

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Ökumene Anspruch und Wirklichkeit



Hilberath · Bewegung oder Stillstand?

Barth · Der Ökumene neue Ziele setzen

Riedlsperger · Ethik – Katalysator der Ökumene

Widl · Lebensrelevanz des Evangeliums

Sattler · Institutionell gebundene Freiheit

Potz · Europäische Einigung und Orthodoxie



Grümme · Hinwendung zur Wahrnehmung?



Marböck · „Ich würde es nochmals tun!“



Literatur:

Gregor Maria Hoff: Ökumenische Passagen –
zwischen Identität und Differenz (Franz Gmainer-Pranzl)
Bibelwissenschaft, Dogmatik, Festschrift, Fundamentaltheologie,
Geschichte, Kirchengeschichte, Kunst, Literatur, Liturgiewissenschaft,
Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie, Philosophie,
Spiritualität, Theologie

1
2006
154. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 2006

Schwerpunktthema: Ökumene – Anspruch und Wirklichkeit

Franz Gruber: Editorial	2
Bernd Jochen Hilberath: Bewegung oder Stillstand? Eine Momentaufnahme aus katholischer Sicht ..	3
Hans-Martin Barth: Der Ökumene neue Ziele setzen. Zehn Thesen aus evangelischer Sicht	7
Alois Riedlsperger: Ethik – ein Katalysator der Ökumene. Das Projekt „Sozialwort“ der christlichen Kirchen	14
Maria Widl: Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten	22
Dorothea Sattler: Institutionell gebundene Freiheit. Nüchterne ökumenisch-theologische Perspektiven	30
Richard Potz: Europäische Einigung als Herausforderung an die europäische Orthodoxie ..	42
Abhandlung:	
Bernhard Grümme: Hinwendung zur Wahrnehmung? Herausforderung Integration am Beispiel der Sonderschulpädagogik	55
Aus der Redaktion:	
Johannes Marböck: „Ich würde es nochmals tun!“ Rudolf Zinnhobler zur Vollendung des 75. Lebensjahres	65
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Franz Gmainer-Pranzl: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Gregor Maria Hoff)	68
Besprechungen: Bibelwissenschaft (70), Dogmatik (71), Festschrift (74), Fundamentaltheologie (74), Geschichte (78), Kirchengeschichte (78), Kunst (83), Literatur (86), Liturgiewissenschaft (89), Moralthologie (90), Ökumene (91), Pastoraltheologie (97), Philosophie (100), Spiritualität (105), Theologie (108).	
Eingesandte Schriften	108
Offenlegung nach § 25 Mediengesetz	112
Impressum	112

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

Anschriften der Prof. Dr. Hans-Martin Barth, FB Evang. Theologie, Lahntor 3, D 35032 Marburg
Mitarbeiter: DDr. Franz Gmainer-Pranzl, Hellbrunner Allee 52, A 5020 Salzburg
Prof. Dr. Bernhard Grümme, Reuteallee 46, D 71634 Ludwigsburg
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstraße 18, D 72076 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Richard Potz, Freyung 6/2/2/4, A 1010 Wien
P. Dr. Alois Riedlperger SJ, Schottenring 35/DG, A 1010 Wien
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstraße 27, D 48149 Münster
Prof. Dr. Maria Widl, PF 90 02 21, D 99105 Erfurt

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 Kirche³1993. 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.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

154. Jahrgang 2006

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 Freiling

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr.theol. Dr.theol.habil. Peter Hofer

Professor der Pastoraltheologie

Dr.theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



„Die Kirche widerspricht ihrem eigenen Wesen und verleugnet ihren Sendungsauftrag, wenn sie gespalten ist.“ (W.A. Visser't Hooft)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung ist noch jung. Dennoch kann sie auf große Erfolge verweisen trotz aller Umwege und Irrwege und Etappen, die noch zu bewältigen sind. Ursprünglich aus den protestantischen Kirchen kommend, entwickelte sie, erst recht mittels der Struktur des Ökumenischen Rates der Kirchen, eine weltweite Dynamik, die bis heute anhält. Bilaterale und multilaterale Dialoge ließen die getrennten christlichen Kirchen näher zusammen rücken. Die katholische Kirche machte sich spätestens im II. Vatikanum die Ökumene zum eigenen Anliegen. In strittigen Fragen wie Eucharistie, Amt, Kirchenverfassungen konnten zum Teil große Übereinstimmungen gefunden werden (Stichwort: *Lima-Erklärung*), die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von Lutherischem Weltbund und Römisch-Katholischer Kirche 1999 war bei aller Kritik ein Meilenstein.

Seit einigen Jahren allerdings scheint der ökumenische Zug ins Stocken geraten zu sein, gerade auch durch neue Interpretationen von Seiten der Katholischen Kirche. Es gibt Probleme zu bewältigen, die mit dem Bild der „Steilwand“ (Walter Kardinal Kasper) ausgedrückt werden. Es gibt gravierende Verschlechterungen der ökumenischen Atmosphäre, es gibt besonders im Kirchenvolk Verbitterung und Enttäuschung.

Die Theologisch-praktische Quartalsschrift möchte mit dem ersten Themenheft des 154. Jahrgangs über den Stand der Ökumene informieren, wie er sich groß-

teils aus katholischer Sicht darstellt. Bei aller notwendig verbleibenden Fragmentarität werden verschiedene Schwerpunkte dieses komplexen Themas aufgegriffen.

Bernd Jochen Hilberath und Hans-Martin Barth eröffnen das Heft mit einer Momentaufnahme aus katholischer und evangelischer Sicht. Alois Riedelsperger analysiert am Beispiel des Österr. Sozialwortes der christlichen Kirchen einen vorbildlichen ökumenischen Verständigungsprozess. Dorothea Sattler untersucht die ökumenisch-theologisch kaum erforschte Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Institution der Kirche(n). Den Blick in die postmoderne Gesellschaft und deren Relevanz für die Ökumene öffnet die Pastoraltheologin Maria Widl. Richard Potz schließlich analysiert das Verhältnis der Orthodoxie zur EU auf dem Hintergrund der EU-Erweiterung.

Zuletzt möchte ich an dieser Stelle noch eine Person in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, die sich um die Gestaltung der ThPQ große Verdienste erworben hat: Unser ehemaliger Chefredakteur, Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, begeht demnächst seinen 75. Geburtstag. Herzlich gratulieren wir ihm und danken ihm mit einer kleinen Laudatio von Johannes Marböck im Berichtsteil dieses Heftes.

Liebe Leserin, lieber Leser, das Redaktionsteam wünscht Ihnen ein gutes neues Jahr 2006 und bittet auch weiterhin um Ihr Interesse und Ihre Treue im neuen Jahrgang.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Bernd Jochen Hilberath

Bewegung oder Stillstand?

Eine Momentaufnahme aus katholischer Sicht

◆ Es ist nicht zu beschönigen: der Ökumenische Prozess ist schwieriger und mühsamer geworden. Nach Jahrzehnten einer produktiven Annäherung ist der Schwung auf allen Seiten abgeflaut. Umso wichtiger scheint jetzt eine ehrliche und offene Situationsanalyse. Wir haben je einen katholischen und evangelischen Theologen gebeten, diese Analyse zu unternehmen. Der Tübinger Professor für Katholische Dogmatik Bernd Jochen Hilberath macht in seinem Kurzbeitrag ein unmissverständliches Plädoyer: Unverzüglich mit der Rezeption dessen zu beginnen, was an Fortschritten erreicht worden ist. (Redaktion)

Vor einigen Jahren schon hatte ich den Eindruck gewonnen, dass die Ökumenische Bewegung zum Stillstand gekommen sei.¹ Freundlich bei Empfängen, aber unbeweglich in Positionen – das galt in meinen Augen zumindest vielfach für das, was wir die offizielle Ökumene nennen können. Wo in Gemeinden und Gruppierungen Ökumene lebendig ist, geht in der Regel der Prozess weiter, ohne dass man den falschen Eindruck verbreiten sollte, einem als Ganzem stillstehenden Lehramt stünde eine als Ganze lebendige Basis gegenüber. Was seinerzeit als freundliches Sich-zu-Prosten bei Empfängen vor Augen stand, wird seit einiger Zeit durch Zwischentöne getrübt oder kommt gar unfreundlich daher.

Einstmals stand die Ökumenische Bewegung für die Überwindung der unfruchtbar und glaubens- wie lebensfern gewordenen Kontroverstheologie. Das Gemeinsame suchen, um das noch Trennende zu wägen, lautete die methodologische Vor-

gabe. Nun wird es vielen unwohl angesichts der umfangreichen Sammlungen von Konvergenzerklärungen und Feststellungen eines differenzierten Konsenses. Spätestens seit der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) suchen die beteiligten Kirchen das eigene Profil zu entwickeln. Und dies tun sie, wiederum spätestens, seit dem Schreiben „Dominus Iesus“ durch Abgrenzung vom jeweils anderen. „Protestant sein heißt: nicht katholisch sein“, konkret: keine Hierarchie, keine Priesterschaft, keine normative Tradition zu haben. Katholisch sein heißt: Alle anderen sind nur kirchliche Gemeinschaften, selbst die anglikanischen Weihen können wir nicht anerkennen, und die Altkatholiken machen uns Probleme mit der Ordination von Frauen (immerhin begannen im letzten Jahr – 40 Jahre nach der Verabschiedung des Ökumenismuskrets – die Gespräche zwischen den beiden katholischen Kirchen!). Zwar scheint es

¹ Vgl. B.J. Hilberath, Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme, in: Anzeiger für die Seelsorge H. 2 (2001), 5–9; ders., Ökumene – Bewegung oder Stehempfang, in: ThQ 182 (2002), 189f.

sowohl in der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission wie im deutschen Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen in Sachen apostolischer Sukzession Annäherungen zu geben, aber Kardinal Kasper sieht sich dennoch, was den Dialog mit den Reformationskirchen angeht, vor einer Steilwand.²

In der Beziehung zu den Orthodoxen erwartet er allerdings in den nächsten Monaten wichtige Schritte. Ob die Hoffnung trägt? Was das Jahr 1999 mit der Unterzeichnung der GER an unerwarteter Wende brachte, scheint hinsichtlich des Verhältnisses zur Orthodoxie im Jahr 1990 mit der politischen Wende in Europa vor sich gegangen zu sein. Und auch hier war „Dominus Iesus“ ein zusätzlicher Katalysator, erklärte doch die Synode der Russisch-Orthodoxen Kirche wenig später, dass im Grunde die Orthodoxe(n) Kirche(n) die einzig wahre Kirche Jesu Christi sei.

Zwar kann das alles wieder abgemildert oder richtig gestellt werden, am ökumenischen Klima insgesamt ändert es nichts. Wir erleben gegenwärtig kein Tauwetter, sondern (wenn auch keine Eiszeit, so doch) eine Frostperiode. Dieses Bild ändert sich auch nicht wesentlich, wenn wir auf die Ökumene vor Ort schauen. Zum einen blüht diese beileibe nicht in allen Gemeinden und Gemeinschaften. Zum anderen droht da, wo sie gedeiht, die Gefahr eines Auseinanderdriftens von sog. Basisökumene und offizieller (Kirchenleitungs- und Theologen-) Ökumene.

Dennoch erscheint mir die Lage nicht aussichtslos. Was kann (sofort) getan werden?

Die Ergebnisse der theologischen Arbeit, niedergelegt in zahlreichen Doku-

menten, sind von den Kirchenleitungen unverzüglich in einen Rezeptionsprozess zu überführen. Von katholischer Seite gab es nur zu zwei Dokumenten offizielle Stellungnahmen der Glaubenskongregation: zur ersten Runde der Gespräche mit den Anglikanern und (nach einem turbulenten Endspurt) zur GER. Zu dem wichtigen Prozess „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ äußerten sich (nach massivem Nachhaken) die deutsche Bischofskonferenz und dann der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Die Gläubigen haben ein Recht darauf zu erfahren (was sie zugleich zur Überprüfung ihrer eigenen Anschauungen und Aktivitäten verwenden könnten), in welchen Fragen nach offizieller Feststellung keine (kirchentrennenden) Hindernisse mehr vorliegen und welche Punkte noch wie weit geklärt werden müssen, damit sich Kirchen wechselseitig als authentische Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi anerkennen können. Kardinal Lehmann hat in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 25. 9. 2000 unter dem Stichwort „Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl“ eine – wie man es von ihm gewohnt ist – differenzierte Bilanz gezogen. Erreichte Verständigungen werden ebenso wenig verschwiegen wie noch ausstehende Klärungen, auch beklagt der Bischöfliche Protektor des Arbeitskreises Katholischer und Evangelischer Theologen die mangelnde Rezeption.³ Ob alle seine Amtsbrüder dies mit Aufmerksamkeit gehört haben, so gehört haben, dass sie ihren Seelsorgerinnen und Seelsorgern einen entsprechenden Auftrag zu Information und Rezeption gaben?

² Vgl. das Interview im Focus v. 13. 8. 2005.

³ Veröffentlicht als Nr. 21 der Reihe „Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz“ vom Sekretariat der DBK.

Dabei wäre dann auch der konziliar-
ren Rede von der „Hierarchie der Wahr-
heiten“ angemessene Aufmerksamkeit zu
schenken. Auf dem Konzil⁴ wurde deutlich
unterschieden zwischen den Wahrheiten,
die sich auf das Heilsziel, und solchen, die
sich auf die Heilmittel beziehen. Zu den
letzteren zählte Erzbischof Pangrazio auch
die Struktur der Ämter und die Form der
apostolischen Sukzession. Das sollte in Er-
innerung gerufen werden, wie umgekehrt
die nicht-katholischen Partner sich fragen
sollten, ob es nicht kontraproduktiv ist
(selbst angesichts problematischer Aussa-
gen und Praktiken der anderen Seite), um
einer antithetischen Profilierung willen die
Bedeutung des durch Ordination übertra-
genen Amtes und der apostolischen Nach-
folge zu minimalisieren. Andererseits sind
plakative Äußerungen über die Ekklesiolo-
gie „der Leuenberger“⁵ nicht förderlich.

Zur Rezeption theologischer Arbeit
gehört auch, dass nicht länger mangelnde
ökumenische Sensibilität als katholisches
Profil ausgegeben wird (ein Eindruck, der
auch dann entsteht, wenn es sich um pure
Gedankenlosigkeit – sofern es die gibt
–, handelt). Zur Vermeidung dessen sollte
Folgendes beachtet werden: So oft als mög-
lich Kommunion unter beiderlei Gestalten;
Konsekration nicht nur der „Priesterhos-
tie“; nicht vom „allgemeinen und beson-
deren“, sondern vom „gemeinsamen und
durch Ordination übertragenen“ Pries-
tertum reden⁶; wer weiß, wie viel durch

Sprache, Gesten und Symbole vermittelt
wird (mehr als durch fachtheologische Ar-
gumentation!), sollte vorsichtig sein mit
Gebeten wie „Betet, dass mein und euer
Opfer...“, mit der Anrede des Papstes als
„Heiliger Vater“ (im Hochgebet die Anre-
de für Gott Vater) und vielem mehr.

Weiterführende Literatur:

P. Walter u. a. (Hg.), Kirche in ökumeni-
scher Perspektive, Freiburg i. Br. 2003.

W. Kardinal Kasper, Wege der Einheit. Per-
spektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br.
2004.

D. Sattler/G. Wenz (Hg.), Sakramente öku-
menisch feiern. Vorüberlegungen für die
Erfüllung einer Hoffnung, Mainz 2005.

Zweitens ist zu klären, was mit der
gegenwärtig vielfach beschworenen „Öku-
mene des Lebens“ gemeint ist. Ansonsten
droht dieser Begriff zur Zauberformel
zu entarten, mit der Stillstand kaschiert,
theologische Arbeit denunziert oder auch
nur Müdigkeit artikuliert wird. Kardinal
Kasper, der katholischerseits diesen Be-
griff ins Spiel gebracht hat, weiß, dass hier
keine Alternative angezielt wird, die her-
kömmliche ökumenische Hermeneutik je-
doch eine notwendige Ergänzung erfahren
kann.⁷ Und Papst Benedikt XVI. könnte
ihm beipflichten, hat er doch vor bald drei
Jahrzehnten formuliert, man müsse hin-
sichtlich des päpstlichen Primats von den

⁴ Einzelheiten in meinem Kommentar zu UR 11 in Herders Theologischem Kommentar zum
Zweiten Vatikanischen Konzil, hg.v. *B.J. Hilberath/P. Hünermann*, Freiburg 2004/5, hier Bd. 3
(2005), 147–157.

⁵ Gemeint ist die Ekklesiologie der Kirchen der Leuenberger Konkordie, die sich jetzt „Gemein-
schaft evangelischer Kirchen in Europa“ nennen. Der einschlägige Text: Die Kirche Jesu Christi.
Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenber-
ger Texte 1), Frankfurt/M. 1995.

⁶ Vgl. dazu meine erneute Klarstellung in der Festschrift für Peter Neuner (erscheint 2006).

⁷ Die Societas Oecumenica, die europäische Vereinigung der Ökumenischen Institute, hat als
Thema ihrer nächsten wissenschaftlichen Konsultation 2006 in Prag das Thema gewählt: Die

Orthodoxen nicht mehr an Anerkennung verlangen, als im ersten Jahrtausend „gelebt und gelehrt“ wurde.⁸ „Life and Work“ und „Faith and Order“ sind zwei der Quellflüsse des Ökumenischen Rates der Kirchen. Deren Distanz muss überbrückt werden. Für die theologische Methode bedeutet dies, nicht nur aus Lehren Konsequenzen für das Leben zu ziehen, sondern die im gelebten (gemeinsamen) Glauben implizierte Überzeugung zu eruieren, zu würdigen und auf den Prüfstand (nicht nur der eigenen Lehrtradition, sondern) des Glaubensbekenntnisses zu stellen.

Soll die schon während des Konzils zu hörende Aussage „was uns gemeinsam ist, ist viel größer als das, was uns trennt“ nur

Bestandteil ökumenischer Sonntagsreden bleiben?

Der Autor: Dr. Bernd Jochen Hilberath, geb. 1948, studierte Theologie und Philosophie in München und Mainz und ist seit 1992 Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Tübingen. Er leitet das Institut für Ökumenische Forschung in Tübingen und ist Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Publikationen u.a.: *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbruck–Wien 1986; *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999.

Ökumene des Lebens als Herausforderung für die wissenschaftliche Theologie. Vgl. bes. Walter Kardinal Kasper, *Sakrament der Einheit. Kirche und Eucharistie*, Freiburg i.Br. 2004.

⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 203–214 (209).

Hans-Martin Barth

Der Ökumene neue Ziele setzen

Zehn Thesen aus evangelischer Sicht

◆ Ökumene ist nur möglich, wenn die Dialogpartner fähig und willens sind, sowohl von ihrem je eigenen Standpunkt aus als auch aus dem Blickwinkel des Anderen Gemeinsamkeit und Differenz zu artikulieren. Der evangelische Theologe Hans Martin Barth ist ein kompetenter und gefragter Experte im ökumenischen Gespräch. Er formuliert in einer erfrischenden und pointierten Sprache zehn Thesen über Voraussetzungen und Erwartungen im ökumenischen Prozess. (Redaktion)

Abläss wie eh und je auch 2005 in Köln beim (Katholischen) Weltjugendtag, „authentische Liturgie“ und Streit um die sogenannte „Einheitsübersetzung“: Sollte alle Bemühung der Kirchen um Wahrnehmung und Gestaltung ihrer Einheit in Christus, alle ökumenische „Bewegung“ zu (Still-)„Stand“ geronnen sein? Ist der Ausdruck „Stand“ und eben nicht ein Begriff wie „Bewegung“, „Entwicklung“ oder „Entfaltung“ tatsächlich für die Beschreibung der Situation der Ökumene am Beginn des 21. Jahrhunderts angemessen? Es hat wohl weder Sinn, das seit dem Zweiten Weltkrieg ökumenisch immerhin Erreichte zu bejubeln, wie dies aus dem römischen Einheitsrat gelegentlich zu vernehmen ist, noch auch ständig die ökumenische Stagnation zu bejammern, wie es den evangelischen Kirchen näher zu liegen scheint. Es gilt, im Blick auf mögliche künftige Entwicklungen nüchtern die Voraussetzungen und Erwartungen zu überprüfen und dann die bisherigen Zielvorstellungen ggf. zu modifizieren. Dazu zehn Thesen.

I

Die gute ökumenische Absicht allein genügt nicht. Leiden an der unbefriedigenden Situation der Christenheit und Leidenschaft für die Einheit der Kirche verführen leicht dazu, bei konkreten ökumenischen Schritten theologische, spirituelle und auch kirchenrechtliche Implikationen zu übersehen oder jedenfalls in ihrem Gewicht nicht zu erkennen und zu berücksichtigen. Dies scheint mir bei der Erarbeitung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre der Fall gewesen zu sein. Die berühmte Fußnote 9, die auf das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen hinweist, „ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen“¹, erweist sich im Nachhinein als der Sprengsatz, der die intendierte ökumenische Bedeutung des Dokuments vereitelt. Kardinal Ratzinger sprach – noch als Präfekt der Glaubenskongregation – mir gegenüber von „relativer Ergebnislosigkeit“, da auch er selbst

¹ Texte aus der VELKD 87/1999, 2.

die ekklesiologischen Defizite des Papiers nicht genügend berücksichtigt habe. Die 150 lutherischen Theologen, die ohnehin die Unterschrift in Augsburg zu verhindern suchten, hatten die beschriebene ökumenische Leidenschaft wohl nicht und waren von daher weniger „gefährdet“. Dass sie auch an der Frage der Rechtfertigung selbst nicht sonderlich interessiert waren, lässt sich daran ablesen, dass es innerhalb der lutherischen Kirchen und unter lutherischen Theologen nicht zu einer nennenswerten weiteren Diskussion der Rechtfertigungserklärung kam. Jedenfalls: *Gründliche Klärung aller theologischen und kirchenrechtlichen Implikationen ist unabdingbare Voraussetzung wirksamer ökumenischer Vereinbarungen.*

II

In der ökumenischen Arbeit ist unbedingte Ehrlichkeit einzufordern. Das Ordinationspapier der VELKD², in dem zwischen Ordination und Beauftragung zur Sakramentsverwaltung unterschieden wird, hat auf Seiten der römisch-katholischen Kirche Irritationen ausgelöst. Evangelische Christen empfinden dies als merkwürdig angesichts der Tatsache, dass das evangelische Amt ja – siehe Ökumenismus-Dekret³ – ohnehin von katholischer Seite nicht anerkannt wird. Andererseits gibt es natürlich lutherische Kreise, von denen die Ordination in eine starke Nähe zur katholischen Priesterweihe gebracht wird⁴, so dass hier ein falscher Eindruck

entstehen konnte. Es wäre ehrlich, wenn Vertreter einer bestimmten theologischen Sicht jeweils sich selbst und den Partnern bewusst machen, welchen Stellenwert ihre Option im Kontext der eigenen Kirche besitzt. Unklarheiten, die dann als unehrlich gewertet werden können, gibt es auch hinsichtlich der faktisch doch hier und da gewährten, offiziell aber entschieden abgelehnten eucharistischen Gastfreundschaft seitens der römisch-katholischen Kirche.⁵

Zudem fände ich es wünschenswert, wenn die römisch-katholische Seite ehrlich zugäbe, dass sie letztlich das Modell einer Rückkehr-Ökumene favorisiert. Dass das Papstamt, das – nicht nur laut Papst Paul VI. – das größte Hindernis der Einheit darstellt, in der Öffentlichkeit zum Protagonisten der Einheit hochstilisiert werden konnte, halte ich für einen ökumenischen Coup ersten Ranges, der allerdings ebenfalls nur um den Preis von Zweideutigkeit wirken und insofern für manchen mit dem Nachgeschmack einer gewissen Unehrlichkeit verbunden sein dürfte. *Der Ökumene kann nur uneingeschränkte Lauterkeit dienen.*

III

Für ökumenische Fragen stehen, zumal im deutschsprachigen Raum, vor allem Protestantismus und Katholizismus im Vordergrund. Von daher legt sich als Hauptproblem nahe, wie diese beiden Größen sich zu einander verhalten und einander näher kommen können. Insbesondere

² Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD (Texte aus der VELKD 130/2004).

³ UR 22; zum Ganzen vgl. R. Frieling, Amt, Göttingen 2002.

⁴ So z.B. die lutherischen Mitglieder der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, die das Dokument „Einheit vor uns“, Paderborn 1985, mitgetragen haben.

⁵ Vgl. *Centre d'Études Oecuméniques* (Strasbourg), *Institut für Ökumenische Forschung* (Tübingen), *Konfessionskundliches Institut* (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt am Main 2003.

die Lutheraner suchen das Gespräch mit den Katholiken, wie andernorts die Katholiken besonders das Gespräch mit den Orthodoxen suchen. Dabei wird leicht die Fülle der ökumenischen Wirklichkeit übersehen und die Fragestellung reduziert. Es ist natürlich leichter, bilaterale Gespräche zu führen und erst einmal die große ausdifferenzierte Ökumene außen vor zu lassen. Aus der Sicht Roms mag sich auch ein gewisses „divide et impera“ empfehlen – wie leicht ist das Verhältnis zu den nordamerikanischen Lutheranern zu gestalten, wie schwierig dagegen mit den deutschen Dickköpfen! Aber ich halte es für einen Verlust, die Vielfalt protestantischer und orthodoxer Optionen tendenziell auszublenzen. *Der Reichtum sichtbarer Vielfalt stellt ein unausgeschöpftes ökumenisches Kapital dar.*

IV

Der deutsche Protestantismus steht unter dem Schock seiner demografischen Entwicklung; inwieweit sich die anderen europäischen evangelischen Kirchen beeindrucken lassen, vermag ich nicht zu beurteilen. Diese Situation macht den Protestantismus anlehnsbedürftig: Liegt sein Heil oder gar sein Überleben in der Ökumene? Bei manchen Veranstaltungen ist die Tendenz zu beobachten, nicht mehr zwischen „evangelisch“ und „katholisch“, sondern nur noch zwischen „ökumenisch“ und „katholisch“ zu unterscheiden; der eigentlich evangelische Anteil oder Beitrag kann entfallen oder wird unter dem schönen Begriff „ökumenisch“ subsumiert. Dies kann die Ökumene nicht stärken. Die evangelischen Kirchen und Theologen sollten sich daher nicht primär einer von Rom vorgeschlagenen Tagesordnung zuwenden, sondern auf ihre eigenen, binnenprotes-

tantischen ökumenischen Probleme besinnen. So könnten die Mitgliedskirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa mehr Gewinn voneinander haben, wenn sie einander zu echten spirituellen Partnern und theologischen Inspiratoren würden. Dasselbe gilt für die protestantischen Weltbünde. Dann wären sie auch besser in der Lage, für Orthodoxie und Katholizismus interessante und konstruktive Gesprächsbeiträge zu bieten. *Das Wissen aller beteiligten Partner um die eigene Identität fördert ökumenische Prozesse.*

V

Die Machtverhältnisse in der Ökumene sind, wie sie sind. Das heißt, an der zahlenmäßigen Übermacht des Katholizismus gegenüber den anderen Kirchen führt kein Weg vorbei. Der nichtchristlichen Öffentlichkeit gilt der Papst mehr oder weniger als Sprecher der Christenheit, ob das den Protestanten und Orthodoxen passt oder nicht. Wie es mit gesellschaftlichem Einfluss und Medienpräsenz steht, mag im einzelnen unterschiedlich sein, aber auch hier liegen im deutschsprachigen Raum die Dinge für den Protestantismus zur Zeit eher ungünstig. Den Fakten gilt es ins Auge zu schauen. In der Regel sollte sich der jeweils Stärkere für den Schwächeren einsetzen, in Schweden die lutherische Kirche für die anderen Kirchen, in Italien die katholische Kirche für die Protestanten und Orthodoxen, in Griechenland die Orthodoxen für die Protestanten und Katholiken. Das scheint aber nicht immer so zu laufen. Wo der Katholizismus in der Vorderhand ist, sollten Protestanten dies nicht durch Rechthaberei und Arroganz zu kompensieren versuchen. Wenn der Papst sich mit seiner Autorität gegen die Aggressivität des Weltkapitalismus einsetzt, ver-

dient das sehr wohl, von allen christlichen Kirchen unterstützt zu werden. *Das nicht von Christen erfundene Modell der vorurteils- und herrschaftsfreien Diskussion ist auch auf ökumenischer Ebene hilfreich.* Gegebenenfalls könnten auch Hilfestellungen der säkularen Friedens- und Konfliktforschung genutzt werden.

VI

Die Ökumene hat ihren Auftrag gegenüber der Welt noch nicht zureichend als eine Aufgabe entdeckt, die zu Konsequenzen auch im binnenchristlichen Bereich führen muss. Die glücklicherweise gute Zusammenarbeit auf diakonischem Gebiet hat sich von ekklesialen, theologischen und spirituellen Fragestellungen weitgehend abgekoppelt. Aber diakonische und eucharistische Gastfreundschaft sollten miteinander zu tun haben oder jedenfalls in ihrer Beziehung zueinander wahrgenommen werden können.

Völlig unausgeschöpft für das Verhältnis der Kirchen zueinander scheint mir die Bedeutung des gemeinsamen Auftrags zu Mission und Evangelisation. Die gemeinschaftliche Aufgabe des Zeugnisses muss, wenn sie wirklich ernst genommen und nicht durch Machtgesichtspunkte verdorben wird, zu unmittelbarer ökumenischer Nähe führen.⁶ Mag auch in weltlichen Zusammenhängen gelten, dass Konkurrenz „das Geschäft belebt“ – wenn es darum geht, Menschen im Leben und Sterben beizustehen, darf das kein Gesichtspunkt sein! Es wäre nicht nur für Mission und

Evangelisation, sondern auch für die ökumenische Zukunft förderlich, Modelle für eine Aufteilung der gemeinsamen Aufgabe zu entwickeln, statt sich gewollt oder ungewollt gegenseitig ins Gehege zu kommen. Der programmatische Verzicht auf Proselytismus ist sicher ein Schritt in die richtige Richtung. Vielleicht könnte er ergänzt werden durch Absprachen, denen zufolge spezifische Arbeitsgebiete – praktisch-theologische und vielleicht sogar geografische – von einzelnen Kirchen in besonderer Weise betreut werden. Verkündigung der befreienden, froh machenden und Lebensmut gebenden Botschaft des Evangeliums inmitten einer religiös, geistig und wirtschaftlich verblendeten Welt wird die große Aufgabe der Christenheit im dritten Jahrtausend sein. Ich halte es für ein Missverständnis der johanneischen Erwartung, „dass die Welt glaube“ (Joh 17,21), wenn man meint, die Welt warte auf die Fusion der verschiedenen christlichen Kirchen und werde dann sich dem christlichen Glauben öffnen.⁷ *Die Entdeckung und Wahrnehmung ihres gemeinsamen missionarischen Auftrags wird zur Glaubwürdigkeit der Kirchen beitragen und ihre Gemeinschaft stärken.*

VII

Gelegentlich brandmarkt eine Kirche das Verhalten einer anderen Kirche als „unökumenisch“. Das muss im Prinzip erlaubt sein. Aber es darf nicht dazu führen, dass unter dem Etikett „Ökumene“ Entwicklungen innerhalb einer Teilkirche

⁶ Vgl. *EMW, ACK und missio* (Hg.), Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozeß über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, Hamburg 1999. Siehe auch Charta Oecumenica II/2.

⁷ Vgl. dazu W. A. Bienert (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21, Frankfurt am Main-Paderborn 2002.

der Christenheit ausgebreitet werden. In osteuropäischen evangelischen Kirchen hört man gelegentlich, die Frauenordination solle „aus ökumenischer Rücksichtnahme“ nicht eingeführt werden. Abgesehen davon, dass dies eine Alibi-Argumentation darstellen könnte, zeugt es von einem falschen Verständnis von ökumenischem Engagement. Ökumene sollte zur Schärfung eigener Profile und nicht zu deren Abschleifung, zum Erblühen geistlicher Gaben und neuer Erfahrungen beitragen und sie nicht abwürgen. *Durch Kritik und gegenseitige Herausforderung können Kirchen einander Priesterinnen und Prophetinnen sein.*

VIII

Freundschaft stellt nach allen bisherigen Erfahrungen das A und O ökumenischen Gelingens dar. Dies hat eine positive und eine problematische Seite. Es hat gelegentlich dazu geführt, dass diejenigen, die sich ohnehin gut verstanden und von einer verwandten Spiritualität geprägt waren, auch schöne gemeinsame Papiere erarbeiteten, die dann jedoch außerhalb dieses Kreises keine Rezeption fanden. Trotzdem ist ohne Frage die Freundschaft zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Kirchen Voraussetzung und Nährboden beglückender ökumenischer Erfahrungen. So etwas lässt sich natürlich nicht organisieren, aber es gibt Strukturen, die für die Entstehung ökumenischer Freundschaft förderlich oder eher hinderlich sind. *Umsichtig geplanter, ggf. kostenintensiver Ausbau interkonfessionell kommunikationsfördernder Strukturen fördert Ökumene auf eine nicht zu unterschätzende Weise.*

Ein betrübliches Kapitel in diesem Zusammenhang stellt die Herausforderung dar, die mit dem Vorhandensein zahlloser konfessionsverschiedener Ehen gerade im

deutschsprachigen Raum zusammenhängt. Sie können nicht „konfessionsverbindend“ werden (wie man sie schönfärbend nennt), solange die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche das Mitglied der anderen Kirche kategorisch von der Eucharistie ausschließen und solange es den evangelischen Kirchen im Prinzip egal ist, ob der katholische Ehepartner tatsächlich am evangelischen Gottesdienst und Abendmahl teilnimmt, oder solange sie nicht den Mut haben, ihn klar und herzlich dazu einzuladen. Trotz anders lautender ökumenischer Beschwörungen liegt hier für alle beteiligten Kirchen ein gerüttelt Maß an ökumenischer Schuld.

IX

Alles in allem müssen die ökumenischen Zielvorstellungen neu überdacht werden. Die Devise von der „sichtbaren Einheit“ der Kirche ist weder praktisch noch theologisch zu halten. „Sichtbarkeit“ ist für die Kirche von vornherein eine problematische Kategorie; vieles an dem, was die Kirche eigentlich ausmacht, ist nicht sichtbar und inmitten des oft ärgerlichen Sichtbaren nur denen zugänglich, die „nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Die evangelische Tradition spricht ohnehin weniger von der „sichtbaren“ als vielmehr von der „verborgenen“ Kirche. Dementsprechend geht sie von der „verborgenen“, in Christus aber tatsächlich real präsenten Einheit der Kirche aus, die ihr die Basis dafür ist, nun auch nach mehr „Sichtbarkeit“ dieser Einheit zu fragen. Gibt die römisch-katholische Kirche das Modell einer „sichtbaren Einheit“ von Kirche ab? Wohl nur, wenn man unter Einheit eine Einheitlichkeit versteht, die mithilfe von rechtlichen Bestimmungen und disziplinarischen Maßnahmen hergestellt

bzw. aufrecht erhalten wird. Dieses Modell ist für viele Menschen, auch Christenmenschen, heute eine eher abschreckende Vorstellung.

Im Zuge der Globalisierung bilden sich neue Zielvorstellungen von Gemeinschaft heraus, die nicht primär mit formaler „sichtbarer“ Einheit zu tun haben. Neben wirtschaftlichen Machtblöcken brauchen wir wahrlich nicht auch noch religiöse Machtblöcke! Die Christenheit als einheitlicher Machtblock – was für ein abwegiger Gedanke. Was es heute braucht, ist die gegenseitige Anerkennung und Vernetzung spiritueller Kraftzentren, die flexibel genug sind, sich Anregungen von außen zu öffnen, und stabil genug, sich selbst in der Fülle pluraler Optionen nicht zu verlieren. Unter günstigen Bedingungen könnte sogar eine Doppelmitgliedschaft in solchen konfessionell unterschiedlich geprägten Kraftzentren erwogen werden (womit allerdings nicht das Modell Klaus Berger gemeint sein kann). Die Herrnhuter Brüdergemeinde hat in diesem Sinn eine Vorreiterrolle übernommen. Wenn aber für die Ökumene Siebenmeilenstiefel nicht zur Verfügung stehen, sind kleine Schritte angesagt. *Es gilt, von dem Globalziel „sichtbare Einheit“ mindestens vorerst Abstand zu nehmen und stattdessen erreichbare Teilziele zu formulieren.*

Ein solches Teilziel könnte und müsste die trotz bestehender Differenzen auszusprechende und mit Leben zu erfüllende gegenseitige Anerkennung sein. Sollten Kirchen auf längere Sicht nicht die Kraft dazu aufbringen, so sollten sie untersuchen und aussprechen, in welchen Teilbereichen sie einander anerkennen und würdigen können. Sollte auch dies noch zu viel

verlangt sein, so könnte die ökumenische Partnerschaft einzelner konfessionsverschiedener Gemeinden ein solches Teilziel darstellen. Bereits das nicht nur unproblematische, sondern darüber hinaus fruchtbare Miteinander einzelner Christen und Christinnen, die unterschiedlichen Kirchen angehören, ist ein respektables ökumenisches Teilziel, wenn denn Jesu Verheißung wahr ist, dass er dort sein werde, wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen (Mt 18,20).

X

Insbesondere die Ostkirchen sprechen vom „Dialog der Liebe“. Dies verweist auf die spirituelle Basis aller ökumenischen „Bewegung“. Christen und Christinnen unterschiedlicher konfessioneller Prägung, die sich auf den Weg zu einer gemeinsamen Spiritualität machen, erleben dies in der Regel als einen fruchtbaren Prozess.

Weiterführende Literatur:

Ulrich Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?*, Göttingen 2005.

Ulrich Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung*, ThLZ.F 15 (2005).

André Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, Münster 2003.

Bewegende Erfahrungen beispielsweise aus der Begegnung von katholischen Klostergemeinschaften und evangelischen Kommunen können hier genutzt werden. Die Lösung aller Probleme ist freilich auch damit nicht gegeben, denn das Verhältnis zwischen Frömmigkeit und Dogmatik ist komplex.⁸ Einer Lösung näher kommt die

⁸ Vgl. *H.-M. Barth*, Die Beziehung zwischen Spiritualität und Lehre als ökumenisches Problem, in: *J. Brosseder/E. Ignestam* (Hg.), *Die Ambivalenz der Moderne*, Frankfurt a.M. 2000 (= Tro & Tanke. Svenska Kyrkans Forskningsråd 1999: 7–8), 145–155, sowie *M. Begzos*, *Spiritualität und Lehre*. Nach orthodoxem Verständnis, ebd. 156–160.

Liebe, die den Anderen, Fremden mit der „falschen Dogmatik“ anzunehmen weiß, wie Christus uns angenommen hat (Röm 15,7). Die Liebe will den Dissens überwinden und weiß ihn doch zu ertragen. Sie entwickelt Geduld, reagiert nicht arrogant und verletzend; sie freut sich an der Wahrheit, wo immer ihr diese aufscheint. Ihr ist gestattet, alles zu erhoffen und zu erbitten. *Je mehr Liebe in den Kirchen lebendig sein wird – zu Mitchristen und Nichtchristen und zu Christus selbst –, desto stärker wird Ökumene wieder zur „Bewegung“ werden.*

Der Autor: *Dr. Hans Martin Barth, geb. 1939, studierte Theologie in Erlangen, Heidelberg und in Rom. Der Autor ist seit 1981 Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg und seit 1997 Präsident des Evangelischen Bundes. Publikationen u.a.: Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990; Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2002; Rom – protestantisch erlebt. Notizen aus drei Jahrzehnten, Darmstadt 2004.*

Alois Riedlsperger

Ethik – ein Katalysator der Ökumene

Das Projekt „Sozialwort“ der christlichen Kirchen

◆ Wenn es gegenwärtig eine gewisse Stagnation im ökumenischen Gespräch gibt, dann ist es gut, sich an gelungene Beispiele von Zusammenarbeit zu erinnern und diese als Mutmacher für neue Ansätze zu nehmen. Die gemeinsame Arbeit am ‚Sozialwort der christlichen Kirchen in Österreich‘ kann als ein deutliches Zeichen einer überaus gelungenen Zusammenarbeit gelten, welches zudem das Bewusstsein der Kirchen um die gemeinsame Verantwortung für die Gesellschaft unterstreicht. Der folgende Beitrag aus der Feder des Koordinators des Projektes ‚Sozialwort‘ gibt nicht nur einen unmittelbaren Einblick in die spannenden Phasen der Entwicklung dieses Dokumentes, sondern formuliert Aspekte, die für das Gelingen ökumenischer Prozesse entscheidend sind. (Redaktion)

Das zum 1. Adventsonntag 2003 erschienene „Sozialwort“ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich ist die Frucht eines mehrjährigen Projekts, an dem sich alle 14 christlichen Kirchen beteiligten. Als Prozess der Zusammenarbeit, der Verständigung und der gemeinsamen Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung kann es als Beispiel gelebter Ökumene betrachtet werden.¹

Die gesellschaftliche Verantwortung gemeinsam wahrnehmen

„Die wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa ist es, gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen.“ Mit diesem Bekenntnis zum gemeinsamen Auftrag der

Kirchen in Europa, der auch eine gemeinsame Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verantwortung einschließt, verpflichteten sich die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in ihrer „Charta Oecumenica“² auf Leitlinien für ihre Zusammenarbeit. In dem am 22. April 2001 in Straßburg unterzeichneten Dokument wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, „dass das ganze Volk Gottes gemeinsam das Evangelium in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein vermittelt wie auch durch sozialen Einsatz und die Wahrnehmung von politischer Verantwortung zur Geltung bringt“³. Damit wird die Auseinandersetzung mit sozialem Herausforderungen zu einer zentralen Aufgabe der Ökumene.

¹ Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003.

² Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Hg.), Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, St. Gallen–Geneva 2001.

³ Charta Oecumenica (s. Anm. 2), 2.

Vom konziliaren Prozess zum Sozialwort

Den entscheidenden Anstoß zur gemeinsamen Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung der christlichen Kirchen in Europa gab die Weltversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983. Die Mitgliedskirchen waren eingeladen, „in einen konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einzutreten“⁴. Die europäischen Kirchen nahmen diese Herausforderung auf und trafen sich auf Einladung der KEK und der CCEE von 15. bis 21. Mai 1989 in Basel zur Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung „Friede in Gerechtigkeit“. Das verabschiedete Dokument beruhte „auf einem noch nie dagewesenen Prozess der Konsultation und Partizipation in den europäischen Kirchen“⁵.

Schon in Basel wurde das Anliegen thematisiert, den begonnenen ökumenischen Prozess in Europa fortzusetzen und einige Jahre später eine nächste Versammlung einzuberufen. Dies geschah 1997 mit der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung vom 23. bis zum 29. Juni in Graz. In der Zwischenzeit hatte sich Europa mit dem Fall der Berliner Mauer tief greifend verändert. Angesichts der Spannungen und Konflikte, die mit diesem Wandel in Europa verbunden waren, lautete das Thema dieser Versammlung „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens“.

Im Blick auf Schwierigkeiten in der Ökumene empfahl die Versammlung den Kirchen, „ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten“⁶.

Mit der „Charta Oecumenica“ wurde diese Empfehlung aufgegriffen. Zentrales Anliegen ist die gemeinsame Verantwortung der Kirchen, Europa mitzugestalten: „Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein humanes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit.“⁷ Diese Verantwortung ist eine gemeinsame Aufgabe: „Wir verpflichten uns, uns über Inhalte und Ziele unserer sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten.“⁸

⁴ *Konferenz der Europäischen Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen* (Hg.), *Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung*, Basel u. a. 1989, 3.

⁵ *Frieden in Gerechtigkeit* (s. Anm. 4), Vorwort.

⁶ *Rüdiger Noll/Stefan Vesper* (Hg.), *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, Graz-Wien-Köln 1998, Handlungsempfehlungen 1.2.*

⁷ *Charta Oecumenica* (s. Anm. 2), 7.

⁸ Ebd.

Das Sozialwort als Prozess gelebter Ökumene

Im Sinne dieser Aufgabenstellung, wie sie in der „Charta Oecumenica“ formuliert und dem „Sozialwort“ vorangestellt ist, wurde das Sozialwort-Projekt der 14 christlichen Kirchen in Österreich konzipiert und in einem vierjährigen Prozess durchgeführt. Mit den verschiedenen Phasen dieses Prozesses und den dabei gemachten Erfahrungen werden im Folgenden die entscheidenden Aspekte als Momente eines exemplarischen ökumenischen Prozesses vorgestellt.

1. Einladungen aussprechen und annehmen

Um einen ökumenischen Prozess zu beginnen, bedarf es einer offenen Einladung und deren Annahme durch die anderen Kirchen. Entscheidend dabei ist der gegenseitige Respekt, der nicht vereinnahmt oder dominiert, vielmehr die Möglichkeit einer Zusammenarbeit in Freiheit eröffnet.

Das Projekt „Sozialwort“ verdankte sich einer Initiative des „Dialogs für Österreich“ der römisch-katholischen Kirche auf ihrem Delegiertentag 1998 in Salzburg. Neben den innerkirchlichen Reformanlie-

gen sollte mit einem Projekt „Sozialwort“ auch die gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen thematisiert werden. So wurde nach dem Beispiel des „Sozialhirtenbriefes“ der katholischen Bischöfe Österreichs 1990⁹ wiederum ein Prozess zur Erarbeitung eines Dokuments vorgeschlagen, der jedoch nunmehr ökumenisch und auf Selbstverpflichtung der Kirchen zu sozialer Praxis ausgerichtet sein sollte.

Entsprechend dieser Öffnung zu den anderen Kirchen hin lud der in der römisch-katholischen Bischofskonferenz für soziale Fragen zuständige Bischof Maximilian Aichern zu einem sondierenden Gespräch mit dem Vorstand des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich. Diese Initiative wurde mit großer Bereitschaft von den anderen Kirchen aufgegriffen, und es wurde dabei abgeklärt, wie das Projekt durchgeführt werden könnte. Dabei bestand von Anfang an das Anliegen, alle im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich vertretenen Kirchen einzuladen, sich an diesem Projekt zu beteiligen. Deshalb wurde die Gesamtverantwortung einer Steuerungsgruppe aus fünf Personen übertragen, in der Kirchen der östlichen wie der westlichen Tradition vertreten waren: die römisch-katholische Kirche, orthodoxe und altorientalische Kirchen und die Kirchen der Reformation.¹⁰ Nicht

⁹ Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs, Wien 1990. Angeregt durch das Pastoral Schreiben der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ (1987), das in einem breiten öffentlichen Diskussionsprozess vorbereitet wurde, beschlossen die katholischen Bischöfe Österreichs, einen „Sozialhirtenbrief“ nach einer ähnlichen Vorgangsweise zu erarbeiten. Anhand des Grundtextes „Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben“ (1988) wurden soziale Probleme diskutiert, die Diskussionsbeiträge dokumentiert und für die Abfassung des Sozialhirtenbriefs aufbereitet. In Vorbereitung auf das 100-Jahr-Jubiläum des päpstlichen Rundschreibens „Rerum novarum“ erschien der „Sozialhirtenbrief“ am 15. Mai 1990.

¹⁰ Mitglieder der Steuerungsgruppe waren die Vorsitzende des Ökumenischen Rates, Oberin Prof. Christine Gleixner (röm. kath.), Metropolit Michael Staikos (griech. orth.), Direktor Michael Chalupka (evang. AB) und P. Johannes Schasching SJ (röm. kath.). Mit der Koordination wurde der Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs, P. Alois Riedlsperger SJ, betraut.

das Prinzip zahlenmäßiger Größe der Kirchen sollte bestimmend sein, sondern die Möglichkeiten der einzelnen Kirchen, zum Ganzen beizutragen.

Beim Ökumenischen Gottesdienst zum Christentag am 1. Adventsonntag 1999 im Wiener Stephansdom wurde der Beginn des Projekts „Sozialwort“ angekündigt.

2. Die Wirklichkeit wahrnehmen

Für die Entwicklung eines gemeinsamen Gespürs für die gesellschaftliche wie die kirchliche Wirklichkeit ist es entscheidend, den Anliegen, Erfahrungen und Sichtweisen der entsprechenden Gruppen, Initiativen und Einrichtungen Aufmerksamkeit zu schenken.

Das Sozial-Projekt startete deshalb mit einer kritischen „Standortbestimmung“¹¹ sozialer Initiativen und Einrichtungen der Kirchen (Phase 1). Die Einladung dazu erfolgte mit einer Zusammenstellung von Impulsfragen, die zu einer Reflexion ihrer sozialen Praxis anregen wollte. So sollten die Anliegen, Erfahrungen und Sichtweisen der sozial Engagierten zu Wort kommen, um auf dieser Basis eine Neuorientierung des sozialen Engagements der Kirchen zu erarbeiten.

Die 522 Rückmeldungen aus lokalen wie gesamtösterreichischen Initiativen und kirchlichen Einrichtungen wurden im „Sozialbericht“¹² dokumentiert und öffentlich zur Diskussion gestellt (Phase 2). In der Erarbeitung dieses „Sozialberichts“ wurde darauf geachtet, dass VertreterInnen der verschiedenen Kirchen an der Auswertung

der Rückmeldung beteiligt waren und so auch diese Publikation den ökumenischen Charakter des Projekts zum Ausdruck brachte.

3. Gemeinsam öffentlich auftreten

Gemeinschaft im Glauben und Verbundenheit in bestimmten Anliegen wird vor allem im gemeinsamen Auftreten in der Öffentlichkeit deutlich.

Die Präsentation des „Sozialberichts“ und die Bereitschaft, sich der Diskussion in der Öffentlichkeit, in Begegnungen mit politischen Parteien und Interessenorganisationen sowie thematischen Veranstaltungen und Gesprächen vor Ort gemeinsam zu stellen, ließ in Phase 2 und später auch bei der Veröffentlichung des „Sozialworts“ in Phase 3 die Verbundenheit der Kirchen in diesem Projekt deutlich spüren. Dazu dienten auch die durchgängig ökumenische Zusammensetzung des Kreises der am Projekt beteiligten Personen, die grafische Gestaltung, welche die einzelnen Kirchen in ihrer Sprache und Schrift in den Texten aufscheinen ließ, sowie die bewusst gewählten symbolischen Termine und Orte für die Unterzeichnung und Präsentation des „Sozialworts“.

Um den ökumenischen Charakter dieses Projektes bewusst zu machen, bestand das Bestreben, nach Möglichkeit Einladungen zu Veranstaltungen nur gemeinsam wahrzunehmen. Allein dieses gemeinsame Auftreten löste bei vielen einen Nachdenkprozess aus: Die Konfrontation mit Kirche als Gemeinschaft von Kirchen, die sich gemeinsam den gesellschaftlichen

¹¹ Katholische Sozialakademie Österreichs (Hg.), Projekt Sozialwort. Eine Initiative der christlichen Kirchen in Österreich. Phase 01: Standortbestimmung, Wien 2000.

¹² Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), Sozialbericht. Erfahrung und Praxis sozialen Engagements, Wien 2001.

Herausforderungen und der Diskussion stellen. Dabei überraschte sehr oft die Rede von „den 14 christlichen Kirchen in Österreich“ und führte zu Rückfragen wie: „So viele?“, „Welche Kirchen sind das?“, „Und die beteiligen sich alle an diesem Projekt?“

4. Das bereits Gemeinsame zum Ausdruck bringen

Ökumene lebt davon, das bereits als Gemeinsames Entdeckte, die schon bestehende Einheit, auch zum Ausdruck zu bringen – anstatt sich ständig von den anderen Kirchen abzugrenzen und nach Unterschieden zu suchen.

Entgegen immer wieder geäußerter Vermutungen, ein „Sozialwort“ als gemeinsame Stellungnahme der Kirchen zu gesellschaftlichen Fragen wäre aufgrund der Unterschiede in den theologischen und ethischen Zugängen gar nicht möglich, wurde für die Erarbeitung des „Sozialworts“ (Phase 3) als eines gemeinsamen Textes der Kirchen davon ausgegangen, dass sich zeigen würde, worin Gemeinsamkeiten in den Positionen bestehen bzw. gefunden werden können. Die Grundlage bildete dafür der „Sozialbericht“ – zusammen mit den Stellungnahmen von Parteien, Interessenvertretungen und sozialen Einrichtungen aus der öffentlichen Diskussion (Phase 2).

So wurden in Zusammenarbeit mit rund 50 Personen, die von den Kirchenleitungen vorgeschlagen wurden, Sichtweisen zu einzelnen Problemfeldern unabhängig voneinander formuliert. Aus diesen Textbausteinen zu einzelnen Themen des zu erarbeitenden „Sozialworts“ erstellte die Steuerungsgruppe einen Rohentwurf. Nach Zustimmung zu Ansatz und Aufbau wurde dieser Entwurf in drei Lesungen den Kirchenleitungen zur Stellungnahme

vorgelegt. Schriftliche Änderungswünsche und Ergänzungen wurden jeweils für den nächsten Entwurf von der Steuerungsgruppe eingearbeitet und parallel dazu weiteren Personen zum kritischen Gegenlesen zugeleitet.

In diesem Verständigungsprozess wurde klar, wie das „Sozialwort“ zu verstehen und demnach zu konzipieren sei: nicht als Grundlagenstudie zu sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Fragen, vielmehr als Kompass, um die Richtung einer menschengerechten Entwicklung der Gesellschaft anzuzeigen, ohne im Einzelnen Maßnahmen als die einzig richtigen darzustellen. Gesellschaftliche Entwicklungen sollten in ihrer Ambivalenz aufgezeigt und dadurch ein kritisches Unterscheiden angeregt werden.

Das Grundlagenkapitel „Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung“ zeigt, dass den Kirchen von der Mitte des Glaubens her die soziale Verantwortung zuwächst, in Wort und durch die Tat christliche Überzeugungen in die Gestaltung der Gesellschaft einzubringen. Im Mittelpunkt stehen daher die Menschenwürde aller und die Verantwortung für die Schöpfung. Schlüsselworte sind Beteiligung, Verantwortung, sozialer Zusammenhalt.

Das erste Kapitel widmet sich dem Thema „Bildung“. Inmitten einer hochkomplexen und unübersichtlichen Gesellschaft geht es um Orientierung als Voraussetzung für verantwortliche Beteiligung am Gesellschaftsprozess. In engem Zusammenhang damit steht das Kapitel „Medien“, da diese das Bild von gesellschaftlicher Wirklichkeit bestimmen.

Die Kapitel „Lebensverbindungen“ und „Lebensräume“ verweisen auf Beziehungsfähigkeit und tragfähige Beziehungen als Grundvoraussetzung für ein Leben in Gemeinschaft und auf das Zusammenleben

in den jeweiligen Lebensräumen als eine Gestaltungsaufgabe. Eine besondere Herausforderung bildet dabei die Einigung Europas.

Das Kapitel „Arbeit-Wirtschaft-Soziale Sicherheit“ sucht die Zusammenhänge zwischen Arbeit und Wirtschaft in ihren vielfältigen Formen im Blick auf das Ziel eines guten Lebens für alle zu reflektieren. Das „Sozialwort“ entwickelt eine positive Vision einer Gesellschaft, in der allen Menschen die entsprechenden Teilhabechancen offen stehen, eines (Sozial)Staates, dem eine solidarische Finanzierung durch Abgaben und Steuern die Erfüllung seiner Aufgaben ermöglicht.

Die Kapitel „Frieden in Gerechtigkeit“, „Gerechtigkeit weltweit“ und „Zukunftsfähigkeit: Verantwortung in der Schöpfung“ greifen die zentralen Anliegen der Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und Graz (1997) auf und weiten den Blick auf globale Bezüge und längerfristige Entwicklungen.

Um deutlich zu machen, dass sich die Kirchen in ihrer gemeinsamen sozialen Verantwortung dem Wort Gottes verpflichtet wissen, sind jedem Kapitel des „Sozialworts“ Schriftworte aus dem Alten und Neuen Testament vorangestellt. Eine Auslegung dieser Texte kann gleichfalls die für Christinnen und Christen spezifischen Zugänge zu gesellschaftlichen Fragen erschließen.

5. Unterschiede und Grenzen respektieren

Wie die Suche nach dem Verbindenden und Gemeinsamen entscheidend für die Ökumene ist, so auch die Wahrnehmung von Unterschieden und das Achten von Grenzen in der Übereinkunft.

Gerade um zu vermeiden, dass Formulierungen inhaltsleer werden, weil nur

der „kleinste gemeinsame Nenner“ gesucht wird, galt es in der Erstellung der Textentwürfe Unterschiede wahrzunehmen und zu benennen.

Der Umgang mit kontroversen Fragen war dabei auch Gegenstand persönlicher Gespräche zwischen Vertretern der Kirchenleitungen und Mitgliedern der Steuerungsgruppe. So konnten Formulierungen gefunden werden, die zum Ausdruck brachten, worin Übereinkunft bestand und wo Unterschiede benannt werden mussten. Beispielsweise wurden im Kapitel „Lebensverbindungen“ (Nr. 74) bei Abtreibung und Reproduktionsmedizin die unterschiedlichen Positionen der Kirchen angesprochen und zugleich benannt, worin sich die Kirchen einig sind; im Kapitel „Frieden in Gerechtigkeit“ (Nr. 243) werden die Positionen einer Option für Gewaltfreiheit und der Notwehr mit verhältnismäßiger Gegengewalt gegenübergestellt und vom Evangelium her angefragt.

Dieses Benennen ließ Respekt und Achtung vor der Meinung der anderen spürbar werden und förderte darin die Einheit in der Verschiedenheit. Schritt für Schritt konnte so das Sozialwort als Text Gestalt gewinnen, der schließlich die Zustimmung aller Kirchenleitungen fand.

Am Vorabend des Reformationsfestes, dem 30. Oktober 2003, unterzeichneten die Vertreter der 14 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in Österreich in den Räumen des Griechisch-orthodoxen Metropoliten in alphabetischer Reihenfolge das ökumenische Sozialwort. Am 27. November wurde der Text zusammen mit exemplarischen sozialen Initiativen in der Evangelischen Akademie und am 1. Adventsonntag, dem 30. November 2003, in einer ökumenischen Vesper im Wiener Stephansdom präsentiert.

Mit Präsentationsveranstaltungen in den Landeshauptstädten wurde das „Sozialwort“ von den verschiedenen Kirchen

gemeinsam vorgestellt und auf soziale Initiativen und Einrichtungen der Kirchen hingewiesen, die einzelne Anliegen des Sozialworts in die Praxis umsetzen.

6. Eigenverantwortlich und vernetzt handeln

In Wahrung des Selbstverständnisses und der Eigenverantwortung der einzelnen Kirchen in der Ökumene werden Handlungsempfehlungen als Einladungen zur Selbstverpflichtung verstanden. Zugleich ist bei verschiedenen Projekten ein vernetztes und kooperatives Vorgehen angezielt, um vor allem durch ein gemeinsames Handeln ein glaubwürdiges Zeugnis zu geben.

Entsprechend der Absicht, mit dem „Sozialwort“ einen Impulstext für soziales Handeln vorzulegen, bieten die einzelnen Kapitel mit den Abschnitten „Aufgaben für die Kirchen“ und „Aufgaben für die Gesellschaft“ jeweils Anknüpfungspunkte und Empfehlungen für konkrete Initiativen zur Umsetzung der in den Kapiteln formulierten Überzeugungen und Anliegen.

So verweisen beispielsweise die Kirchen in den Fragen von „Arbeit-Wirtschaft-Soziale Sicherheit“ auf die Kampagne für „Gute Arbeit“ (Nr. 177), auf ethische Geld- und Vermögensanlage (Nr. 202) oder auf die Unternehmensinitiative von „Corporate Social Responsibility“ (Nr. 207). Im Anliegen von „Gerechtigkeit weltweit“ treten die Kirchen mit der Kampagne „0,7%“ (Nr. 279) für die Einhaltung der Vereinbarung über die Zahlung der anteiligen Mittel des Brutto-Sozialprodukts zugunsten der Entwicklungszusammenarbeit ein.

Die Grundkonzeption ist dabei „Selbstverpflichtung“. Die genannten „Aufgaben“ werden als Einladungen an einzelne Christinnen und Christen, an kirchliche Gruppen und Einrichtungen wie an Kirchenlei-

tungen verstanden, in Eigenverantwortung einzelne Anliegen des „Sozialworts“ aufzugreifen und sich auf eine entsprechende Praxis zu verpflichten.

Weiterführende Literatur:

Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich (Hg.), Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003.

– Der Text des Sozialwortes. Aktuelles zum Projekt wie Initiativen und Veranstaltungen: www.sozialwort.at;

Ingeborg Gabriell/Alexandros K. Papaderos/Ulrich Körtner (Hg.), Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.

– Darstellung der orthodoxen, evangelischen und katholischen Sozialtheorie nach Übereinstimmungen und Differenzen als Basis für den ethischen Dialog;

Andreas Schermann, Paul Schroffner, Projekt Ökumenisches Sozialwort – Soziallehre von unten?, in: ThPQ 149 (2001), 257–266.

Mit der Aufbereitung einer Vielfalt von Möglichkeiten des Engagements in den jeweiligen Problemfeldern sollte der Blick auch auf mögliche Beiträge anderer und die Vernetzung mit ihnen gelenkt werden. Dadurch kann das eigene begrenzte Tun bestärkt werden und da und dort neue Anregungen erhalten.

Die Präsentation des „Sozialworts“ auf Diözesan-, Dekanats- oder Gemeinde-Ebene wollte die Möglichkeiten bieten, solche Vorhaben einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen.

7. Über Konsequenzen Rechenschaft ablegen

Wie verbindlich Aussagen der Kirchen genommen werden, zeigt sich an ihrer Pra-

xis. Sie ist auch entscheidendes Kriterium für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Stellungnahmen.

Damit die Handlungsempfehlungen des „Sozialwortes“ durch Selbstverpflichtung Verbindlichkeit erhalten, wurde mit der öffentlichen Präsentation des „Sozialwortes“ für ein Jahr danach eine erste Bilanz angekündigt. So startete mit einer gemeinsamen ökumenischen Veranstaltung am 19. November 2004 in Wien ein Evaluationsprozess.

Zum einen wurde überprüft, wie das Erscheinen des „Sozialwortes“ in der Öffentlichkeit und den Medien aufgegriffen wurde. Zum andern sollte auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens, in Gruppen, Gemeinden und Einrichtungen, auf regionaler oder diözesaner Ebene ausgewertet werden, wie die Anliegen des „Sozialwortes“ durch zahlreiche Initiativen in die Praxis umgesetzt wurden und welche Konsequenzen sich daraus für die Weiterarbeit ergeben. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der gemeinsamen Beteiligung der Kirchen am Österreich-Konvent zur Ausarbeitung einer neuen Verfassung zu. Die Ergebnisse dieser Auswertung sollten am 2. Jahrestag des Erscheinens der „Sozialwortes“ präsentiert werden.

Das Sozialwort als Impuls für weitere Projekte

Als Ergebnis eines mehrjährigen Dialogprozesses ist das „Sozialwort“ ein Impuls

für ein dialogisch-kooperatives Aufgreifen gesellschaftlicher Herausforderungen durch die Kirchen. Die Erfahrungen mit der gewählten Vorgangsweise ermutigen dazu, immer wieder solche Projekte zu unternehmen, um die schon erreichte Gemeinsamkeit zu bekräftigen und die Kultur des ökumenischen Dialogs weiterzuentwickeln. Die Reflexion des Projekts „Sozialwort“ lässt aber auch deutlich werden, dass solche Projekte nur dann gelingen, wenn der gegenseitige Respekt zwischen den Kirchen und die entschiedene Suche nach Einheit als zentrale Anliegen der Ökumene in jedem Schritt ernst genommen werden.

Der Autor: *Alois Riedlsperger SJ, Mitarbeiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs (mit den Arbeitsschwerpunkten Sozialethik, politische Erwachsenenbildung und Organisationsentwicklung in religiösen Gemeinschaften); Koordinator des Projekts „Sozialwort“. Publikationen: Ehrenfried Natter/Alois Riedlsperger (Hg.), Zweidrittelgesellschaft. Spalten, splitteln – oder solidarisieren? Wien–Zürich 1988; Alois Riedlsperger, Der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs 1990. Anliegen – Erfahrungen – Anfragen, in: Andreas Khol u.a. (Hg.), Österreichisches Jahrbuch für Politik 1990, Wien 1991, 41–59; Emmerich Tálos/Alois Riedlsperger (Hg.), ZEITGERECHT. 100 Jahre katholische Soziallehre, Steyr 1991.*

Maria Widl

Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen

Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten

♦ Während der ökumenische Dialog ins Stottern geraten ist, begegnet ein Großteil der Kirchenmitglieder katholischer- wie evangelischerseits den scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten in diesem Prozess mit völligem Unverständnis. Sie sehen die spezifischen Schwierigkeiten als Probleme einiger theologischer Spezialisten und kirchlicher Machthaber. Die Autorin, Praktische Theologin an der Universität Erfurt, verortet dieses Phänomen im Kontext der postmodernen Auswahl-Religiosität. Sie kommt zu dem Schluss, dass in den Bereichen, die heutiger Volksreligiosität wichtig sind – prophetische Gesellschaftspolitik und spirituelle Alltagskultur –, die Kirchen bereits als untrennbar einig erfahren werden. (Redaktion)

Der ökumenische Dialog lebt aus dem Geist des Konzils und zielt auf die Einheit aller christlichen Konfessionen. Seine spezifischen Schwierigkeiten sind theologischer wie kirchenpolitischer Art. Die gelebte Ökumene scheint diese Probleme vielfach überholt zu haben: Die Anhänger auf katholischer wie lutherischer Seite begegnen ihnen jedenfalls großteils mit völligem Unverständnis. Aus ihrer Sicht handelt es sich um Spezialistenprobleme, die das Volk Gottes nicht tangieren.

Angesichts postmoderner Strömungen verschärft sich der Sachverhalt: Was mancherorts als „Patchwork-Religiosität“, andernorts als „Esoterik“¹ qualifiziert wird, bleibt von den Fragen der Ökumene völlig unberührt. Im Gegenteil wird eher die Ansicht vertreten, alle Religionen seien im Wesentlichen gleichwertig, wenn auch bei weitem nicht von derselben Kultiviertheit

in spiritueller Hinsicht. Genau dieser wesentliche Zug des spirituellen Tiefgangs würde aber durch die „theologischen Spitzfindigkeiten“ des ökumenischen Dialogs nicht erreicht. „Die Kirchen versuchen ihre Macht und ihren Einfluss durch bürokratische Dialogprozesse zu sichern und übersehen dabei, dass sich das spirituelle Leben längst anderswo ereignet“, ist eine weit verbreitete Ansicht.

Im Folgenden soll – wegen der nötigen Kürze in wenigen Strichen – gezeigt werden:

1. dass die heutige neue Religiosität nicht der Beliebigkeit eines „Patchworks“, sondern der Logik einer postmodernen Volksfrömmigkeit entspricht;
2. welchen Gesetzmäßigkeiten diese gehorcht und welche Erwartungen an Religion sich in ihr realisieren; schließlich

¹ Vgl. Maria Widl, Esoterik, in: Handbuch Religion und Populäre Kultur, hg.v. Kristian Fechtner/Gotthard Fermor/Uta Pohl-Patalong/Harald Schroeter-Wittke, Stuttgart 2005.

3. welche Herausforderungen sich daraus für die Ökumene ergeben.

1. Die Postmoderne – ein Rahmenkonzept der neuen Religiosität

Die Postmoderne als gesellschaftliches Phänomen setzt dort ein, wo der moderne Fortschrittsmythos bricht. Dies beginnt bei der Grünbewegung der 1970er Jahre und reicht politisch zu den heutigen Globalisierungsgegnern und den NGOs. Von der Sache her ist das gesellschaftliche, kirchliche und religiöse Setting an die philosophische Postmoderne-Debatte hochgradig anchlussfähig – was den Begriff rechtfertigt –, wenn auch in der speziellen Begrifflichkeit verschieden.²

Typisch für die Postmoderne in der Perspektive religiöser Fragen ist:

- der Abschied von der Säkularität und dem methodischen Atheismus der Moderne: die Postmoderne ist hochgradig religionsinteressiert und religionsproduktiv (bis hinein in die globalisierten Märkte, die sich selbst zu einer Religion des Geldes und des Profits ohne Verantwortung und Reue stilisieren und eine Spaßgesellschaft propagieren);
- eine gesteigerte Individualität, die sich keiner Ideologie oder Doktrin unterwirft und sich jeder Autorität und Sozialkontrolle (auch der kirchlichen) entzieht;
- eine zur Heterogenität gesteigerte Pluralität: Vielfalt wird nicht mehr nur als bunt, sondern auch als anstößig erfahren. Nach der modernen Ausdifferen-

zierung der Gesellschaft in spezialisierte Subbereiche (in der die Kirchen für das Religiöse zuständig waren), kommt es zu einem Paradigmenpluralismus: Die Kirchen verlieren das Monopol auf Religion und finden sich in die Konkurrenz der Hoffnungen gestellt. Zugleich stehen sie vor der Herausforderung, das Christliche wieder als einen umfassenden Lebensstil auszugestalten;

- ein Rückgriff auf Altes nach dem Maßstab seiner Verwendbarkeit in neuen Zusammenhängen: die Postmoderne hält viel von alten Weisheitstraditionen und religiösen Symbolen. Sie fragt aber danach, was sie für heute und für die je einzelnen und ihren Lebensentwurf bedeuten und einbringen. Relevanz wird zum Kriterium: „Was gibt mir das?“

Innerhalb dieses Rahmens entwickelt nun postmoderne Religiosität ihre eigenen Spielregeln. Diese orientieren sich an vier Schlüsselwörtern, die gleichsam das Koordinatensystem dafür abgeben.³

Bewusstseinswandel / Paradigmenwechsel

Die Moderne ist an einen Punkt gekommen, wo sie nicht mehr so weitermachen darf wie bisher. Der Fortschritt stößt an Grenzen, weil die Erde nur begrenzte Ressourcen zur Verfügung hat und nur beschränkt mit Schadstoffen belastbar ist. Inzwischen stellt sich zudem heraus, dass die Moderne heute in vielen Fragen gar kein Fortschritt mehr ist. Vielmehr hat sie eine Phase erreicht, wo sie sich als gigantisches

² Vgl. *Maria Widl*, *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48)*, Stuttgart 2000.

³ Vgl. *Maria Widl*, *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt a.M. 1994.

Ausbeutungssystem entpuppt: Sie verdankt ihre Erfolge immer weniger kluger Innovation und immer mehr der bedingungslosen Ausnutzung und Zerstörung aller menschlichen, sozialen und ökologischen Ressourcen. Wo der Mensch sich an die Stelle Gottes setzt – und das steht in der Logik des modernen methodischen Atheismus – zeigt sich, dass der Mensch dem Menschen nicht den Himmel, sondern zunehmend die Hölle auf Erden bereitet. Daraus schließen postmoderne Menschen, dass es nicht mehr so weitergehen darf wie bisher. Es braucht einen fundamentalen Bewusstseinswandel, einen Paradigmenwechsel. Dieser muss in Richtung einer neuen Ganzheitlichkeit und einer neuen Spiritualität gehen.

Ganzheitlichkeit / LILA-Prinzip

Die Logik der Moderne mit ihrer kritischen Rationalität hat zu Spezialistentum und Detaildenken geführt, und ihre Erfolge sind groß und unhintergebar. Dabei haben wir uns aber daran gewöhnt, alles aus seinen Einzelbestandteilen erklären zu wollen. Das ist die Logik des technisch Hergestellten, des Maschinellen, des Künstlichen, der toten Materie. In der Logik des Lebens läuft es genau umgekehrt: die Bestandteile erklären sich aus dem, was sie zum Ganzen beitragen. Das geniale Zusammenspiel aller Komponenten ergibt das Wunder des Lebens; der einzelne Baustein ist zwar unverzichtbar, aber für sich gesehen ein Nichts.

Das gilt für die Erde als Ganze, die einen lebendigen Organismus darstellt, dessen Subsysteme vielfach ineinander

verzahnt sind (Gaia-Theorem). Das gilt für den menschlichen Organismus, dessen gesundheitliche Probleme nicht technische oder chemische, sondern Anpassungs- und Steuerungsprobleme seien. Daher sei die moderne Medizin zwar aufgrund ihrer Erfolge in der Chirurgie und der Notfallhilfe bewundernswert und unverzichtbar. In allen anderen gesundheitlichen Fragen sei aber die Komplementärmedizin (Homöopathie, auf der chinesischen Tradition der Energieströme aufbauende Therapien) bei weitem vorzuziehen. Grundsätzlich sei in allen Belangen das Denken in Regelkreisläufen und Systemzusammenhängen voranzutreiben, statt bei der einfachen und primitiven modernen Logik des Detailforschens zu bleiben.

Dabei zeigt sich im Blick auf den Menschen wie auf die ganze Schöpfung, dass das Lebendige aus vier Dimensionen besteht: der stofflichen, der seelischen, der geistigen und der spirituellen. In ihrem Zueinander ist jede unverzichtbar; die höheren Dimensionen sind aber die weitaus bedeutsameren, und das Augenmerk ist daher auf sie zu legen. Besonders der Spiritualität ist ganz neue Beachtung zu schenken. Wer zu einem solchen neuen Denken und Bewusstsein vorstößt, stellt fest, dass die Moderne mit ihrer Sachzwangrhetorik insgeheim zu einer Ideologie geworden ist. Es braucht eine neue postmoderne Logik, um Alternativen zu sehen. Sie wird in der ganzheitlich orientierten Wissenschaft, in der Ökobewegung und in der neuen Esoterik häufig mit den „LILA-Prinzipien“ symbolisiert. LILA bezieht sich dabei mnemotechnisch auf die Anfangsbuchstaben der vier maßgeblichen Stichworte:⁴

⁴ Vgl. Maria Widl, Ganzheitlichkeit, in: Harald Baer u.a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, Freiburg 2005, 420–424.

- *Lebendigkeit*: an die Stelle eines primär mechanistisch-industriellen Denkens und Handelns in allen Bereichen muss die Logik des Lebendigen treten;
- *Immaterielles*: an die Stelle des Materiellen als Maß aller Vorgänge muss die Bevorzugung immaterieller und spiritueller Werte und ihrer kraftvollen Eigendynamik treten;
- *Langzeitfolgen*: an die Stelle kurzfristiger, punktueller Lösungen und Erfolge muss das Denken in Systemzusammenhängen (Schöpfungslogik) mit langfristigen Zielen treten;
- *Alternativen*: An die Stelle von kritischer Depressivität und achselzuckender Sachzwangrhetorik muss die Freiheit treten, (christliche) Alternativen neu ins Spiel zu bringen.

Netzwerk

Dem systemisch-ganzheitlichen Ansatz entspricht der Netzwerk-Gedanke. Postmoderne Menschen orientieren sich nicht an Hierarchien und akzeptieren Autorität nur dort, wo sie kompetent, sachlich angemessen und authentisch ist. Postmoderne Menschen halten auch wenig von der modernen Sozialform der Dialog- und Verhandlungsfamilie, zu der dazugehört, wer sich umfassend an der gemeinsamen Gesprächs- und Konfliktkultur beteiligt. Sie empfinden das als mühsam, oft verletzend und letztlich wenig hilfreich: Am Ende steht bestenfalls ein Kompromiss, der keinen bewegt, den keiner wollte und den daher auch niemand engagiert vertritt und betreibt.

Postmoderne Menschen bevorzugen daher das Netzwerk. Es besteht aus kleinen, in sich homogenen Knoten, in denen man harmonisch miteinander umgehen kann, weil man „auf derselben Wellenlän-

ge“ ist, sich gleichsam ohne Missverständnisse und Konfliktpotenzial in den meisten Fragen „blind versteht“. Diese Knoten genügen sich nicht selbst, sondern vernetzen sich mit anderen, sofern dies durch eine gemeinsame Notwendigkeit bedingt ist. Diese Vernetzung ist in sich weich: ohne ideologische Grundsatzdebatten, ohne dauerhafte Verbindlichkeiten; sondern anlassgerecht und in der Sache verbindlich. Jede Gemeinschaftsform braucht Dialogkultur; postmodern ist sie pragmatisch und zielt nicht auf den Austausch emotionaler Befindlichkeiten, sondern auf die Lösung gemeinsamer Anliegen. Darin können auch hierarchische Aspekte hilfreich sein, wenn es um schnelle und konsequente Umsetzungen geht; oder, wenn eine Erfahrene einen Übenden in dem anleitet, was sie sich durch eigene Einsicht bereits ganzheitlich erschlossen hat.

Spiritualität

Der Bezug zum Geistlichen, zur göttlichen Energie, zum Lichtpotenzial der Schöpfung spielt in der postmodernen Logik eine zentrale Rolle. Unter „Spiritualität“ wird dabei die dauerhafte Bezogenheit des Menschen auf das Göttliche und das Leben aus dessen Kraft verstanden. Das ist eine deutliche Abkehr von einer modernen Haltung, die ganz auf den Menschen und seine eigene Einsicht und Macht vertraut. Spiritualität ist aber auch nicht einfach im Sinn der Kirche zu begreifen, sondern in aller Regel synkretistisch und ekklektizistisch. Der Reinkarnationsgedanke spielt dabei eine wesentliche Rolle. Das Gottesbild ist nicht anthropomorph (Gott als Person), sondern physikalisch (Gott als Kraft). Die Glaubenshaltung ist nicht auf die Kirche, sondern auf den Lebensalltag bezogen. Die Lebensausrichtung ist nicht moralisch,

sondern mystisch gestaltet. Die theologische Begründungsform ist nicht philosophisch, sondern entstammt den Natur-, Human- und Sozialwissenschaften.

II. Neue Esoterik und postmoderne Volksfrömmigkeit – Charakteristik und Erwartungen an Religiosität

Dieses neue Lebensverständnis mit seiner spezifischen Spiritualität wird seit einiger Zeit bei uns als „Esoterik“ bezeichnet. Davor war dasselbe Phänomen als „New Age“ bekannt und in dubiosen Hinterhöfen und bei undurchsichtig agierenden Seminaren vertreten. Als „Esoterik“ hat es sich etabliert und ist als öffentlicher Faktor nicht mehr wegzudenken. Aus christlicher Sicht sind darin zwei Spielarten deutlich zu unterscheiden:

- eine neue Gestalt der klassischen Esoterik, wie sie seit der Antike, oft auch aus christlicher Motivation, die Geschichte der Christenheit begleitet hat, von dieser aber mit guten Gründen meist apologetisch abgelehnt wurde;⁵
- eine neue Form von postmoderner Volksfrömmigkeit, welche die vormodern-bäuerlich-kirchliche und die modern-volkskirchliche ergänzt und teilweise ablöst.⁶ Sie ist deutlich weiter (und auch in kirchlichen Kreisen namhaft) verbreitet als die elitäre Esoterik. An ihrer kritischen Rezeption entscheidet sich das Potenzial der verfassten Kirchen für eine zukünftige Volkskirche.

Erwartungshaltungen an das Religiöse

Beiden gemeinsam ist eine spezifische Erwartungshaltung und Gestalt gegenüber dem Religiösen, die zum Maßstab dafür werden, wie alte „spirituelle Weisheitstraditionen“ und heutiges Welt- und Lebenswissen in den Blick kommen und rezipiert werden.

- *Lebenshilfe zum Glücklichein:* Postmoderne Menschen gehen davon aus, dass sie ein Anrecht auf ein geglücktes Leben haben. Wer immer dazu Ratschläge anzubieten hat, die ganzheitlich und spirituell und zugleich praktikabel und Erfolg versprechend sind, ist interessant. Relevanz wird zum Wahrheitskriterium.
- *Weisheit und Orientierungswissen:* Postmoderne Menschen nähern sich der Wahrheitsfrage aus dem Blickwinkel spiritueller Ganzheitlichkeit: Alles Wissen um die Welt und den Menschen, über Ursprung, Sinn und Ziel des Lebens, über den Alltag und seine Hoffnungen soll zugleich vom Göttlichen durchdrungen, kosmologisch und eschatologisch umfasst, dem heutigen Wissensstand der modernen und alternativen Wissenschaften entsprechend und für die Alltagsgestaltung relevant und Glück bringend sein. Vom Heiligen berührt die Welt verstehen und das eigene Glück finden – das ist der Fokus.
- *Verheißung und Berufung:* Postmoderne Menschen sind auf der Suche nach jener Verheißung, welche die Welt erklärt, dem Leben Hoffnung gibt und

⁵ Vgl. Gerhard Wehr, *Esoterisches Christentum. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1995.

⁶ Vgl. Maria Widl, *Volksfrömmigkeit*, in: Harald Baer u.a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen* (s. Anm. 4), 1356–1360.

die zugleich berührt und anzieht. Sie wollen sich in sie einfügen und darin ihre Fähigkeiten so entwickeln, dass sie zugleich zu sich selbst finden, für die Gemeinschaft nützlich und wichtig sind und dem Göttlichen so begegnen, dass daraus Kraft für die Alltagsbewältigung erwächst. In der Vielfalt der Möglichkeiten und Zumutungen den „roten Faden“ des eigenen Lebens finden, der kosmisch gewoben und vom Göttlichen durchzogen ist – das ist eine postmoderne Berufungserwartung.

Gestaltformen des Religiösen

Das Religiöse ist kirchlich wie soziologisch unterschiedlich charakterisiert.⁷ Aus postmoderner Sicht sind vier Ebenen zu unterscheiden, die nochmals zu je zweien gebündelt sind:

- Weisheit, Spiritualität und Geist, Ethik, Moral und Lebensführung einerseits;
- Rituale, Brauchtum und Ästhetik, sowie Offenbarung, Mythen und Geschichte(n) andererseits.

Die ersten beiden Ebenen sind jene, in denen es um die Lebensheiligung geht. Sie machen jene Aspekte aus, die ein „gutes Leben“ im dreifachen Sinn (als Wohlbefinden, als moralisches Gutsein und als spirituelle Haltung vor dem Göttlichen) ausmachen. Diese sind es, um die sich die postmoderne Volksfrömmigkeit vor allem dreht. Die beiden anderen Ebenen sind jene, die vor allem in der Kirche verortet sind / werden. Sie sind aus postmoderner

Sicht nicht dem guten Leben, sondern den schweren Zeiten zugeordnet, in denen man Trost und Versöhnung sucht, zumindest jedoch Stärkung in großer persönlicher oder gesellschaftlicher Verunsicherung, Krise oder Umbruchssituation.

III. Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen – Herausforderungen für die Ökumene im postmodernen Kontext

Ziel dieser notgedrungen sehr verkürzten und daher stark thesenartigen Darlegungen war, postmoderne Religiosität aus der Defizienzperspektive des „Patchwork“ und der „Beliebigkeit“ zu befreien und sie in ihrer positiven Eigengesetzlichkeit zu beschreiben. Unter dieser Voraussetzung wird sie zur Herausforderung künftiger kirchlicher Praxis, auch auf dem Feld der Ökumene.

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich die postmoderne Volksfrömmigkeit vor allem für Wege einer spirituellen und zugleich humanen Lebensführung interessiert. Die jeweilige religionenspezifische kirchliche Gestalt erscheint ihr kultur- und kontextspezifisch bedingt und wenig bedeutsam. Wo und wie immer sie angeboten, vorgelebt, als verlockend erfahren wird, wird sie gern angenommen. Postmoderne Menschen kennen keine Schwellenängste, unterwerfen sich aber auch keiner institutionellen Autorität oder Doktrin. Dagegen sind das kirchliche Interesse wie der ökumenische Dialog weitgehend von genau diesen institutionellen und doktrinären Perspektiven bestimmt, die postmodernen Menschen so wenig bedeuten. Die

⁷ Vgl. Maria Widl, Megatrend Religion? Überlegungen zu einem gesellschaftlich und kirchlich angemessenen Religionsbegriff aus praktisch-theologischer Sicht, in: Regina Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002, 448–461.

Kirchen erscheinen daher aus der Sicht der Postmoderne – häufig zu deren ausdrücklichem Bedauern – als wenig relevant und damit nicht auf der Höhe der Zeit.

Es geht nun m.E. nicht darum, sich dem Zeitgeist kritiklos anzupassen oder sich ihm liebbedienend um den Hals zu werfen. Hingegen hat sich das Christentum durch seine ganze Geschichte als Inkarnationsreligion dadurch ausgezeichnet, das Evangelium inmitten der jeweiligen Kultur und nach ihren Spielregeln zur Geltung zu bringen (nicht es zu verwässern und zu verraten). Als Herausforderung für die Ökumene könnte das bedeuten:

Offensive und konsequente Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in allen Fragen des Friedens, der Moral, der Ethik und einer schöpfungstheologisch und sozial-humanen Kulturgestaltung, gegenwärtig speziell als prophetische Praxis gegen die neue „Religion des Geldes und des Profits ohne Verantwortung und Reue“, wie sie die globalisierten Märkte offensiv und rücksichtslos betreiben. Die Kirchen gehen manche dieser Wege bereits, von den Friedensoffensiven bis zum Projekt Weltethos.⁸

Offensive Zusammenarbeit der christlichen Kirchen bei der Gestaltung von Events, Projekten und Lebensstilen geistlich-spiritueller Art, wie es ansatzweise bereits in der Taizébewegung, im neuen geistlichen Liedgut, in den neuen spirituellen ökumenischen Bewegungen, aber auch in der christlichen Öko- und Eine-Welt-Bewegung geschieht. Leider sind all diese Initiativen kirchlich marginal und vom binnenkirchlichen Mainstream moderner kritischer Gemeinde- wie OrdenschristInnen skeptisch distanziert betrachtet, wenn es denn dafür überhaupt einen

Blick und ein Bewusstsein gibt. Alle Fragen einer ganzheitlich-spirituellen Alltagskultur sind überhaupt beinahe ausschließlich in der „Esoterik“ im Blick und erscheinen kirchlich nicht als glaubensrelevant: Wie wohnen, arbeiten, essen, fahren, feiern und entspannen ChristInnen anders als die AnhängerInnen der modernen globalisierten Profitreligion, weil sie spirituelle Menschen sind, also unter den Augen Gottes und im Angeld auf sein Reich und daher schon in seiner Freiheit leben?

Werden die christlichen Kirchen auf den Ebenen der prophetischen Gesellschaftspolitik und der spirituellen Alltagskultur die christlichen Kirchen als ungetrennt einig erfahren, ist aus der Sicht postmoderner Volksfrömmigkeit die Einheit der christlichen Kirchen im Wesentlichen verwirklicht. Genau auf diesen Ebenen gibt es aber auch keine unüber-

Weiterführende Literatur

Handbuch Religion und Populäre Kultur, hg.v. *Kristian Fechtner/Gotthard Fermor/Uta Pohl-Patalong/Harald Schroeter-Wittke*, Stuttgart 2005 – eine interessante, facettenreiche und oft erstaunliche Zusammenstellung von Themen, welche die postmoderne Kultur ausmachen und religiös relevant sind. Mit weiterführender Literatur zu jedem Thema.

Maria Widl, *Pastorale Weltentheologie* – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart 2000 – eine vielschichtige Auseinandersetzung mit den philosophischen wie praktisch-theologischen Implikationen der Postmoderne, entwickelt im Kontext einer befreiungstheologisch-modernen Option. Mit weiterführender Literatur.

⁸ Vgl. dazu auch den Beitrag von *Alois Riedlsperger* in diesem Heft, 14.

windlichen theologischen oder kirchenpolitischen Probleme im ökumenischen Dialog. Dass Ökumene dennoch gegenwärtig als unrealisierbar erscheint, kommt daher, dass ausgerechnet diese Bereiche nicht im Blick der Entscheidungsträger im ökumenischen Bereich liegen.

Würde in einem ersten Schritt diese beschriebene Einheit unter den christlichen Kirchen realisiert, könnte sie auf Sicht auch mit allen anderen großen und kleinen Weltreligionen angestrebt werden, zumindest mit den in der westlichen Welt rezipierten. Das Ergebnis wäre ein Netzwerk für „Gerechtigkeit, Frieden, Spiritualität und eine Kultur der Nachhaltigkeit“, für das die Religionen der Welt vorbehaltlos, engagiert und gemeinsam stehen. Die Lösung der theologischen und kirchenpolitischen Fragen, die gegenwärtig den öku-

menischen Dialog prägen, könnte dann getrost als binnenkirchliches Problem betrieben und der Hoffnung auf einen ihm günstigen Kairos überlassen bleiben.

Die Autorin: Geboren 1957 in Wien, Professorin für Pastoraltheologie, Homiletik und Religionspädagogik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt und wissenschaftliche Leiterin des Pastoraltheologischen Instituts der Pallottiner in Friedberg (Bayern). Wichtigste Publikationen: *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt a.M. 1994; *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997; *Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral. (Praktische Theologie heute 48)*, Stuttgart 2000.

Dorothea Sattler

Institutionell gebundene Freiheit

Nüchterne ökumenisch-theologische Perspektiven

◆ Ökumenischer Dialog ist wesentlich eine Auseinandersetzung mit bestimmten theologischen Lehrpositionen. Ökumenischer Dialog ist auch, dem noch einmal voraus liegend, das Gespräch zwischen Kirchen, die unterschiedlich institutionell verfasst und geworden sind. Welche Bedeutung hat dieser Aspekt für die (un-?)mögliche Annäherung der Kirchen? Dorothea Sattler, Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik in Münster, reflektiert den Begriff „Institution“ in seiner theologischen Bedeutung für die Kirchen und zeigt Fragerichtungen für eine ökumenische Ekklesiologie auf. (Redaktion)

1. Bestimmung der Fragestellung

„Kinder werden hereingetragen zur geistlos dahinleirnden Messfeier: Hoffnung, dass sie stören werden (Veni, Creator Spiritus).“¹ Die Hoffnung des Schriftstellers Peter Handke, Kinder und Jugendliche könnten Institutionen des kirchlichen Lebens unbefangener begegnen als Erwachsene und auf diese Weise ein Sinnbild der Präsenz des lebendigen Geistes Gottes im ekklesial-amtlichen Gefüge sein, findet einen zustimmenden Widerhall im Vorwort der Dissertation von Medard Kehl², die bis heute im römisch-katholischen Raum als Standardwerk zur Frage des institutionellen Charakters der Kirche gilt. Ihr Verfasser dankt den vielen Jungen und Mädchen, die er während seiner Promoti-

onszeit pastoral begleitete, „für die schöne Erfahrung, (...) dass nämlich die Kirche als Institution – trotz aller Unkenrufe – genügend Raum für charismatische Freiheit und Freude bietet.“³ Die in der Literatur häufig besprochenen Wortpaare Charisma und Institution oder Geist und Institution verweisen in einem ersten Vorverständnis auf die Spannung zwischen Neuerungs willen und Beharrlichkeit, Veränderung und Tradition, Spontaneität und Ordnung sowie Wandel und Dauer.

Die Feiern von Abendmahl und Eucharistie werden von evangelischen wie auch römisch-katholischen Autoren als Beispiel für Institutionen des kirchlichen Lebens genannt.⁴ In dieser konfessionenverbindenden Neigung spiegelt sich die Tendenz, den theologischen Begriff der *institutio*

¹ Peter Handke, *Phantasien der Wiederholung*, Frankfurt 1983, 73.

² Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie*, Frankfurt 1976, ²1978.

³ Ebd., Vorwort, o.S.

⁴ Vgl. Trutz Rendtorff, *Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte. Ein Diskussionsbeitrag*, in: Helmut Schelsky (Hg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1970, 141–153, bes. 144–153.

(Einsetzung, Gründung oder Stiftung) bei der Behandlung der Thematik im Blick zu behalten: Lässt sich auf der Grundlage der biblischen Schriften eine Auskunft über die von Gott selbst gewünschte institutionelle Gestalt der sich zu ihm bekennenden Glaubensgemeinschaft geben? Ungezählte Studien sind in der Theologiegeschichte dieser Fragestellung gewidmet worden.⁵ Sie konzentrieren sich – angesichts der im 16. Jahrhundert sich einstellenden kontrovers-theologischen Relevanz der Thematik naheliegend – auf sakramententheologische und vor allem amts theologische Überlegungen. In diesem Kontext sind insbesondere die Fragen, ob allein eine episkopale Ordnung der Kirche dem göttlichen Willen für seine Kirche entspreche⁶ und ob die nachneutestamentlichen Entwicklungen in der Ausübung des Petrusdienstes als Äußerungen eines „*ius divinum*“ zu verstehen

seien⁷, in ökumenischen Studien vielfach behandelt worden.

Die Frage, wie sich die theologische Gedankenfigur der *institutio* zu sozialwissenschaftlichen Überlegungen über den institutionellen Charakter auch der christlichen Glaubensgemeinschaft verhält, hat bisher meines Wissens in ekklesiologischen und ökumenischen Studien wenig Beachtung gefunden. Ganz einfach gefragt: War es Gott möglich, im Ursprungsgeschehen der Kirchengründung bereits an jene Gesetzmäßigkeiten zu denken, die in der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Forschung etwa unter dem Gesichtspunkt der Reformresistenz oder – positiv gesagt – der Beharrlichkeit von Institutionen im gewordenen Gefüge von gefestigten Kommunikationsformen sowie vereinbarten Aufgabenverteilungen besprochen werden? Die Abwehr erforderlicher Revisionen

⁵ Vgl. zum Verständnis der „*institutio*“ insbesondere unter sakramententheologischer Perspektive: *Dorothea Sattler/Theodor Schneider*, „Einsetzung“ der Sakramente durch Jesus Christus. Eine Zwischenbilanz im ökumenischen Gespräch, in: *Bernhard Fraling/Helmut Hoping/Juan Carlos Scannone* (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. FS Peter Hünemann, Freiburg–Basel–Wien 1994, 392–415.

⁶ Der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen befasst sich seit 2002 erneut in mehrjährigen Studienarbeiten unter Einbezug der bereits vorliegenden ökumenischen Konvergenzen mit der Thematik der apostolischen Sukzession. Von den geplanten drei Bänden zu dieser Fragestellung ist einer bereits erschienen: vgl. *Theodor Schneider/Gunther Wenz* (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Bd. I: Grundlagen und Grundfragen, Freiburg–Göttingen 2003.

⁷ Vgl. als neuere Veröffentlichungen zum ökumenischen Gespräch über den Petrusdienst: *Wolfgang Klausnitzer*, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg–Basel–Wien 2004; *Johannes Brosseder/Wilm Sanders* (Hg.), *Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie*, Frankfurt 2002; *Walter Fleischmann-Bisten* (Hg.), *Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001; *Silvia Hell/Lothar Lies* (Hg.), *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, Innsbruck–Wien 2000; *Hermann Josef Pottmeyer*, *Die Rolle des Papstamts im Dritten Jahrtausend*, Freiburg–Basel–Wien 1999; *Peter Hünemann* (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997; *Johann-Adam-Möhler-Institut* (Hg.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster 1996; *John R. Quinn*, *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, New York 1996; *ders.*, *Die Reform des Papsttums*, Freiburg–Basel–Wien 2001; *Michael J. Buckley*, *Papal Primacy and the Episcopate. Towards a Relational Understanding*, New York 1998.

ist trotz der Einsicht in die Notwendigkeit von Einsparungen in komplexen Systemen oft nachhaltig wirksam. Erscheinen die Kirchen als solche Sozialgebilde überhaupt ökumenefähig, wenn die institutionelle Außenseite aller Kirchen stärker in die Überlegungen einbezogen wird? Sind nicht inzwischen etwa alle evangelischen Landeskirchen in Deutschland und weltweit in einer durch einen langen geschichtlichen Prozess hindurch gewordenen Gestalt institutionell soweit gebunden, dass allein schon die inner-evangelischen Überlegungen zu einer Neuorganisation der Träger des reformatorischen Gedankenguts bereits unüberwindlich erscheinende Krisen auslöst?⁸

Angesichts der Weite der an mich herangetragenen Bitte, im vorliegenden Themenheft die ökumenische Bedeutung des (auch) institutionellen Wesens der Kirchen zu bedenken⁹, kann ich im gesetzten Rahmen nicht näher auf einzelne der genannten Fragestellungen eingehen. Ich beleuchte statt dessen kurz den mir einsichtigen ökumenisch-theologischen Kontext der hier aufgenommenen Aspekte (Abschnitt 2), erinnere an konfessions-spezifische Eigenarten in der Rezeption sozialwissenschaftlicher Studien zum Institutionenverständnis (Abschnitt 3), stelle vor dem Hintergrund anderer Aufnahmen des Institutionenbegriffs in der römisch-katholischen Ekklesiologie die Gedanken von Karl Rahner zum Thema „Institution und Freiheit“ vor (Abschnitt 4) und bedenke abschließend die ökumenischen Implikationen dieses ausgewählten Beitrags

zum Kirchenverständnis (Abschnitt 5). Bei all dem bin ich mir bewusst, dass das anstehende Gespräch zwischen neueren sozialwissenschaftlichen Theorien zur Analyse von Handlungsformen in gesellschaftlichen Systemen und einer ökumenisch orientierten Ekklesiologie sowie Anthropologie in diesem Beitrag von mir nicht umfassend geleistet werden kann. Ich bewege mich in mir eher vertrautem Gebiet und wünsche dennoch sehr, wissenschaftliche Studien über die eigentümlichen Beharrungstendenzen in sozialen Systemen möchten angesichts der gegenwärtigen ökumenischen Situation erarbeitet und veröffentlicht werden. Sie wären ein wichtiger Beitrag zur Sammlung von Realitätsgewinn in der ökumenischen Forschung heute.

2. Kontexte der Themenstellung in der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation

Neben Detailfragen hinsichtlich des von Gott selbst möglicherweise intendierten amtlichen Gefüges der Kirche wird in ökumenischen Dialogen in jüngerer Zeit insbesondere im Kontext der lutherisch - römisch-katholischen Gespräche über die Rechtfertigungslehre eine Reflexion darüber angestrengt, wie das Verhältnis zwischen der stets neu zu verkündigenden Botschaft des Evangeliums und den geschichtlich gewordenen, gefestigten Strukturen in der Institution Kirche zu denken sei. Gemeinsam lehren die Konfessionen den kriteriologischen Vorrang der Christologie und Soteriologie in der Ekklesio-

⁸ Vgl. als Einblick in die entsprechenden Diskussionen: Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge aus der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) = Texte aus der VELKD 111/2002.

⁹ In der mir vertrauten ökumenischen Literatur wird diesem Aspekt in der Regel wenig Beachtung geschenkt. Anders handelt *Christian Duquoc*, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985.

logie.¹⁰ Immer ist der Gehalt des Evangeliums die bestimmende Kraft in der Suche nach der ihm angemessenen Gestalt der Kirche. Zugleich besteht eine ökumenische Konvergenz in der Überzeugung der Zusammengehörigkeit von Evangelium und Kirche. Unter der Überschrift „Die institutionelle Kontinuität der Kirche“ fasst die evangelisch-lutherische/römisch-katholische Studie „Kirche und Rechtfertigung“ den gemeinsamen Standort so zusammen: „Schafft Gott durch das externe Evangelium die Kirche als eine geschichtliche Gemeinschaft von kontinuierlichem Bestand, so entspricht es diesem kirchestiftenden Handeln Gottes, wenn er zugleich strukturelle und institutionelle Gegebenheiten setzt, die der Kontinuität dieser Gemeinschaft dienen und sie zum Ausdruck bringen und die darum selbst kontinuierlichen Bestand haben. Die Stiftung der Kirche,

d.h. ihre Gründung im Christusgeschehen, und die Setzung solcher strukturellen und institutionellen Gegebenheiten sind darum unlöslich miteinander verbunden.“¹¹ Dieses gewichtige Dokument im ökumenischen Gespräch spricht sich für eine Wertschätzung der „institutionellen und strukturellen Elemente kirchlicher Kontinuität“¹² aus, allerdings gilt: „Ihre Tauglichkeit als Zeichen und Mittel der Kontinuität der Kirche ist eingeschränkt und in Frage gestellt, wenn und solange ihre Bezogenheit auf und ihre Transparenz für dieses Evangelium geschmälert oder verdeckt wird.“¹³

Die Frage, welche Konfessionsgemeinschaft (allein) beanspruchen kann, Kirche „im eigentlichen Sinn“ zu sein, ist nach der Veröffentlichung der Erklärung der Glaubenskongregation mit dem Titel „Dominus Iesus“¹⁴ vielfach aufgegriffen worden.¹⁵ In

¹⁰ In der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 heißt es: „(17) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, dass wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neu schaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können. (18) Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.“ (Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbunds und der Katholischen Kirche, in: *Harding Meyer* u.a. [Hg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3: 1990–2001, Frankfurt/Paderborn 2003, 419–441, hier 424, Nr. 17–18). Vgl. zur ökumenischen Rezeption dieser Passage: *Dorothea Sattler*, „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren...“. Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* 52 (1998), 95–114.

¹¹ Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 3 (s. Anm. 10), 317–419, hier 376 (Nr. 177).

¹² Ebd., 377 (Nr. 180).

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148, Bonn 2000.

¹⁵ Vgl. aus der Vielzahl der Veröffentlichungen: *Michael J. Rainer* (Hg.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen,

diesem Zusammenhang ist auch detailliert erörtert worden, wie die Differenz zwischen dem von der römisch-katholischen Kirche beanspruchten Faktum, die institutionellen Merkmale kirchlicher Existenz vollständig bewahrt zu haben, und der Tatsache bestehender Mängel, unter denen die Verwirklichung ihrer vollen Katholizität aus Sicht des 2. Vatikanischen Konzils leidet, aus ökumenischer Sicht zu deuten ist.¹⁶ Das Konzil lehrt diesbezüglich:

„Obgleich ... die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird. Deshalb müssen alle Katholiken zur christlichen Vollkommenheit streben und,

ihrer jeweiligen Stellung entsprechend, bemüht sein, daß die Kirche, die die Niedrigkeit und das Todesleiden Christi an ihrem Leibe trägt, von Tag zu Tag geläutert und erneuert werde, bis Christus sie sich der-einst glorreich darstellt, ohne Makel und Runzeln. ... Aber gerade die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind: Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen.“¹⁷

Der anhaltende Disput im römisch-katholischen Gesprächsraum und im ökumenischen Dialog über eine angemessene Interpretation des „subsistit“ in der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, in *Lumen Gentium* 8¹⁸, hält die

Münster 2001; Uwe Rieske-Braun (Hg.), *Konsensdruck ohne Perspektiven? Der ökumenische Weg nach „Dominus Iesus“*, Leipzig 2001; Helmut Hoping (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus Iesus“, Münster 2000.

¹⁶ Vgl. Medard Kehl, Die eine Kirche und die vielen Kirchen, in: *Stimmen der Zeit* 126 (2001) 3–16, hier 11: „Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die ‚volle‘ Verwirklichung der Kirche Jesu Christi ‚nur‘ in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die ‚Vollständigkeit‘ der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils. Und diese Vollständigkeit ist nach Auffassung des Konzils und der gesamten katholischen Theologie so nur in der katholischen Kirche gegeben, was sich ja auch schon rein historisch nicht leugnen läßt“. Die Differenz zwischen der Vollständigkeit der institutionellen Gestalt der römisch-katholischen Kirche und der Mangelhaftigkeit ihrer existenziellen Integrität bespricht auch Walter Kasper: „Solange die größere Einheit noch nicht Wirklichkeit ist, kann auch die katholische Kirche die ihr eigene Fülle konkret lebensmäßig nicht verwirklichen (UR 4); zwischen ihr und den getrennten Kirchen und Gemeinschaften besteht deshalb das Verhältnis eines gegenseitigen Gebens und Empfangens“ (Walter Kasper, Art. „Kirche. III. Systematisch-theologisch“, in: *LThK*³, Bd. 5 (1996), 1465–1474, hier 1469).

¹⁷ 2. Vatikanisches Konzil, Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio“, Nr. 4.

¹⁸ Der lateinische Wortlaut ist: „Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata, li-

Frage wach, welche Gewichtung die personal vermittelte Zeugniskraft des Evangeliums, die auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche wahrzunehmen ist, in einer zukünftigen ökumenischen Ekklesio-logie beanspruchen kann oder gar muss.¹⁹ Ist die äußere Integrität einer Institution bedeutsamer als ihre innere Übereinstimmung mit dem Evangelium? Niemand wird diese Frage wohl leichtfertig bejahen oder verneinen wollen.

Die Frage nach dem institutionellen Charakter der Kirche wird in ökumenisch-theologischen Beiträgen aus jüngerer Zeit, wie gesehen, eher unter amtstheologischer Perspektive betrachtet. Damit fällt eine Vorentscheidung, die zumindest aus Sicht des reformatorischen Rezeptionsraums des Institutionenbegriffs einer kritischen Prüfung bedarf.

3. Konfessionsspezifische Rezeption des Institutionenbegriffs

Auch sachkundige Interpreten der Rede von einer „Institution“ stehen vor der Schwierigkeit, dass „sich der Begriff einer genauen Definition [entzieht]“²⁰. In neueren Einführungen in sozialwissenschaftliche Terminologien ist es üblich, andere Begriffe zu dem der Institution

hinzuzunehmen, um Zusammenhänge herstellen und Abgrenzungen vornehmen zu können. Vorrangig geschieht dies hinsichtlich des Begriffspaares Institution und Organisation. Demnach bezeichnet das Wort ‚Institution‘ „eine Sinneinheit von habitualisierten Formen des Handelns und der sozialen Interaktion, deren Sinn und Rechtfertigung der jeweiligen Kultur entstammen und deren dauerhafte Beachtung die umgebende Gesellschaft sichert“²¹. Die Funktionen von Institutionen sind vor allem die Gewähr von Sicherheit, Ordnung sowie Stabilität, das Angebot einer Identität in Gemeinschaft und die Entlastung von der Schwierigkeit, ständig Improvisationen oder Experimente durchleben zu müssen.²² Während Institutionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht stärker durch Traditionen und Kulturen bestimmt sind, sind Organisationen „Formen geregelter Kooperation, die sich eher in der Moderne und vor allem auf dem Boden der Rationalität entwickeln“²³. Organisationen sind demnach je nach Handlungsziel zu gestaltende Vereinbarungen zu einer Zusammenarbeit, bei der die zur Verfügung stehenden Mittel möglichst sinnvoll genutzt werden. Wäre es eine Hilfe, die Konfessionsgemeinschaften – im beschriebenen Sinn – künftig nicht mehr als Institutionen, sondern vielmehr

cet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt“ (Lumen Gentium, Nr. 8). Vgl. dazu mit Hinweisen auf die vorausgegangene Diskussion einen Kommentar aus jüngster Zeit: *Peter Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium, in: *Ders./Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, 263–582, bes. 365–371.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher an anderer Stelle: *Dorothea Sattler*, Ökumenische Annäherungen an die Ecclesia ab Abel vor dem Hintergrund von Dominus Iesus, in: *Albert Franz* (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 2001, 87–113.

²⁰ *Wilhelm Berger*, Art. „Institution. II. Sozialwissenschaftlich“, in: *RGG*⁴ 4 (2001), 175.

²¹ *Hermann L. Gukenbiehl*, Institution und Organisation, in: *Hermann Korte/Bernhard Schäfers* (Hg.), *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen⁶2002, 143–159, hier 144.

²² Vgl. ebd., 147–149.

²³ Ebd., 152.

(bloß) als Organisationen zu betrachten? Dem ersten Anschein nach wäre mit einer solchen ekklesiologischen Neubesinnung eine stärkere Ausrichtung auf die Mitte der kirchlichen Sendung gewonnen, das Evangelium Gottes zu verkündigen. Die Konfessionsgemeinschaften könnten dann gemeinsam auf jene gesellschaftlichen Herausforderungen antworten, die in der jeweiligen Gegenwart – um der Zukunft der Schöpfungsgemeinschaft willen – bedrängen. Historisch begründete Konflikte in Fragen des Amtes oder der Autoritäten, die sich mit dem Begriff der Institution verbinden lassen, wären dann von nachgeordneter Bedeutung.

Auch in theologischen Beiträgen spiegelt sich die Erkenntnis der sozialwissenschaftlichen Forschung, dass zwei Grundansätze in der Deutung der Entstehung von Institutionen zu unterscheiden seien.²⁴ Ein im wesentlichen in der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie beheimateter Verstehensversuch betrachtet den Menschen (zumeist im Anschluss an Arnold Gehlen²⁵) als im Vergleich mit dem Tier weniger instinktgesteuert; Institutionen entlasten in dieser Situation, sie kompensieren biologisch bedingte Mängel und gewährleisten größere Verhaltenssicherheit.²⁶ Während dieser Grundansatz die Bildung von Institutionen als dem natürlichen Wesen des Menschen angemessen betrachtet, verstehen ursprünglich im

angelsächsischen Raum angesiedelte Theorien (mit Bronislaw Malinowski²⁷) Institutionen eher als artifizielle Gebilde und strategische Hilfen, um Gruppeninteressen zu sichern.

Wissenssoziologische und systemtheoretische Aspekte sind seit geraumer Zeit von hoher Bedeutung bei der Umschreibung der Verstehensweisen von Institutionen. All diese neueren Zugänge stehen jedoch bleibend in einem Fragehorizont, der in der neuzeitlichen Philosophie bereits von Georg Wilhelm Friedrich Hegel formuliert wurde und nach Medard Kehl so lautet: „Wie kann die Freiheit der Subjektivität und die objektive Wirklichkeit gesellschaftlicher Institutionen so miteinander vermittelt gedacht werden, dass sowohl die wechselseitige Bedingtheit beider als auch ihre Eigenständigkeit gewahrt bleiben?“²⁸

In den frühen 50er Jahren des 20. Jahrhunderts ist in der deutschsprachigen evangelischen Theologie das Interesse an einem interdisziplinären Gespräch über die Bedeutung gesellschaftlicher Institutionen entstanden und von einem Arbeitskreis aufgenommen worden.²⁹ Noch unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Zeit stehend, wurde in den Dialogen zwischen Theologen, Juristen und Kirchenpolitikern zunächst die Frage behandelt, nach welchen Kriterien zwischen der Geschichtsbedingtheit sowie Wandlungsfähigkeit menschlicher Einrichtungen und

²⁴ Vgl. Udo Zelinka, Art. „Institution, Institutionalisierung“, in: LThK³ 5 (1996). Freiburg–Basel–Wien ³1996, 545f.

²⁵ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt–Bonn ⁷1962; ders., *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt–Bonn ²1964.

²⁶ Vgl. zur Konzeption von Arnold Gehlen auch: Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2), 23–28.

²⁷ Vgl. Bronislaw Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Zürich 1949.

²⁸ Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2), 23.

²⁹ Vgl. Wolf-Dieter Marsch, *Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems*, in: Helmut Schelsky (Hg.), *Zur Theorie der Institution* (s. Anm. 4), 127–139.

der Legitimität sowie Kontinuität göttlicher Ordnungen unterschieden werden könnte. Die Institution der Ehe und Familie war der gewählte konkrete Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen. Als Ergebnis der Bemühungen konnte eine für das reformatorische Selbstverständnis wichtige Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit auch von solchen Institutionen gewonnen werden, die als von Gott eingerichtet zu betrachten sind: „Nach dem Gebot Gottes, der ethischen Norm, kann nicht anders gefragt werden, als indem man sich auf die Geschichtlichkeit von Institutionen einlässt“³⁰. Der als „theologisch-normativ“ bezeichnete Standort der Theologen zu Beginn der Gespräche³¹ hielt somit einer kritischen Prüfung nicht stand: Die Setzung und Stiftung einer Institution durch den Willen und das Wort Gottes verhindert nicht deren Gestaltungsfähigkeit. Wichtig erscheint es in diesem immer wieder neu anstehenden Prozess der Angleichung gewordener Institutionen an den göttlichen Willen vor allem, die Ausübung personaler Freiheit zu gewährleisten. Institutionen dienen prinzipiell diesem Anliegen, sie können jedoch auch pervertieren und behindern dann die Entfaltung humaner Werte.

Während der reformatorische Rezeptionsraum der Institutionentheorien des 20. Jahrhunderts stärker die beiden Anliegen einer Wahrung der wirklichkeitssetzenden, normierenden Kraft des Wortes Gottes zum einen sowie einer Berücksichtigung der freiheitlichen Persönlichkeitsrechte des glaubenden Menschen zum

anderen in den Blick nahm, sind im römisch-katholischen Schrifttum ekklesiologische Fragen intensiver bedacht worden. Medard Kehl hat in seiner Dissertation³² und in einer nachfolgenden Publikation³³ einen Einblick in entsprechende Ansätze der römisch-katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ermöglicht. Nach einer Übersicht über die Verwendung des Institutionenbegriffs in der römisch-katholischen Theologie, bei der vier Resonanzbereiche Beachtung finden (göttliche Stiftung der Institution Kirche, inneres Leben und äußere Gestalt der Kirche, Amt und Charisma sowie Institution und Persönlichkeit), zeichnet Kehl die Ausführungen von Hans Küng, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar zum Thema nach.³⁴ Bei aller Schwierigkeit, diese unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepte zu vergleichen, vermag Kehl dennoch als eine alle Autoren bewegende Frage zu erkennen, wie kirchliche Institution und personale Freiheit der Glaubenden zu verbinden seien. Kehl selbst liegt daran, zu einer Differenzierung zwischen dem wertzuschätzenden institutionellen Charakter (auch) der Kirche und der immer auch kritisch zu prüfenden Realisierung desselben in Formen der Organisation und Verwaltung beizutragen. Deutlich spricht er sich dafür aus, die Hoffnung, eine Gemeinschaft im Glauben zu sein, nicht nur in großen Versammlungen erleben zu wollen, vielmehr auch Orte gelten zu lassen, an denen in überschaubaren Gruppengrößen der personalen Dimension des Religiösen mehr Ausdruck gegeben werden kann.

³⁰ Ebd., 137.

³¹ Vgl. ebd., 130.

³² Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2).

³³ Vgl. ders., *Kirche als Institution*, in: Walter Kern u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 176–197.

³⁴ Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution* (s. Anm. 2) 123–311.

Als den primären theologischen Gesichtspunkt bei der Qualifizierung der Kirche als einer Institution betrachtet Kehl die so gegebene Möglichkeit, von einem bleibenden Gegenüber zum einzelnen glaubenden Menschen sprechen zu können, in dem die Gnadenhaftigkeit der göttlichen Heilszusage sinnfällig wird. Die Institution Kirche ist dem Einzelnen vorgegeben. Niemand muss sich selbst die Erlösung bereiten. Schließlich liegt Kehl an einer Bewahrung der Charismen in der kirchlichen Institution, und er hofft diesbezüglich auf eine Stärkung der Gemeinde in ihrem Miteinander mit der amtlichen Leitung.

Auf je unterschiedliche Weise haben die evangelische und die römisch-katholische Theologie vorrangig in den 60er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts das Gespräch mit sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien gesucht. Heutige religionssoziologische Studien haben ganz grundsätzlich mit dem Phänomen der zu beobachtenden Privatisierung und der damit verbundenen Entinstitutionalisierung des Religiösen zu tun. Neue Einrichtungen in der heute vielgestaltigen religiösen Szene, die faktisch als eine Entlastung individuell suchender Menschen empfunden werden, bilden sich jenseits der einstmals etablierten Kirchen. Nicht nur esoterische Kreise, auch die einzelnen Richtungen der Psychotherapie nehmen Fragen auf, die früher dem Zuständigkeitsbereich der Institution Kirche überlassen waren. In all dem spiegelt sich die gewachsene Sensibilität der Menschen, für die Gestaltung ihres religiösen Lebens stärker selbst verantwortlich

zu sein als früher. Könnte diese Erkenntnis auch in ökumenischer Perspektive Folgen haben? Bevor ich diese Frage aufnehme, möchte ich in einer kurzen Zwischenüberlegung an grundlegende Einsichten von Karl Rahner erinnern.

4. Die Gegenüberstellung von Institution und Freiheit bei Karl Rahner

Karl Rahner hat sich vielfach zu ökumenischen Fragestellungen geäußert und dabei den amtstheologischen Fragen besondere Aufmerksamkeit geschenkt.³⁵ Seine von Beginn an und dann fortwährend mit großer Selbstskepsis angesichts der ihm möglicherweise mangelnden Kompetenz in sozialwissenschaftlichen Bereichen vorgetragenen Überlegungen zum Thema „Institution und Freiheit“³⁶ weisen zunächst keinen explizit ökumenischen Hintergrund auf. Rahner stellte seine Überlegungen in den Kontext der neuzeitlichen Religionskritik, die mit Berufung auf die Freiheit des Menschen gegen jegliche Gestalt religiöser Bevormundung opponierte. Auch wenn Rahner Differenzen zwischen einem religiös begründeten Freiheitsbegriff – im Sinne des Paulus etwa – und gesellschaftstheoretischen Konzepten annimmt, so liegt ihm dennoch daran, beide Wirklichkeiten in ein konstruktives Gespräch zu führen. Seine im strengen Sinn theologische Grundthese dabei ist, dass Gott selbst „als der Grund aller Strukturen und Ordnungen in der Welt nur als Geber und Inhalt dieser Freiheit als Heilsgut ge-

³⁵ Vgl. dazu ausführlicher: *Dorothea Sattler*, Ökumenische Perspektiven in der geistlichen Tradition von Karl Rahner, in: *Geist und Leben* 77 (2004), 345–360; *dies.*, Vergessene Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis. War Karl Rahner den heutigen ökumenischen Gesprächen voraus? In: *Catholica* (2004), 276–295.

³⁶ Vgl. *Karl Rahner*, Institution und Freiheit, in: *Schriften zur Theologie* 10 (1972), 115–132.

dacht werden [kann]³⁷. Ordnungen und Strukturen können demnach von Gott her betrachtet nicht als Widerspruch zur Freiheit verstanden werden. Es gelte vielmehr, das Institutionelle als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit zu begreifen.³⁸ Dem Stichwort „Freiheit“ in der wechselvollen Gestalt seiner neuzeitlichen Wirkungsgeschichte sind dann auch die folgenden Seiten gewidmet.³⁹ Vordergründig bestimmt Rahner den Begriff der Freiheit als einen „Zustand, in dem es möglich ist, eine Situation aufzuheben, die als unerwünscht und abschaffbar betrachtet wird“⁴⁰. Auch Institutionen sind nach Rahners Definition prinzipiell der Möglichkeit der freiheitlichen Reform ausgesetzt, sie unterliegen zugleich Vorgegebenheiten (Leitbildern, Gewohnheiten, Tabus), die es erschweren, freiheitliche Entscheidungen in die Wirklichkeit zu überführen.⁴¹ Institution und Freiheit treten dann in Konkurrenz zueinander, wenn erforderlich erscheinende Reformen blockiert werden. In einer Zwischenüberlegung warnt Rahner vor der vor allem in jüngeren Generationen bestehenden Gefahr einer Suche nach Veränderungen, die – losgelöst von der Intention – als Phänomen bereits wertvoll und begründet erscheinen.⁴² Dennoch liegt ihm sehr daran, auch Institutionen als „Objektivierungen der Freiheit“⁴³ des Menschen zu betrachten. Mit dieser Bestimmung sind sie kategorial von Naturgesetzmäßigkeiten unterschieden. In einem weiteren Gedan-

kengang macht Rahner darauf aufmerksam, dass die Ausübung der menschlichen Freiheit von dem sie gewährenden institutionellen Rahmen profitiert, gegen den sie möglicherweise zugleich rebelliert. So ermöglicht etwa die freiheitsbegrenzende Vorschrift, im Straßenverkehr rechts zu fahren, freie Beweglichkeit für viele Menschen. Einschränkungen der freiheitlichen Wahl im menschlichen Verhalten sind dann begründet, wenn die Lebensqualität auf diese Weise steigt. Nach Rahner gibt es „bessere und schlechtere Institutionen der Freiheit“⁴⁴. Wichtig ist Rahner vor allem, auf die Ambivalenz der Institutionen hinzuweisen, die freiheitliche Handlungen sowohl ermöglichen als auch begrenzen.⁴⁵ Verkehrungen im freiheitlichen Handeln des Menschen können nach Rahner jedoch auch kein Grund sein, ihm diese zu entziehen. Abschließend setzt sich Rahner

Weiterführende Literatur:

Konrad Raiser/Dorothea Sattler (Hg.), *Ökumene vor neuen Zeiten*. FS für Theodor Schneider zum 70. Geburtstag, Freiburg–Basel–Wien 2000;
Christian Duquoc, *Kirchen unterwegs*. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985;
Medard Kehl, *Kirche als Institution*, in: *Walter Kern* u.a. (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 1986, 176–197.

³⁷ Ebd., 116.

³⁸ Vgl. ebd., 117.

³⁹ Vgl. ebd., 118–121.

⁴⁰ Ebd., 121.

⁴¹ Vgl. ebd., 122.

⁴² Vgl. ebd., 124f. Rahner spiegelt in diesen Passagen gewiss seine Erfahrungen mit den Reformanliegen der jüngeren Generationen Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts.

⁴³ Ebd., 125f.

⁴⁴ Ebd., 128.

⁴⁵ Vgl. ebd.

für die Förderung von Institutionen ein, die für die Wahrung der Freiheit der ihr zugeordneten Mitglieder eintreten. Institutionen erscheinen auf diese Weise als Garant individueller Freiheit im Blick auf die Äußerung der eigenen Meinung. Glaubensentscheide können nicht eingefordert werden, sie sind vielmehr unter dem kirchlich-institutionell gewährten Schutz der Freiheit der Menschen zu treffen. Welche Bedeutung könnten diese Überlegungen für eine ökumenische Ekklesiologie heute haben?

5. Das Institutionenverständnis und die ökumenische Ekklesiologie

Nach der voranstehenden Skizze der Rezeption des Institutionenbegriffs in konfessionell geprägten Ekklesiologien ist offenkundig, dass auch eine solche Reflexion keine umfassende Antwort auf die vielen offenen ökumenischen Fragen zu geben vermag. Neben der als gefestigt zu betrachtenden interkonfessionellen Einsicht in die Notwendigkeit einer (auch) institutionellen Gestalt der Verkündigung des Evangeliums dient das Wachhalten der Differenz zwischen Charisma und Institution⁴⁶ dem Anliegen, Trennungsbewegungen in der einen Christenheit genauerhin auf ihre oft auch situativ-personalen Grundlagen, die sich in späterer Zeit jedoch als von institutioneller Relevanz erweisen können, hin zu prüfen.

Als eine der offenen Fragen in der ökumenischen Ekklesiologie gilt jene nach

dem erkenntnistheoretischen Status geschichtlich-kontingenter Entwicklungen. Walter Kasper merkte bereits Ende der 1980er Jahre zu diesem Themenkomplex an: „Wenn das Problem der apostolischen Sukzession im Bischofsamt (...) nach wie vor Schwierigkeiten bereitet, dann sicher auch deshalb, weil sich in dieser Frage unterschiedliche Kirchenstrukturen gegenüberstehen. Das schafft einen Konflikt, der mit theologischen Interpretationen allein nicht gelöst werden kann. Letztlich geht es in dieser Frage sogar um die theologische Bedeutung des Historischen und Institutionellen selbst.“⁴⁷ In diesem sachlichen Zusammenhang ist auch an die im Anschluss an Yves Congar und dessen Rede von der Reformation als „fait ecclésiologique“ von Harding Meyer⁴⁸ gestellte Frage nach der gnoseologischen Bedeutung der ekklesialen Erfahrungen mit dem Bischofsamt im 16. Jahrhundert zu erinnern. Ist es so, dass diese Erfahrungen zu einer Neuordnung der altkirchlichen Trias Schriftkanon, Regula fidei und Bischofsamt nötigen, bei welcher der Schriftkanon und die Regula fidei dem Bischofsamt vorzuordnen sind, so dass es im Konfliktfall berechtigt erscheint, das dritte Glied der Trias aus situativer Rücksicht – zumindest zeitweise – preiszugeben?

Die Rede von der Freiheit eines Christenmenschen ist in der reformatorischen Tradition tief begründet. Es wird keine ökumenische Verständigung geben können, wenn dabei die Erfahrung missachtet wäre, auch als getaufte Einzelgestalt inner-

⁴⁶ Vgl. die zu diesem Wortpaar gesammelten Beiträge aller theologischen Disziplinen in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985.

⁴⁷ *Walter Kasper*, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: *Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 3: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg–Göttingen 1990, 329–349, hier 330.

⁴⁸ Vgl. *Harding Meyer*, Apostolische Kontinuität – Kirchliches Amt – Apostolische Sukzession, in: *Ders.*, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, Bd. 2: *Der katholisch/lutherische Dialog*, Frankfurt–Paderborn 2000, 298–316, bes. 305–309.

halb des institutionellen Gefüges der Kirche legitimerweise Reformen anmahnen zu können. Wie weit aber reicht die Freiheit des Einzelnen in den institutionellen Ordnungen der Kirchen?

Es mag angesichts der offenen Fragen in der Ökumene hilfreich sein, sich an Dilemmata zu erinnern, die in der religionssoziologischen Forschung bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erörtert wurden.⁴⁹ Demnach gibt es fünf Spannungsfelder, die unter der Voraussetzung der Institutionalisierung der Religion zu beachten sind: (1) Es liegt bei den handelnden Personen eine gemischte Motivation vor; sie wollen einerseits selbstlos die Anliegen der Institution vertreten, ihnen liegt andererseits auch daran, als Personen unverwechselbaren Eigenwert zugesprochen zu bekommen; (2) die in Institutionen immer erforderliche (auch) symbolische Kommunikation birgt die Gefahr in sich, dass gottesdienstliche Feiern zu Ritualen erstarren; (3) das Erfordernis einer Verwaltungsstruktur in Institutionen nährt die Versuchung zu einem Bürokratismus, in dem einzelne Personen sich nicht mehr gegen überkommene Verhaltensweisen erwehren können; (4) Zeitnöte bei der Erfüllung des missionarischen Auftrags der Gemeinden können zu einer Verschärfung der Bindung an vorgegebene Gebote führen,

die nicht mehr kommunikativ besprochen werden; (5) angesichts der empfundenen Machtfülle im eigenen Bereich gelingt es nur mühsam, in einen ergebnisoffenen Dialog mit anderen Institutionen zu treten.

Nach meiner Wahrnehmung ist die gegenwärtige ökumenische Gesprächssituation eine Bestätigung für die zuletzt referierte sozialwissenschaftliche Analyse der Prozesse, die in komplexen Gesellschaften zu erwarten sind, wenn Reformen anstehen. Ohne Bekehrung wird ein Neubeginn nicht gelingen. Gerade auf der institutionellen Ebene fällt dies schwer. Es liegen seit geraumer Zeit ökumenische Studien vor, welche die Umkehr der Kirchen als Weg der Ökumene anmahnen.⁵⁰ Ob sie Gehör finden und Veränderungen bewirken werden – wer wollte dies wissen?

Die Autorin: Dorothea Sattler, geb. 1961 in Koblenz, Dr. theol. (1992) habil. (1996) ist Professorin für Ökumenische Theologie und Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktorin des Ökumenischen Instituts, Beraterin der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, wissenschaftliche Leiterin von katholischer Seite des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (Jäger-Stählin-Kreis).

⁴⁹ Vgl. Medard Kehl, Kirche als Institution (s. Anm. 2), 48f.

⁵⁰ Vgl. *Groupe des Dombes*, Pour la Conversion des Églises, Paris 1991. Deutsche Übertragung: *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Mit einem Geleitwort von Konrad Raiser und Stellungnahmen von Carlo M. Kardinal Martini, Maria Jepsen und Hermann-Josef Spital, Frankfurt-Paderborn 1994. Vgl. dazu auch Dorothea Sattler, Umkehr der Kirchen. Überlegungen zu einer Studie der Gruppe von Dombes, in: *Catholica* 55 (2001), 118–131.

Richard Potz

Europäische Einigung als Herausforderung an die europäische Orthodoxie

♦ Im Zusammenhang mit der Osterweiterung der Europäischen Union sind in der Öffentlichkeit viele Fragen politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art diskutiert worden. Die religiöse Seite wurde wenig thematisiert, obwohl gerade diese Frage durch den besonderen Status der orthodoxen Kirchen von großer Bedeutung ist. Der folgende Beitrag von R. Potz, einem ausgewiesenen Spezialisten für Religions- und Kulturrecht, führt den Leser überaus kenntnisreich und mit vielen historischen Hintergrundinformationen in die Problematik ein und öffnet den Blick dafür, welche Konsequenzen sich aus der Einbindung der orthodoxen Kirchen in die Europäische Gemeinschaft ergeben. (Redaktion)

1. Einleitung

Die europäischen Kirchen und Religionsgemeinschaften haben auf die europäische Einigung verschieden zögerlich reagiert. Am relativ schnellsten hat dabei die katholische Kirche die europäische Herausforderung angenommen. Dies hat mehrere Gründe. Zunächst war das Kerneuropa der Sechszehn überwiegend katholisch. Auch die Gründerväter der Europäischen Einigung (Adenauer, De Gasperi, Schuman) galten als betont katholisch ausgerichtete christlich-soziale Politiker. Schließlich ist nicht zu übersehen, dass die katholische Kirche aufgrund ihrer zentralistisch-hierarchischen Verfassung schneller Instrumentarien für gesamteuropäische Anliegen gefunden hat.¹

Im folgenden Beitrag soll versucht werden, die Bandbreite des Themas Europäische Einigung und Orthodoxie auszuloten. Dabei geht es um so grundsätzliche Fragen wie die Grenzen Europas, die Kompatibilität des durch die westlich-christliche Entwicklung bestimmten europäischen Religionsrechts mit der orthodox-christlichen Tradition, die konkreten Antworten der Orthodoxie auf die „europäische Herausforderung“ auf institutioneller Ebene.

2. Die Orthodoxie und die Grenzen Europas

Zu den am häufigsten gestellten Fragen im Zusammenhang mit der Einigung Europas gehört die Bestimmung seiner Grenzen. Das ist keine neue Fragestel-

¹ Abgesehen vom Hl. Stuhl, der als die Gesamtkirche repräsentierendes Völkerrechtssubjekt auch für die europäischen Institutionen zur Verfügung steht, gab es den im Anschluss an das 2. Vatikanum 1971 gegründeten Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Im Jahr 1980 wurde schließlich das als Nebenstelle der Nuntiatur in Brüssel errichtete Informationsbüro des Hl. Stuhles in die selbstständige Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (Commissio episcopatum unitatis europaeae – COMECE) umgewandelt, welche die Aufgabe hat,

lung, sondern sie wird seit Herodot immer wieder aufgeworfen.² Dabei handelt es sich nicht nur um einen geopolitischen Sachzwang, sondern es ist auch zu bedenken, dass man bei der Bestimmung von Identität offenbar nicht auf Abgrenzungen verzichten kann, denn die Unterscheidung zwischen „uns“ und „den Anderen“ wird häufig als wesentliches Element für „Gruppen-Identität“ angesehen. Dies gilt offenbar für Kleingruppen, Stämme und Staatsnationen ebenso wie für kontinentale Einigungsprozesse.

Es ist nicht sehr lange her, dass die Ostgrenze der lateinischen Christenheit zu Beginn der Neuzeit als signifikante Trennlinie für die äußere Grenze der Europäischen Union angenommen wurde. Dieses etwa auch von Samuel Huntington im „Kampf der Kulturen“ vertretene Konzept argumentiert damit, dass die Länder östlich dieser Grenze, von Orthodoxie und Islam geprägt, wesentliche Ereignisse und Erfahrungen der westlichen Neuzeit vermissen lassen: Renaissance, Reformation, Aufklärung sowie die Französische und die Industrielle Revolution.³ Nicht zu übersehen ist jedoch, dass diese Argumentation

auf orthodoxer Seite durchaus ihr Pendant findet, wenn westliche Einflüsse zurückgewiesen werden.⁴

Es braucht wohl nicht weiter darauf eingegangen werden, wie gefährlich solche Simplifizierungen sind. Offenkundig ist, dass geopolitische Gegebenheiten und ideologische Befindlichkeiten aus der Zeit des „Kalten Krieges“ bei solchen Äußerungen Pate standen, ungeachtet dessen, dass die fast ein halbes Jahrhundert durch den Eisernen Vorhang gebildete Trennlinie in der Mitte Europas überhaupt nicht mit der imaginären Grenze zwischen westlich- und östlich-christlicher Tradition übereinstimmte.⁵ Während sich noch eine Reihe von Staaten mit „westlicher“ Tradition jenseits des Eisernen Vorhangs befand, hat die Europäische Union mit dem Beitritt Griechenlands bereits im Jahre 1981 die „Grenze zur Orthodoxie“ überschritten.

Allerdings ist zu beachten, dass die von Huntington postulierte, seit 1500 quer durch Europa verlaufende Grenze nach der Erweiterung 2004 im Großen und Ganzen erreicht wurde und die derzeit gegen eine baldige neuerliche Osterweiterung lauter werdenden Stimmen den Simplifizie-

die Zusammenarbeit der EU-Bischofskonferenzen untereinander zu stärken bzw. den direkten Kontakt mit den Organen der EU zu pflegen.

² Die Umschreibung Europas als eines geopolitischen Raumes ist durch zwei Faktoren bestimmt: die Sicht des Mittelmeeres als trennendes oder verbindendes Element im Süden und die Offenheit im Osten. Vor allem die Ostgrenze stellt geographisch ein Problem dar, das bereits Herodot bewegte, der sich nicht zwischen Don und einem Fluss in der Kolchis als Grenze zwischen Europa und Asien entscheiden konnte (Hist. IV, 45). Bezeichnenderweise haben die europäischen Geographen die Grenze zwischen Europa und Asien erst nach der Hinwendung Russlands zum Westen unter Peter dem Großen vom Don zum Ural bzw. dem Unterlauf der Wolga verschoben.

³ Samuel Huntington (Der Kampf der Kulturen, München–Wien 1996, 253) folgt dabei dem englischen Historiker William Wallace (The Transformation of Western Europe, London 1990), der eine um 1500 stabilisierte Grenze durch Europa zieht, die das vom westlichen Christentum geprägte Europa auf der einen Seite einem Europa, das von Ostchristentum und islamischen Traditionen geprägt ist, auf der anderen Seite gegenüber stellt.

⁴ Siehe unten S. 46.

⁵ Vgl. Richard Pötz, Freedom of religion and the legal position of religious minorities, in: Francis Messner (Hg.), Le statut des confessions religieuses des états candidats à l'union européenne, Mailand 2002, 45ff.

rungen Recht zu geben scheinen. Bei der nächsten Erweiterungsrunde sollen jedenfalls mit Rumänien und Bulgarien zwei weitere traditionell orthodoxe Staaten Mitglieder der Europäischen Union werden, womit der entscheidende Schritt zu einer Einigung Europas getan werden wird, die unter Einbeziehung der östlichen Tradition Europas auf willkürliche Grenzziehungen verzichtet, welche wie ein Riss von Norden nach Süden durch den Kontinent gehen.

Die Haltung der Orthodoxen Kirchen zur Europäischen Union und ihren möglichen Grenzen ist, wie bereits angedeutet, durchaus zwiespältig. Meist wird seitens der europäischen Orthodoxie das größere, auch den byzantinischen Osten einbeziehende Europa eingemahnt. Besonders eindeutig ist hier die Positionierung des Ökumenischen Patriarchats und des Moskauer Patriarchats, die beide grundsätzlich auch die Einbeziehung dieses größeren Europa in die EU befürworten.

So betonte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. 1994 in einer Grundsatzrede vor dem Plenum des Europäischen Parlaments:

„Außerhalb der Grenzen der heutigen Zwölferegemeinschaft sind auch andere Völker mit vielen Menschen, von denen die meisten der orthodoxen kirchlichen Tradition angehören, unterwegs auf dem europäischen Weg. Gestatten Sie mir, der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass auch diese Völker bald gerufen sein werden, am Leben und an den Institutionen des vereinten Europas teilzuhaben.“⁶

Inwieweit der europäische Einigungsprozess eine neue Dimension in der Geschichte des Ökumenischen Patriarchats eröffnen kann, wird sich noch zeigen. Es nimmt jedenfalls sowohl wissenschaftlich als auch kirchenpolitisch eine betont integrationsfreundliche Position ein. Nahegelegenderweise verspricht sich Konstantinopel von der europäischen Einigung eine Verstärkung gesamtorthodoxer Einrichtungen, die das Ökumenische Patriarchat in seiner gemeinorthodoxen Funktion wieder ins Spiel bringen könnte. Das Ökumenische Patriarchat tritt wohl auch aus diesem Grund für einen EU-Beitritt der Türkei ein.⁷

In der offiziellen Stellungnahme des Moskauer Patriarchats zum „Weißbuch über European Governance“⁸ wird ebenfalls herausgestellt, dass Osteuropa das Recht habe, seinen vollen Beitrag für das gemeinsame europäische Haus zu leisten. Die „Spezifika der orthodoxen Weltsicht sollten im ‚Europäischen Projekt‘ bedacht werden, damit dieses attraktiv für die östliche christliche Welt wird.“⁹

Die christliche Ökumene ist diesen Vorstellungen gefolgt und hat hinsichtlich der Grenzen Europas inzwischen bemerkenswerte Zeichen gesetzt. Es ist an das geflügelte Wort Papst Johannes Paul II. zu erinnern, dass Europa unter Einbeziehung seiner östlichen Tradition „wieder auf zwei Lungenflügeln atmen muss“, und an die *Charta Oecumenica*, wo es heißt: „Europa ist nicht nur West- und Mitteleuropa. Europa ist das Gebiet zwischen Atlantik

⁶ Orthodoxes Forum 8 (1994), 243.

⁷ Vgl. dazu die Stellungnahmen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. anlässlich seines Besuches in Österreich (kathpress 21. 2. 2003).

⁸ „White Paper on European Governance“ vom 25. 7. 2001, KOM (2001) 428.

⁹ Offizielle Antwort des Moskauer Patriarchats zum „White Paper on European Governance“ (<http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne204093.htm>) (2. 10. 2005).

und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer.“¹⁰

3. Orthodoxie im europäischen Recht

3.1 Europäisches Religionsrecht

Das Europäische Gemeinschaftsrecht hat die Religionsgemeinschaften als institutionelle Bezugs- und Kristallisationspunkte religiöser Interessen lange Zeit kaum wahrgenommen, sodass vielfach von der religionsrechtlichen Blindheit der EU gesprochen wurde.¹¹ Dies änderte sich erst durch die Schlussakte zum Amsterdamer Vertrag von 1997, die – wenn auch auf der normativ niederen Ebene der Erklärung Nr. 11 – die Sachgesetzmäßigkeiten religiösen Selbstverständnisses in ihren verschiedenen Bezügen erstmals in den Blick nimmt.

In der Folge hat die EU-Grundrechte-Charta in der Präambel auf das geistig-religiöse Erbe der Völker Europas Bezug genommen bzw. in Art. 22 die Achtung der Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen postuliert.

Der Verfassungsvertrag geht schließlich insofern noch einen Schritt weiter, als er in I/Art. 52 Abs. 3 die „Dialogklausel“ hinzufügt, welche die Religionsgemeinschaften zivilgesellschaftlich in die Pflicht nimmt.

Europäisches Gemeinschaftsrecht bringt für die Kirchen in Europa zweierlei. Erstens fördert das europäische Recht ohne Zweifel das Konzept eines religionsneutralen Staates und stellt quasi-staatskirchliche Bevor-

zugungen in Frage. Zweitens ist zu bedenken, dass es sich beim Religionsrecht um eine typische Querschnittsmaterie handelt, die an die normative Berücksichtigung religiöser (und weltanschaulicher) Interessen anknüpft. Auch wenn sich eine solche im Gemeinschaftsrecht nur selten explizit findet, so beginnt es doch in bestimmten Segmenten indirekt das nationale Religionsrecht zu überlagern, wodurch sehr wohl europäische religionsrechtliche Standards entwickelt werden.¹²

Mit dem Konzept des religionsneutralen Staates tun sich die orthodoxen Kirchen allerdings traditionell eher schwer. Griechenland als erstes orthodoxes Mitglied der EU hat religionsrechtlich einen beachtlichen Wandel durchlaufen, gilt jedoch aufgrund einer Reihe von Besonderheiten, die auch in der noch zu besprechenden Judikatur der europäischen Instanzen ihren Niederschlag gefunden haben, immer noch als Beispiel für ein „Staatskirchentum“. Dies gilt v.a. für das Proselytismus-Verbot der griechischen Verfassung, das den Straßburger Gerichtshof zu grundsätzlichen religionsrechtlichen Entscheidungen veranlasste.¹³

Die dabei aufbrechenden Probleme beeinflussen die Neugestaltung der Verfassungsordnungen im Allgemeinen und im Besonderen die Stellung der orthodoxen Kirchen in den postkommunistischen Staaten. Die viel besprochene religiöse Wiedergeburt hat einerseits zwar gezeigt, dass die Kirchen die Herausforderung der atheistischen Staatsweltanschauung besser überstanden haben, als von vielen erwartet. Andererseits schufen sie aber nicht immer

¹⁰ <http://www.cec-kek.org/Deutsch/ChartaFinG-print.htm> (2. 10. 2005).

¹¹ Vgl. zum Folgenden *Herbert Kalb/Richard Pötz/Brigitte Schinkele*, Religionsrecht, Wien 2003, 21ff.

¹² Vgl. ebd., 28ff.

¹³ Siehe unten 3.3.1.

eine Brücke zum freiheitlichen Rechtsstaat, sondern oft zu eher autoritär-nationalistischen politischen Strukturen, indem sie die wieder entdeckten ethnischen Konflikte eher verstärkten denn abschwächten. Nicht nur, aber vor allem im Bereich der Orthodoxie besteht immer noch die Tradition, in der Kirche den Gemeinschaftskult einer Nation zu sehen.

Es werden daher wieder Begriffe wie „symphonia“ und „synallelia“ für das Verhältnis von Staat und Kirche bemüht. Symphonia ist der in der 6. Novelle Justinians grundlegende Idealzustand des Zusammenklingens der kaiserlich/politischen und der geistlich/kirchlichen Funktionen in der einheitlich gedachten christlichen Gesellschaft. Der verwandte Begriff der „synallelia“ wird auf das 2. Konzil von Nikaia, das letzte von der Orthodoxie als ökumenisch anerkannte Konzil, zurückgeführt.¹⁴ Er hat sich als flexibler erwiesen und wird im Kontext neuzeitlicher Staatlichkeit in die Nähe des westlichen Koordinationssystems gerückt. Im traditionellen griechischen Schrifttum wird diesbezüglich von der „aufrichtigen und treuen Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat“ gesprochen, dem „vom richtigen Standpunkt der orthodoxen Kirche als einzig richtiges System der Beziehung zwischen diesen beiden von Gott gestifteten Organisationen“¹⁵. Auch in den ehemals kommunistischen Staaten sehen manche Vertreter der Orthodoxie eine Rückkehr zu dieser Tradition als erstrebenswert an. Man darf in diesem Zusammenhang nicht die Augen davor verschließen, dass die politische

Wende in den osteuropäischen Ländern mit orthodoxer Tradition für diese insofern eine schwere Belastung gebracht hat, als die Kirchen dieser Länder relativ unvorbereitet mit der Religionsfreiheit und dem damit verbundenen Recht auf freie Religionsausübung und den Aktivitäten anderer Religionsgemeinschaften konfrontiert wurden. Manche orthodoxen Kirchen hatten unter der kommunistischen Herrschaft einen beschränkten Freiraum nutzen können, mussten dafür aber vielfach eine Instrumentalisierung für staatlich-politische Interessen in Kauf nehmen. Dies führte nach dem Sturz der kommunistischen Herrschaft häufig zum Vorwurf der Kollaboration.

Übersehen darf auch nicht werden, dass der Marxismus-Leninismus als ein Produkt der westlichen Aufklärung erschienen war und sein Ende vor allem in der russischen Orthodoxie oft als Signal in Richtung einer Besinnung auf eigene Traditionen und nicht zur Öffnung in Richtung auf einen religiös-neutralen Staat verstanden wurde.

Was die indirekte Einwirkung des Gemeinschaftsrechtes auf die religiöse Dimension betrifft, so gab es einige Maßnahmen der Europäischen Union auf politischer Ebene, die auf orthodoxe Identität bzw. orthodoxes Selbstverständnis keine Rücksicht nahmen. So kam es u.a. auch zu Auseinandersetzungen mit der griechischen Kirche, welche mitunter Vorhaben der Europäischen Union geradezu als Provokation verstand, wie im Falle des von der EU für polizeiliche Zwecke vorge-

¹⁴ Vgl. dazu *Theodoros Nikolaou*, Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht, in: *Orthodoxes Forum* 16 (2002), 123–136.

¹⁵ *Andreas Michael Wittig*, Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821–1977 (*Das östliche Christentum*, NF Bd. 37), Würzburg 1987, 140.

sehenen Zahlenkodes¹⁶ oder im Falle der Streichung des Religionsbekenntnisses aus den Personalausweisen, was als Versuch interpretiert wurde, die Griechen zur Verleugnung ihrer Identität zu bringen.¹⁷

3.2 Berg Athos-Erklärung von Amsterdam

In der Gemeinsamen Erklärung betreffend den Berg Athos im Anhang zur Schlussakte des Vertrages über den Beitritt Griechenlands zu den Europäischen Gemeinschaften aus 1979 wird festgehalten, dass die EU den Status des Hl. Berges aufrecht erhalten muss, im Besonderen bezüglich der Zollprivilegien, Steuerexemtionen und des Rechts auf Niederlassung. Im Zusammenhang mit der „Kirchenerklärung“ zum Amsterdamer Vertrag 1997 erinnerte Griechenland ausdrücklich an die Erklärung von 1979.¹⁸

3.3 Die Orthodoxie und die europäische Judikatur

3.3.1 Proselytismus-Judikatur¹⁹

Die Missionsfreiheit deckt einen wesentlichen Bereich aktiver Glaubensbetätigung ab, die entsprechend ihrer Intention im Gegensatz zu anderen religiösen Manifestationsformen ein gewisses Maß an Konflikthanfälligkeit aufweist. Diese zeigte sich in jüngerer Zeit insbesondere im Zusammenhang mit neuen religiösen bzw. religionsähnlichen Bewegungen. Gegenüber diesen Entwicklungen ist die Orthodoxie besonders sensibel, was im Proselytismus-Verbot der griechischen Verfassung (Art. 13 Abs. 2²⁰) bzw. in einem grundsätzlich immer noch angewandten Gesetz aus 1939²¹ einen Niederschlag fand.

Mit diesen nicht ganz unproblematischen Bestimmungen mussten sich die

¹⁶ Die Europäische Union fasste den Beschluss, die Bürger der Mitgliedstaaten unter einem Zahlencode polizeilich zu registrieren und wies dabei den Griechen ausgerechnet die Nummer 666 zu, also jene Zahl, die in der Apokalypse für das Tier steht, das vor allem in der orthodoxen Tradition mit dem Antichristen identifiziert wird.

¹⁷ Das Schengener Abkommen sieht eine Angleichung der Personalausweise für den freien Reiseverkehr in der EU vor. Griechenland trat am 26. März 2000 diesem Abkommen bei, was die Streichung der Angabe des Religionsbekenntnisses in den Reisedokumenten zur Folge hatte. Die orthodoxe Kirche Griechenlands kündigte daraufhin sogar an, Unterschriften für die Abhaltung eines Referendums zu sammeln (kathpress vom 6. 7. 2000 und 4./5. 9. 2000), wozu es letztlich aber nicht gekommen ist.

¹⁸ Zur Rechtsstellung des Hl. Berges Athos vgl. *Grigorios Papathomas, Le Patriarcat oecuménique de Constantinople dans l'Europe Unie, Nomokanonike Bibliothéke Bd. 1, Katerini 1998, 387ff und 759ff (Quellentexte).*

¹⁹ Vgl. dazu *Brigitte Schinkele, Überlegungen zum Phänomen neuer religiöser Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Glaubenswerbung und staatlicher Schutzpflichten, Kanon XV (FS Rodopoulos), Eichenau 1999, 253–290.*

²⁰ „Jede Religion ist frei; ihr Kultus kann ungehindert unter dem Schutz der Gesetze ausgeübt werden. Die Ausübung des Kultus darf die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen, Proselytismus ist verboten.“

²¹ „Als ‚Proselytismus‘ ist insbesondere jeder direkte oder indirekte Versuch zu verstehen, sich in die religiöse Anschauung einer Person anderer religiöser Überzeugungen einzumengen, mit dem Ziel, diese Anschauungen zu erschüttern, entweder durch irgendeine Form des Anreizes oder des Versprechens eines Anreizes oder durch moralische Unterstützung oder materielle Hilfestellung oder mit betrügerischen Mitteln oder unter Ausnützen der Unerfahrenheit, des Vertrauens, des Bedürfnisses, der mangelnden Intelligenz oder der Naivität.“ (§ 4 Abs. 2 Gesetz Nr. 1363/1938, ergänzt durch Gesetz Nr. 1672/1939)

Straßburger Instanzen schon mehrfach befassen. In der Entscheidung *Kokkinakis gegen Griechenland* vom 25. 5. 1993 (Appl. 14307/88) hielt der Gerichtshof einerseits fest, dass Zeugnis zu geben in Worten und Taten mit der Ausübung religiöser Überzeugung verbunden sei, andererseits akzeptierte er die Behauptung der Regierung, dass es Ziel des Gesetzes sei, die Rechte anderer zu schützen. „Proselytismus“ müsse von der zulässigen Bekehrung strikt getrennt werden, er stelle sozusagen eine Entleisung dar.

In der Entscheidung *Manoussakis gegen Griechenland* vom 26. 2. 1996 (Appl. 18748/91) ging es um die Anmietung von Räumlichkeiten für Zwecke des Gottesdienstes der Glaubensgemeinschaft „Jehovas Zeugen“. Das Ansuchen an den Minister für Erziehungs- und Kultusangelegenheiten um Erteilung einer Genehmigung für diesen Benützungszweck blieb unerledigt. Die schließlich ohne Genehmigung erfolgte Benutzung zu Gottesdienstzwecken zog eine strafrechtliche Verurteilung nach sich.

In diesen Entscheidungen hebt der Gerichtshof hervor, dass es darum gehe, wahren religiösen Pluralismus zu gewährleisten, der einen immanenten Wesenszug einer demokratischen Gesellschaft darstelle. Weiters führt er darin aus, dass das Recht auf Religionsfreiheit, wie es in der Konvention gewährleistet ist, „jegliches Ermessen des Staates hinsichtlich religiöser Anschauungen oder Mittel für den Ausdruck solcher Anschauungen ausschließt“. Auf der anderen Seite betont er aber „das Recht der Staaten festzustellen, ob eine Bewegung oder eine Vereinigung offensichtlich religiöse Ziele oder Tätigkeiten verfolgt, die für die Bevölkerung schädlich sind“.

Im Fall *Larissis u.a. gegen Griechenland* vom 24. 2. 1998 (23372/94 et al) war als zusätzliche Dimension das Vorliegen eines Sonderstatusverhältnisses zu berücksichtigen, da die Beschwerdeführer als Offiziere der griechischen Luftwaffe mit einem missionierenden Vorgesetzten konfrontiert waren. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte [EGMR] differenzierte dahingehend, ob die Bekehrungsversuche innerhalb der Streitkräfte, also im Rahmen eines beruflichen Abhängigkeitsverhältnisses, oder im privaten Kreis erfolgten.

Diese Fälle sind alle im Kontext der dominanten Stellung der Griechisch-orthodoxen Kirche zu sehen, die in der Identifikation von griechischer Nationalität mit orthodoxem Bekenntnis ihre Verwurzelung hat.

3.3.2 Orthodoxe Jurisdiktion am Beispiel Moldawien

Auch eine Auseinandersetzung um orthodoxe kirchliche Jurisdiktion hat bereits ihren Weg nach Straßburg gefunden. Im seinem Urteil im Fall *Metropolitane Kirche von Bessarabien u.a. gegen Moldova*²² sprach der EGMR aus, dass sich die Gläubigen frei und ohne staatliche Einmischung vereinigen können: Die Autonomie der Religionsgemeinschaft steht in einer demokratischen Gesellschaft im Zentrum des von Art. 9 EMRK gewährten Schutzes. Der Staat hat seine Regelungsgewalt neutral und unparteiisch auszuüben, es ist daher seine Aufgabe, Spannungen innerhalb eines religiösen Bekenntnisses nicht durch Eliminierung des Pluralismus zu beheben, sondern für Toleranz der Konfliktparteien zu sorgen. Die Nichtanerkennung der orthodoxen Metropole von Bessarabien durch die moldawischen Behörden stellt

²² 13. 12. 2001, Appl. 45701/99. In öarr 50/2003 mit einem Kommentar von Eva Synek, 156–171.

daher einen Verstoß gegen die Religionsfreiheit und gegen die Pflicht des Staates zu religiöser Neutralität dar.

4. Europäische Einigung und orthodoxes Verfassungsrecht

Das Verhältnis zwischen moderner Staatlichkeit und orthodoxer Ekklesiologie bzw. Kirchenverfassung ist durchaus komplex, da das Konzept des Nationalstaates letztlich ein Produkt der neuzeitlichen westlichen Entwicklung ist. Sowohl der traditionelle ekklesiologisch verankerte Begriff des „Kanonischen Territoriums“ als auch die mit dem Entstehen der südosteuropäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert verknüpfte „Phyletismus“-Diskussion geraten mit der europäischen Einigung jedenfalls wieder in Bewegung.

Derzeit ist die kirchenrechtliche Situation der orthodoxen Kirchen in der Europäischen Union durchaus vielfältig und lässt sich in folgenden Gruppen zusammenfassen:

In einigen Staaten bestehen autokephale orthodoxe Kirchen. Zwei davon sind

traditionell orthodoxe Staaten, das heißt das Staatsvolk hat eine traditionelle Bindung an das orthodoxe Christentum. Neben Griechenland²³ ist dies Zypern, das mit der Erweiterung der Europäischen Union im Jahr 2004 Mitglied der Europäischen Union geworden ist.

Unter den EU-Mitgliedern befinden sich darüber hinaus drei Staaten mit orthodoxen Minderheiten, die, obwohl nicht in die Kategorie „traditionell orthodoxer Staat“ fallend, in autokephalen Kirchen organisiert sind, nämlich die Kirche von Polen²⁴ und die Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei.²⁵

Die orthodoxe Kirche Lettlands ist eine selbstverwaltete Kirche innerhalb des Moskauer Patriarchats und damit Teil einer autokephalen Jurisdiktion.²⁶ Auch die Kirche von Litauen ist Teil des Moskauer Patriarchats.

Andere orthodoxe Kirchen sind in autonomen Kirchen organisiert. Während Autokephalie im Großen und Ganzen klar umrissen ist, gibt es Autonomierechte in verschiedenem Ausmaß.²⁷ Unstrittig ist der vollautonome Status nur bei der Kirche

²³ Auf die Mehrzahl der Jurisdiktionen der orthodoxen Kirche im griechischen Staat, vor allem auf die Zuständigkeit des Ökumenischen Patriarchats für die Metropolen Nordgriechenlands, ist hier nicht weiter einzugehen.

²⁴ 1918 unterstanden die polnischen Orthodoxen der Moskauer Jurisdiktion, unterstellten sich infolge der politischen Entwicklung in Russland dann aber vorläufig Konstantinopel, das 1924 auf Ansuchen der polnischen Regierung der lokalen Kirche auch die Autokephalie gewährte. Dieser Schritt wurde allerdings von Moskauer Seite lange nicht anerkannt. Erst im Kontext sowjetischer Hegemonie gewährte die Russische Orthodoxe Kirche ihrerseits der Polnischen Orthodoxen Kirche 1948 die Autokephalie.

²⁵ 1946 fand eine kirchliche Reorganisation unter dem Dach des Moskauer Patriarchats statt, das 1951 die Autokephalie gewährte. 1998 wurde dieser Status dann auch durch das Ökumenische Patriarchat anerkannt. Die einheitliche Jurisdiktion blieb auch für die beiden Nachfolgestaaten der Tschechoslowakischen Republik erhalten.

²⁶ Das Statut der Russisch-orthodoxen Kirche von 2000 zählt die Kirche von Lettland unter den von einem Metropoliten oder Erzbischof geleiteten „Selbstverwalteten Kirchen“ innerhalb des Moskauer Patriarchats auf (Art. VII 16). Vgl. dazu auch Ringolds Balodis, *State and Church in Latvia*, in: Gerhard Robbers, *State and Church in the European Union*, Baden-Baden 2005, 253–281.

²⁷ Vgl. dazu die Beiträge in: *Die Kirche und die Kirchen – Autonomie und Autokephalie* = Kanon IV und V, 1980 und 1981. Eine bibliographische Übersicht enthält Grigorios Papathomas, *Essai*

von Finnland. Die Kirche von Estland ist eine vollautonome Kirche nach der Rechtsauffassung von Konstantinopel, aber es hat auch eine zweite estnische Kirche von Moskauer Seite Autonomierechte bestätigt bekommen, so dass de facto zwei unterschiedliche autonome Kirchen bestehen.²⁸

Mit Ausnahme Griechenlands und Zyperns haben alle diese orthodoxen Kirchen gemeinsam, dass sie entweder aufgrund einer historischen politischen Zugehörigkeit oder herkunftsmäßig von Russland bestimmt waren. In einigen Fällen, so vor allem in Estland und Lettland, ist der orthodoxe Bevölkerungsanteil nicht nur besonders hoch, sondern bildet überwiegend auch eine nationale russische Minderheit.

Das Moskauer Patriarchat stellt damit eine russische Institution dar, die über die heutige russische Föderation hinausreicht. Das Statut der ROK spricht von der Jurisdiktion über alle Personen mit orthodoxem Bekenntnis, die auf dem kanonischen Territorium der Russisch-Orthodoxen Kirche leben, und zählt dabei alle Nachfolgestaaten der Sowjetunion mit Ausnahme Georgiens auf.²⁹ Das Moskauer Patriarchat ist damit über die russisch-orthodoxe Diaspora hin-

aus zu einer Kirche der Europäischen Union geworden, besonders deutlich im Falle Lettlands und Litauens.³⁰

Wir können im Zuge der Sezessionen im mittel- und osteuropäischen Raum generell eine interessante Entwicklung hinsichtlich des Prinzips der Identität staatlicher und kirchlicher Grenzen feststellen. Auch die Serbisch-orthodoxe Kirche beansprucht die Jurisdiktion über die Grenzen des teilsouveränen Staates Serbien hinaus und wehrt sich gegen die Verselbstständigung der Kirchen in den anderen ehemaligen jugoslawischen Republiken. Der erste derartige Versuch geht auf die Zeit des ungeteilten Jugoslawien zurück, als die Kirche der jugoslawischen Teilrepublik Mazedonien sich 1967 für „autokephal“ erklärte, was jedoch interorthodox keine Anerkennung fand.³¹ In Montenegro setzte zu Ende der 1990er Jahre eine ähnliche Entwicklung ein, sodass derzeit der Serbisch-orthodoxen Metropole von Montenegro und den Küstengebieten eine interorthodox nicht anerkannte Montenegrinisch-orthodoxe Kirche gegenüber steht.³²

Die auf autokephalen bzw. autonomen Ortskirchen beruhende Verfassung der

de Bibliographie pour l'Étude des questions de l'Autocéphalie, de l'Autonomie et de la Diaspora, Nomokanonike Bibliothéke Bd. 7, Katerini 2000.

²⁸ Vgl. dazu *Grigorios Papathomas/Matthias Palli*, The Autonomous Orthodox Church of Estonia, Nomokanonike Bibliothéke Bd. 11, Katerini 2002.

²⁹ Vgl. Art. I 3.

³⁰ Vgl. dazu die Feststellung in der offiziellen Stellungnahme des Moskauer Patriarchat zum Weißbuch über European Governance (Punkt 2.2.): „When the countries of Central and Eastern Europe join the EU, a large region of Orthodox civilization will be introduced into the Union. These countries have traditionally been the priority for the foreign policy of Russia, Belarus, Ukraine and Moldova. Undoubtedly, it will facilitate the dialogue between the EU and Russia, but at the same time it will require joint actions for the solution of a number of problems pertaining to the inter-orthodox and inter-confessional relations in the frontier region“ (Anm. 9).

³¹ Der Konflikt eskalierte jüngst, als der die Jurisdiktion des Patriarchen von Belgrad anerkennende Bischof Jovan in das Visier der makedonischen Polizei und Gerichte genommen wurde (vgl. dazu kathpress vom 29. 9. 2005, 13).

³² Vgl. dazu die Positionen der Serbisch-orthodoxen Kirche unter <http://www.njegos.org/past/metrohist.htm> (2. 10. 2005) bzw. der Montenegrinisch-Orthodoxen Kirche unter <http://www.montenet.org/religion> (2. 10. 2005).

Orthodoxie³³ steht damit jedenfalls vor einer größeren institutionellen Herausforderung. Dies hängt mit zwei historischen Zäsuren zusammen. Zunächst musste das im Territorialitätsprinzip der frühen Kirchenverfassung wurzelnde traditionelle Konzept des „Kanonischen Territoriums“ der neuen Situation angepasst werden. Dies bedeutete einerseits, auf die westlichen Jurisdiktionsansprüche auf ostkirchlichem „Kanonischem Territorium“ – vor allem im Zuge der Eroberungen durch die Kreuzfahrer – reagieren zu müssen. Andererseits galt es aber auch Regeln für die orthodoxe Diaspora auf westkirchlichem „Kanonischem Territorium“ zu entwickeln. Die zweite Zäsur hängt damit zusammen, dass nach dem Selbstständigwerden der christlichen Nationen des Osmanischen Reiches die Ortskirchen zunehmend nationalkirchlichen Charakter annahmen. Die jüngeren Autokephalie-Erklärungen folgten alle dem Prinzip, dass kirchliche und politisch-staatliche Grenzen grundsätzlich übereinstimmen sollten. Das in c.

34 der Apostolischen Kanones genannte Ethnos,³⁴ das man nun vor Augen hatte, war der moderne Nationalstaat. Insofern konnte sich trotz der Verurteilung des sog. Phyletismus im 19. Jh.³⁵ ein nationales Prinzip durchsetzen. Angesichts der europäischen Einigung muss allerdings den durch unterschiedliche historische Erfahrungen bedingten identitätsvermittelnden und offenbar nur schwer aufgebbaren nationalen Bindungen der orthodoxen Ortskirchen der konfrontative Stachel genommen werden. In einer bei einem Treffen der Patriarchen und Erzbischöfe der Gesamtorthodoxie auf der Insel Patmos angenommenen Erklärung wird daher betont, „dass die orthodoxe kirchliche Auffassung über den Begriff ‚Nation‘ kein Element der Aggressivität und der Konfrontationen zwischen den Völkern beinhaltet, sondern dass sie sich auf die Besonderheit eines jeden Volkes bezieht, auf ihr heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu pflegen“³⁶.

³³ Die Orthodoxe Kirche wird als „Gemeinschaft von [...] autokephalen oder autonomen Ortskirchen verstanden, die jede für sich den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein – unter der Voraussetzung, dass sie in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen steht“ (D. Papandreou, Das Panorthodoxe Konzil, in: Wilhelm Nyssen/Hans-Joachim Schulz/Paul Wiertz, Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. 3, Düsseldorf 1997, 261–286).

³⁴ Zum 34. Apostolischen Kanon vgl. Panteleimon Rodopoulos, Ecclesiological Review of the Thirtysixth Apostolic Canon, in: Kanon IV (1980), 92–99.

³⁵ Anders als in Serbien und weit massiver als in Rumänien und Albanien führte das bulgarische Unabhängigkeitsstreben im 19. Jahrhundert nicht nur zu blutigen Auseinandersetzungen mit dem Osmanischen Reich. Es kam auch zu massiven Konflikten mit dem Patriarchat von Konstantinopel. 1870 gewährte schließlich der Sultan die Errichtung eines bulgarischen Exarchats, wodurch die bulgarische Kirche die Möglichkeit erhalten sollte, ihre inneren Angelegenheiten autonom zu regeln. Die Synode in Konstantinopel reagierte darauf mit einer scharfen Verurteilung der Vorgänge in den bulgarischen Gebieten: Die Begründung von Kirchenstrukturen auf dem Nationalitätenprinzip („Phyletismus“) wurde als Häresie gebrandmarkt. Auch nach der Konstituierung des bulgarischen Fürstentums (1878) und der Proklamation eines unabhängigen Königreichs (1908) verweigerte Konstantinopel die Anerkennung der bulgarischen Autonomie. Konstantinopel beendete das Schisma trotz fortschreitender Konsolidierung der bulgarischen Kirche in der Zwischenkriegszeit nicht vor dem Einmarsch russischer Truppen 1945. Es folgte 1953 die Ernennung des Metropoliten von Plovdiv zum bulgarischen Patriarchen, dessen Anerkennung durch Konstantinopel aber weitere acht Jahre auf sich warten ließ.

³⁶ Orthodoxes Forum 10 (1996), 100.

Nichtsdestoweniger wird all dem ein sehr spezifisches, historisch kontingentes Konzept von Autokephalie zu Grunde gelegt, das sich nicht einfach in die Vergangenheit rückprojizieren lässt und bei dem angesichts heutiger Entwicklungen auch fraglich ist, welche Bedeutung es für die Zukunft haben wird. In der Autokephaliefrage hat die interorthodoxe Kommission 1993 daher lediglich Übereinkunft darüber erzielt, dass „die Institution der *Autokephalie* [...] in authentischer Weise *eine der wesentlichen Sichtweisen der orthodoxen ekklesiologischen Tradition über die Beziehung der lokalen zur weltweiten Kirche Gottes*“ ausdrückt.

5. Orthodoxe kirchliche Einrichtungen in der Europäischen Union

Orthodoxe Kirchen sind Mitglieder der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) und dort auf der weiteren europäischen Ebene tätig. Sie wurde zu Zeiten des kalten Krieges 1959 in Nyborg gegründet und ist wie der Ökumenische Rat der Kirchen ein Forum, das sowohl Kirchen der Reformation als auch orthodoxe Kirchen als Mitglieder hat. Ziel war die Verhinderung eines „Eisernen Vorhanges“ zwischen den Europäischen Kirchen.

Die Zusammenarbeit mit dem Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) bei der 1. Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit“ in Basel 1989 stellte einen Wendepunkt in der Tätigkeit der KEK dar. Von der 2. Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 wurde die Abfassung einer Charta Oecu-

menica empfohlen, die am 22. April 2001 in Straßburg während einer gesamteuropäischen ökumenischen Begegnung vom Präsidenten der KEK, dem Metropoliten von Paris, Jeremias, und vom Präsidenten des CCEE, Kardinal Vlk, unterzeichnet wurde.

Ein erstes instruktives Beispiel für europäisches Tätigwerden von Vertretern der Orthodoxie in diesen Gremien ergab sich bei einem von der COMECE im April 1997 organisierten Treffen zur Vorbereitung einer „Kirchenerklärung“ von Amsterdam.

Auch zu der am 7. Dezember 2000 in Nizza unterzeichneten Charta der Grundrechte der Europäischen Union haben orthodoxe Vertreter im Rahmen der Konferenz europäischer Kirchen ihre Stellungnahmen abgegeben. Dabei wurde auch insofern eine politische Querverbindung deutlich, als die Aufnahme einer Anrufung Gottes in die Präambel unter anderem von Griechenland ausdrücklich befürwortet worden war.

Die Bereitschaft, aktive „Europapolitik“ zu betreiben, dokumentiert sich auch in den Vertretungen orthodoxer Kirchen in Brüssel, wie sie die Kirche Griechenlands³⁷, das Ökumenische Patriarchat³⁸ und das Moskauer Patriarchat³⁹ eingerichtet haben.

Bemerkenswert ist schließlich auch die Institutionalisierung der Kontakte zwischen der Orthodoxie und den europäischen Parteien, die auf eine Initiative des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zurückgeht. Die Fraktion der Europäischen Volkspartei (Christdemokraten) ist einer entsprechenden Einladung des Ökumenischen Patriarchats zum Dialog

³⁷ Informationen unter <http://www.regue.org> (2. 10. 2005).

³⁸ <http://www.ec-patr.gr> (2. 10. 2005).

³⁹ <http://orthodoxeurope.org> (2. 10. 2005).

gefolgt.⁴⁰ Die Treffen finden seit 1995 in regelmäßigen Abständen statt und haben inzwischen durchaus auch politisches Gewicht bekommen, wie die Reden der Ministerpräsidenten von Griechenland, Serbien und Montenegro sowie von Kroatien beim 8. Treffen im Oktober 2004 in Thessaloniki deutlich machten. Bei dieser Gelegenheit wies der griechische Ministerpräsident Karamanlis ausdrücklich auf die Dialogklausel (Art. 52 Abs. 3) des Verfassungsvertrages für Europa auch für die orthodoxen Kirchen als verantwortliche Partner in einer europäischen Zivilgesellschaft hin.⁴¹

In die gleiche Richtung geht es, wenn die offizielle Stellungnahme des Moskauer Patriarchats zum Weißbuch über European Governance festhält:

„The Russian Orthodox Church is greatly interested in concrete cooperation with the European Union. Our Church is ready to participate in the consultation system, which is being shaped in the European Commission and other agencies of the Union. Probably, when working out a common code of consultation rules, it is necessary to consider a possibility of addressing the Orthodox Churches of Europe for expert advice. At the same time, the Church should not be limited only to participation in discussing the interethnic and interreligious relations. The representatives of the Church are ready to take part in discussing

the development of the Pan-European security system, social problems, ethics of applying modern technologies, migration, etc. For this objective, it would be necessary to provide the Orthodox an expert access to different committees and expert groups of the European Commission.“⁴²

Grundsätzlich bekennen sich die orthodoxen Kirchen bzw. ihre Vertreter in ihren Erklärungen vorbehaltlos zum demokratischen System, es wird sogar ausdrücklich die Nähe der demokratischen Ordnung Europas zur orthodoxen Lehre mit dem Schwerpunkt auf der eucharistisch versammelten Gemeinde und der konziliaren Verfassung betont.⁴³ Das „Motto“ der EU „Einheit in Vielfalt“ wird geradezu als orthodoxes Prinzip reklamiert, es entspräche der „communio ecclesiarum“ im orthodoxen Verständnis als einer „Gemeinschaft vieler selbstständiger Kirchen, die im Wesentlichen denselben Glauben haben, aber ‚föderalistisch‘, nicht zentralistisch verwaltet wird.“ Auch werden in der Orthodoxie „die gemeinsamen Probleme ... konziliar und synodal mit demokratischen Prinzipien behandelt, auch in den schwierigsten Krisen ihres Lebens“⁴⁴.

Dieser Vergleich ist jedoch keine Einbahnstraße, denn der europäische Einigungsprozess stellt gewissermaßen auch eine positive Provokation der um ihre Einheit ringenden Kirchen dar. Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche,⁴⁵ son-

⁴⁰ Grigorios Larentzakakis, Die Rolle der Orthodoxie in Europa, in: Epistemonikes Parousias Theologon Chalkes, t. V (1952–2002), 473ff.

⁴¹ <http://www.kokid.de/nachrichten/index.php?shownews=90> (2. 10. 2005).

⁴² <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/ne204093.htm> (2. 10. 2005).

⁴³ Erzbischof Jeremiah von Wroclaw und Szczecin in einem vom „Nachrichtendienst Östliche Kirchen“ teilweise abgedruckten Beitrag (<http://www.kirchen-n-osteuroopa.de/archiv/04120901.htm>) (2. 10. 2005).

⁴⁴ Grigorios Larentzakakis, Der Beitrag der Orthodoxie für Europa (http://www.orthodoxie.net/de/Texte/Texte_Varia/Larentzakakis_OrthodoxieEuropa_de.htm) (2. 10. 2005).

⁴⁵ Wolfgang Offermanns, Die römisch-katholische Kirche und die EU, 283, bejaht aus katholischer Sicht die Frage des Interviewers: „Kann man sagen, dass die politische Integration Europas in

dern in besonderer Weise für die um einheitliche Strukturen ringende orthodoxe Kirche, was durchaus einbekannt wird. In der bereits genannten Stellungnahme des Moskauer Patriarchats heißt es: „The European experience is valuable as an example for certain creative borrowings, on the one hand, and as a point of understanding our own peculiarities in organizing social life in the countries where the Russian Orthodox Church carries out its pastoral work, on the other.“⁴⁶

Die Statistik zeigt, dass in zehn EU-Mitgliedsstaaten der Anteil der Orthodoxen mehr als ein Prozent der Wohnbevölkerung ausmacht.⁴⁷

Der Autor: Univ. Prof. Dr. Richard Potz ist Vorstand des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Universität Wien. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen gibt es verschiedene Beiträge zur rechtlichen Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich und der EU, u.a. auch in *ThPQ* 145 (1997), 339–348: „Religion und Kirche im weltanschaulich-neutralen Verfassungsstaat – einige Perspektiven“ (zus. mit H. Kalb u. B. Schinkele), sowie *ThPQ* 146 (1998), 173–186: „Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich“, ebenfalls zus. mit H. Kalb und B. Schinkele.

den letzten dreißig Jahren der katholischen Kirche einen Anstoß gegeben hat zu europäischer Integration in ihren eigenen Reihen?“ und weist darauf hin, dass man „durchaus davon sprechen könne, dass man etwas ursprünglich der katholischen Kirche Eigenes wiederentdeckt“ hat.

⁴⁶ Siehe Anm. 9.

⁴⁷ In folgenden EU-Mitgliedstaaten beträgt der Anteil der Orthodoxen mehr als 1% der Wohnbevölkerung: Griechenland (95 %); Zypern (83 %); Lettland (28 %); Estland (10 %); Litauen (4 %); Slowenien (2,3 %); Österreich (2,2 %; der Anteil der Orthodoxen an der Wohnbevölkerung Wiens macht sogar über 6 % aus und dürfte somit der weitaus höchste in Städten außerhalb der traditionellen orthodoxen Gebiete Europas sein); Deutschland (1,6 %); Polen (1,3 %); Schweden (1,2 %); Finnland (1,1 %). Als Grundlage dieser Aufstellung dient eine am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Universität Wien geführte und laufend ergänzte Religionsstatistik.

Bernhard Grümme

Hinwendung zur Wahrnehmung?

Herausforderung Integration am Beispiel der Sonderschulpädagogik

In dem derzeit vorherrschenden kulturell-gesellschaftlichen Klima der Perfektibilität, der Leistungsorientierung und des Wandels zu einem biotechnologischen Paradigma steht der Sonderschulreligionsunterricht unter einem ganz besonderen Legitimationsdruck. Die Sonderpädagogik hat sich in ihren maßgeblichen Strömungen weitgehend von jenem Defizienzmodell von Behinderung distanziert, für das Behinderung stets am Maßstab von Gesundheit, von Leistung und Rationalität gemessen und daher als Minderung verstanden wird. Von einer „behindernden Gesellschaft“ ist hier die Rede.¹ Statt auf eine Betreuungspädagogik, wie sie sich teilweise in einer an sich gut gemeinten Initiative wie der „Aktion Sorgenkind“ niederschlägt, zielt neuere Sonderpädagogik auf die Befähigung des jeweiligen Behinderten zu seinen eigenen Möglichkeiten, zu einer ihm jeweils möglichen Selbstbestimmung. Mit einer solchen Sonderpädagogik des Empowerment wird

zugleich die Würdigung des jeweiligen Individuums mit seiner jeweiligen Behinderung zum integralen Moment sonderpädagogischer Konzeptbildung.² Die mitunter heftigen Auseinandersetzungen um eine Integrative Sonderpädagogik oder um eine Inklusive Sonderpädagogik, die ein individualisiertes Curriculum für alle Kinder in einer Lerngruppe voraussetzt, dokumentieren allerdings in nicht zu übersehender Eindringlichkeit, dass dabei die Probleme einer konzeptionellen wie unterrichtsorganisatorischen Umsetzung nach wie vor virulent bleiben.³

Der Sonderschulreligionsunterricht beabsichtigt nun seinerseits, an der öffentlichen Schule die Vieldimensionalität des Menschseins einzubringen und dabei auch vom jeweiligen Einzelfall her zu denken. Dabei profiliert er sich in seiner advokatorischen Insistenz für den behinderten Menschen wie in seiner kritischen Ausrichtung gegen die marginalisierenden Tendenzen einer „Vergottung der Gesundheit“ durch

¹ G. Adam, Art: Sonderpädagogik, in: TRE 20 (2000), 445–449; hier: 448.

² Vgl. G. Feuser, Behinderte Kinder und Jugendliche. Zwischen Integration und Aussonderung, Darmstadt 1995; H. Eberwein/S. Knauer (Hg.), Behinderungen und Lernprobleme überwinden. Basiswissen und integrationspädagogische Arbeitshilfen, Stuttgart 2003; zu religionspädagogischen Aspekten insgesamt A. Pithan u.a. (Hg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh 2002; H.-J. Röhrig, Religionsunterricht mit geistigbehinderten Schülern – aber wie? Perspektivwechsel zu einer subjektorientierten Religionsdidaktik, Neukirchen-Vluyn 1999; zu schulischen Differenzierungen im Integrationskonzept vgl. J. Boenisch, Modelle und Konzepte der schulischen Integration, in: Pithan, Handbuch Integrative Religionspädagogik (s. o.), 245–260; hier: 246. Zu Prinzipien integrativer Didaktik J. Boenisch, a. a. O., 220–230.

³ Vgl. H. Deppe-Wolfinger, Integrationskultur – am Anfang oder am Ende?, in: I. Schnell/A. Sander (Hg.), Inklusive Pädagogik, Bad Heilbrunn/Obb. 2004, 23–40; A. Hinz, Vom sonderpädagogischen Verständnis der Integration zum integrationspädagogischen Verständnis der Inklusion, in: Schnell/Sander, a. a. O., 41–74; hier: 45–46.

seinen Rückgriff auf das jüdisch-christliche Menschenbild.⁴ Ulrich Bach sieht angesichts grassierender dehumanisierender Tendenzen sogar eine „Theologie nach Hadamar als Aufgabe der heutigen Theologie“⁵ an.

Klärungsbedürftig dabei ist nur, ob auch im Sonderschulreligionsunterricht das Defizienzmodell nachhaltig überwunden wurde. Vor allem kirchliche Stellungnahmen sind nicht frei davon.⁶ Noch intensiver jedoch stellt sich die Frage, ob der Sonderschulreligionsunterricht auch aus seinem systematischen Ansatz heraus hinreichend in der Lage ist, die Heterogenität und Individualität wahrzunehmen. Denn es könnte ja sein, so meine im Folgenden zu verifizierende These, dass auf der grundlagentheoretischen Ebene im Ansatz nicht verankert ist, was auf der Ebene der Praxis intendiert wird.⁷ Erich Feifel hat darauf aufmerksam gemacht, wie stark grundlagentheoretische Vorentscheidungen sich als Axiome und Begriffssysteme in den Konzeptionen der Religionspädagogik auswirken. Sie „treten als Prinzipien, Werte oder Normen in Erscheinung und haben

dabei immer auch eine pädagogische und didaktische Funktion“.⁸ Dann aber wäre auch auf dieser grundlagentheoretischen Ebene nach Alternativen zu suchen.

So erklärt sich der Gang der Untersuchung. Zunächst wird der Ansatz des Sonderschulreligionsunterrichts herausgearbeitet. Aus diesen Analysen heraus wird der erfahrungsorientierte Ansatz in der Auseinandersetzung mit einer Wahrnehmungsorientierung problematisiert und schließlich der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff⁹ als eine mögliche Alternative umrissen.

1. Der Sonderschulreligionsunterricht und seine Erfahrungsorientierung

Johann Baptist Metz hat das Christentum davor gewarnt, eine Mystik der geschlossenen Augen zu kultivieren, die immun ist gegen alles Leid. Die Mystik der Bibel hingegen, die Mystik der Nachfolge Jesu, sei im Kern eine Mystik der offenen Augen, eine politische Mystik der Compassion, die in der Beziehung zum leidenden

⁴ Adam, Art.: Sonderpädagogik (s. Anm. 1), 448. Vgl. Zu den Gefahren eines naturalisierenden Menschenbildes C. Söling, Menschen mit Behinderungen. Eine neue Befreiungstheologie im Jahrhundert der Biologie, in: StZ 1 (2005), 11–23; R. Kollmann, Umgang mit behinderten Menschen im Umbruch. Medizintechnische und ökologische Herausforderungen, in: JRP 20 (2004), 74–88; hier: 68–73.

⁵ U. Bach, Theologie nach Hadamar als Aufgabe der heutigen Theologie, in: Pithan, Handbuch (s. Anm. 2), 112–118.

⁶ Den Lernprozess innerhalb kirchlich-lehramtlicher Verlautbarungen von einer Betreuungsmentalität zur Partnerschaftsmentalität arbeitet heraus: R. Thoma, Menschen mit Behinderungen und ihre Integration in Kirche und Gesellschaft als Thema katholischer Stellungnahmen, in: Pithan, Handbuch (s. Anm. 2), 166–176; hier: 168–174; eine analoge Entwicklung für die evangelische Kirche skizziert M. Spieckermann, Menschen mit Behinderungen und ihre Integration in Kirche und Gesellschaft als Thema evangelischer Stellungnahmen, in: Pithan, Handbuch (s. Anm. 2), 177–183; hier bes. „Von der Fürsorge zur Partnerschaft“, 180–182.

⁷ Vgl. R. Englert, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: H.-G. Ziebertz/W. Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Freiburg i.Br. 1995, 147–174; hier: 159f.

⁸ E. Feifel, Didaktische Ansätze in der Religionspädagogik, in: Ziebertz/Simon, Bilanz der Religionspädagogik (s. Anm. 7), 86–110; hier: 90.

⁹ Vgl. unten Kapitel 5.

Anderen praktisch und damit auch gesellschaftlich relevant werden will.¹⁰ Lothar Kuld hat dies in einem groß angelegten Projekt „Compassion“ zum Sozialen Lernen durchbuchstabiert und selber die Bedeutung der „Empfindlichkeit für die anderen“ eindrucksvoll für einen integrativen Sonderschulreligionsunterricht herausgestellt.¹¹

Gewiss muss man sich immer wieder vor Augen führen, dass die Sonderpädagogik wie auch die Didaktik des Sonderschulreligionsunterrichts definitiv eine „kopernikanische Wende“ (Boenisch) vom Defizitansatz zum Kompetenzansatz, vom Institutions- zum Individuumsmodell vollzogen und folgerichtig einen dynamischen, vieldimensionalen, systemischen Behinderungsbegriff entwickelt haben.¹² Nicht die Grenzen stehen im Mittelpunkt, nicht Betreuungsmentalitäten werden kultiviert, sondern das Empowerment, die Ermächtigung zur Selbstbestimmung. In dieser Sicht wird Behinderung beeinflussbar, indem aus „ökosystemischer Sichtweise an den Umfeldbedingungen integrationsorientiert gearbeitet“ wird. Für einen pädagogisch orientierten Behinderungsbegriff richtet sich eine integrative Pädagogik nicht „auf die Integrationsfähigkeit des Kindes, sondern auf die Integrationsfähigkeit der Schule“¹³. Terminologisch hat sich dies niedergeschlagen in der Abwendung von

einer Schule für Behinderte und einer Hinwendung zu einer Schule für Schülerinnen und Schüler mit sonderpädagogischem Förderbedarf.¹⁴

Gesundheit und Glück dürfen demnach genauso wenig miteinander assoziiert werden wie Behinderung und Unglück. Der Mensch, so Roland Kollmann, „mit seiner speziellen Behinderung ist zuerst Mensch, normaler Mensch, der mit allen Menschen gemeinsam hat, begrenzt zu sein, der ein Recht darauf hat, normal behandelt zu werden“¹⁵. Mehr noch: Kinder mit Behinderungen ermöglichen in einem integrativen Religionsunterricht „durch ihre Andersheit vielfältige Sinnerfahrungen“¹⁶. Andererseits werden Menschen mit Behinderungen benachteiligt, teilweise ausgegrenzt, sie fühlen „sich als Außenseiter“.¹⁷

Deshalb wird auch im Sonderschulreligionsunterricht ein integratives Konzept favorisiert. In ihm geht es darum, behinderte Menschen nicht in Sonderschulen zu separieren, sondern ein gemeinsames Lernen mit Nicht-Behinderten zu ermöglichen. Dabei lässt sich ein entsprechender integrativer Bildungsbegriff der integrativen Sonderpädagogik von der Vorstellung leiten, dass die Aufhebung der Ausgrenzung behinderter Menschen eben gerade nicht in ihrer Anpassung an gesellschaftlich definierte Normvorstellun-

¹⁰ J.B. Metz, *Compassion*. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: J.B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod (Hg.), *Compassion*. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg i.Br. 2000, 9–18; hier: 17.

¹¹ L. Kuld, *Lernfach Compassion*. Empfindlichkeit für das Leid der anderen, in: *Pithan*, Handbuch (s. Anm. 2), 381–385; hier: 381.

¹² Vgl. Boenisch, *Modelle und Konzepte* (s. Anm. 2), 245ff; R. Kollmann/O. Püttmann, *Art.: Behinderung*, in: *LexRP* 2001, 119–129.

¹³ H. Deppe-Wolfinger, *Integrationskultur* (s. Anm. 3), 31.

¹⁴ Vgl. Boenisch, *Integrative Didaktik* (s. Anm. 2), 225.

¹⁵ R. Kollmann, *RU an Sonderschulen* (Lehrbrief 22), Würzburg 1997, 15.

¹⁶ St. Leimgruber, *Art.: Sonderschulreligionsunterricht*, in: *NHBrpG* 2002, 384–388; hier: 385.

¹⁷ Vgl. Kollmann, *RU an Sonderschulen* 1997 (Anm. 15), 14.

gen liege. Statt des eindimensionalen Ziels der Rehabilitation und Normalisierung sei vielmehr ein wechselseitiger Integrationsprozess gefordert, in dem Menschen einander in ihrer jeweiligen Besonderheit und individuellen Verschiedenheit begegnen und in dem sie Ansprüche aneinander erheben. Sie haben die Möglichkeit, in Prozessen der Abgrenzung und der Annäherung Formen der Gemeinsamkeit zu erlernen und dabei die Würde der anderen in ihrer Einmaligkeit zu erkennen. Dabei beginnt auch in der Pädagogik des Sonderschulreligionsunterrichts eine Wende hin zu einer strikten Subjektorientierung zu greifen; Schülerinnen und Schüler werden im Rahmen ihrer je individuellen Fähigkeiten als Subjekte des Lehr-Lernprozesses begriffen und eben nicht mehr als Objekte, an denen zuvor minutiös geplanter Unterricht lediglich exerziert wird.¹⁸

Für Anita Müller-Friese ergibt sich daraus insgesamt als Bildungsaufgabe, „das Wahr-Nehmen des Anderen in seiner Verschiedenheit und in seiner Angewiesenheit“. Die Begegnung vollzieht sich „im Prozess eines antwortenden Verstehens, das auch der fremden Sprache Raum gibt und auf dem Hören basiert. Der Anspruch, der dabei zum Ausdruck kommt, führt zur mitleidenden Teilhabe am Leben der Anderen und zu solidarischem Handeln, das auf Veränderung zielt“.¹⁹ Aus dieser Aufgabe der Wahrnehmung der Anderen in ihrer Besonderheit und Verschiedenheit resultiert schließlich das „Miteinan-

der der Verschiedenen“ als grundlegendes Bildungsziel gerade auch des Sonderschulreligionsunterrichts.²⁰ Dies ist auch eine wesentliche Aussagen der entsprechenden Richtlinien.²¹

Doch was bedeutet dieses Ziel des „Miteinanders der Verschiedenen“? Wie können Verschiedene ein Miteinander leben, ohne ihre Verschiedenheit aufgeben zu müssen? Und wie kann ein Miteinander gelebt werden, wenn doch jeder Einzelne unbedingt zu würdigen ist? Wer so fragt, bekommt von Müller-Friese zur Antwort: Dieses Miteinander der Verschiedenen bedeute, dass Bildungsprozesse an der individuellen Besonderheit des einzelnen Menschen ausgerichtet sein müssen und doch zugleich Kommunikation und Kooperation in Prozessen der Verständigung ermöglichen sollen.²² Fragt man nun weiter, wie denn dies theoretisch zu denken sei, wie Vielfalt und Einheit so zu vermitteln sind, dass beide hinreichend gewürdigt werden, wie also vor allem die Wahrnehmung des je individuellen Lebens mit seiner besonderen Situation auch konzeptionell im Ansatz einer Religionsdidaktik veranschlagt werden soll, dann wird eine zufriedenstellende Antwort nicht erkennbar. Dabei hängt gerade für einen religionsdidaktischen Zugang zur Sonderpädagogik allein schon wegen der neun sonderpädagogischen Fachgebieten zugeteilten Vielfältigkeit der Behinderungen auch für den evangelischen Religionspädagogen Gottfried Adam Wesentliches davon ab, die „je

¹⁸ Vgl. H.-J. Röhrig, Religionsunterricht mit geistigbehinderten Schülern (s. Anm. 2).

¹⁹ A. Müller-Friese, Miteinander der Verschiedenen. Theologische Überlegungen zu einem integrativen Bildungsverständnis, Weinheim 1996, 214; vgl. a. a. O. 86.

²⁰ Vgl. Müller-Friese, Miteinander (s. Anm. 19), 216.

²¹ Vgl. Ch. Dohmen-Funke, Integration in Lehrplänen und Richtlinien für den Katholischen Religionsunterricht, in: Pithan, Handbuch (s. Anm. 2), 404–411.

²² Vgl. Müller-Friese, Miteinander (s. Anm. 19), 224.

spezifische Situation der Schüler/innen wahrzunehmen“.²³ Vor allem der Religionsunterricht an Sonderschulen bzw. der religionsdidaktische Bestandteil des integrativen Religionsunterrichts benötigt eine „auf die religiösen Bedürftigkeiten abgestimmte Didaktik und Methodik (...), die sich einer gegenstandsgeleiteten und ziel-differenten inneren Differenzierung mit Vorrang der Individualisierung verpflichtet“.²⁴

Bislang wird Religionspädagogik – gerade auch im Kontext der Sonderpädagogik – im Paradigma der Erfahrungsorientierung entfaltet.²⁵ Nun mehrten sich aber die Stimmen, die dem Wahrnehmungsbegriff eine Präferenz gegenüber dem Erfahrungsbegriff einräumen wollen, weil Wahrnehmung stärker dem Pluralismus gerecht werde. Ist also die Herausbildung einer Wahrnehmungsfähigkeit für eine am „Miteinander der Verschiedenen“ orientierte Religionsdidaktik des Sonderschulreligionsunterrichts das Gebot der Stunde? Oder birgt der Erfahrungsbegriff immer noch ein Potenzial, das gerade im Interes-

se des Miteinanders der Verschiedenen zu wahren bleibt?

2. Ansatz und Struktur des Erfahrungsparadigmas

Erfahrung ist – so eine erste heuristische Annäherung – die Weise, in der sich „Wirklichkeit zeigt und in ihrer Wahrheit erschließt“²⁶ und damit eine Art Grundwort „für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten“²⁷. Doch wie geschieht Erfahrung, wie machen wir Erfahrungen, wie wird man erfahren? Zunächst ist der Erfahrungsvorgang als Prozess von der Erfahrenheit als dem Resultat der verschiedenen Erfahrungsvorgänge abzuheben. Im Erfahrungsprozess wiederum spielen die drei Momente Erfahrungssubjekt, Erfahrungsgegenstand und subjektiver Interpretationsrahmen in dialektischer Wechselwirkung ineinander.²⁸ Das Subjekt nimmt das Erfahrungsobjekt wahr, deutet es vor dem Hintergrund seines Interpretationsrahmens und eignet es sich produktiv an, was wiederum auf die-

²³ Adam, Art.: Sonderschulen, in: LexRP 2001, 1813–1819; hier: 1815. Zu einem mehrdimensionalen Behinderungsbegriff Leimgruber, Art.: Sonderschulreligionsunterricht (s. Anm. 16), 385ff.; Kollmann/Püttmann, Art.: Behinderung (s. Anm. 12), 119–129.

²⁴ Kollmann, Umgang mit behinderten Menschen (s. Anm. 4), 85. Zum Konzept der Zieldifferenz vgl. Boenisch, Modelle und Konzepte (s. Anm. 2), 248–259.

²⁵ Vgl. Leimgruber/Müller-Friese, Religionspädagogische Aspekte, in: Pithan, Handbuch (s. Anm. 2), 356–374; hier: 358ff.; vgl. A. Müller-Friese, Vom Rand in die Mitte. Erfahrungsorientierter Religionsunterricht an der Schule für Lernbehinderte, Stuttgart 2001, 56ff.; vgl. W.H. Ritter, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang, Göttingen 1989, 301.

²⁶ P. Biehl, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis. Überlegungen zum Vermittlungsproblem in der Religionspädagogik, in: P. Biehl/G. Baudler (Hg.), Erfahrung – Symbol – Glaube: Grundfragen des Religionsunterrichts, Frankfurt a.M. 1980, 37–122; hier: 42; vgl. L. Karrer, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: H. Haslinger u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 199–219.

²⁷ D. Mieth, Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: W. Haug/D. Mieth, (Hg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlichen Traditionen, München 1992, 1–16; hier: 1.

²⁸ Vgl. Biehl, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis (s. Anm. 26), 42.

sen Interpretationsrahmen zurückwirkt, das Subjekt selber verwandeln und auch das Erfahrungsobjekt in einem anderen Licht erscheinen lassen kann. Erfahrungheit prägt so jede neue Erfahrung jeweils wieder mit. Erfahrung ist also als Erfahrung des geschichtlichen Subjekts geschichtlich unabschließbar und nicht vollständig kommunizierbar.²⁹ Folglich ist Erfahrung mit Peter Biehl „ein unabschließbarer dialektischer Prozess, in dem Subjekt und Objekt in wechselseitiger Beziehung stehen und sich verändern“³⁰. Dabei impliziert Erfahrung „gleichermaßen Aktivität wie Passivität, ‚Widerfahrnis‘ wie ‚Leistung‘“³¹. Der Interpretationsrahmen ist für die Erfahrung schlechthin essenziell, weil ohne ihn das Erlebte und Wahrgenommene nicht im bisherigen Erfahrungszusammenhang erschlossen, angeeignet oder auch an andere mitgeteilt werden kann.³² Ein Erlebnis, eine wahrgenommene Wirklichkeit: Sie werden erst als ein ins Bewusstsein gehobenes und in einen „umfassenden Deutungs- und Erfahrungshorizont integriertes, eben ‚gedeutetes‘ Erleben“³³ zur Erfahrung, wie Werner Ritter herausarbeitet. Namentlich Immanuel Kant hat die subjektive Mitkonstituiertheit von Erfahrung in seiner

Transzendentalphilosophie herausgearbeitet.³⁴ Jürgen Habermas sowie wissenssoziologische Ansätze haben die sprachliche Vermitteltheit und die Interessengeleitetheit und damit die geschichtlich-gesellschaftliche wie biografische Prägung dieses Interpretationsrahmens betont.³⁵

Was aber bedeutet diese formale Erfahrungshermeneutik für den religionspädagogischen Erfahrungsbegriff? Jürgen Werbick hat gezeigt, wie Glaubenlernen konstitutiv an Erfahrung verwiesen ist, ja aus Erfahrung erfolgt. Ohne einen erfahrungsbezogenen Prozess der Aneignung wäre Glaubenlernen letztlich nichts anderes als die heteronome Indoktrination weitgehend fremder Traditionsbestände.³⁶ Andererseits – und darauf hat auf seine Weise Thomas Ruster aufmerksam gemacht, auch wenn sein Lösungsvorschlag selber nicht unproblematisch bleibt – bedürfte doch gerade ein erfahrungsbezogenes Lernen des kritischen wie produktiven Einspruchs durch fremde Traditionen, wenn es sich vor Banalitäten, vor ideologischer Selbstdeformierung oder der leichtfertigen Anpassung an gesellschaftliche Plausibilitäten schützen will.³⁷

²⁹ E. Schillebeeckx, Offenbarung, Glaube und Erfahrung, in: KatBl 105 (1980), 84–95; hier: 86.

³⁰ P. Biehl, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991, 17.

³¹ Ritter, Glaube und Erfahrung (s. Anm. 25), 187.

³² Vgl. P. Biehl, Art.: Erfahrung, in: LexRP 2001, 421–426; hier: 423.

³³ Ritter, Glaube und Erfahrung (s. Anm. 25), 185 (im Original kursiv).

³⁴ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, 2, hrsg. v. W. Weischedel (Werkausgabe Bd. III, Bd. IV), Frankfurt a. M. 1990, B VII. 1ff.244.

³⁵ Vgl. J. Habermas, Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Kommunikation, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a.M. 1971, 202–225; hier: 202ff. Vgl. zur Bedrohtheit von Erfahrung R.D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt a.M. 1969, 11ff.

³⁶ Vgl. J. Werbick, Glaubenlernen aus Erfahrung. Grundbegriffe einer Didaktik des Glaubens, München 1989.

³⁷ Vgl. Th. Ruster, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: rhs 3 (2000), 189–203; dazu: B. Grümme, Reli-

Wir können hier nun nicht Alltagserfahrungen, religiöse Erfahrungen und christliche Erfahrungen analytisch voneinander abheben.³⁸ Was uns an dieser Stelle hauptsächlich interessieren muss, ist die formale Struktur der Erfahrungen, die allen Erfahrungen zugrunde liegt. Sowohl die Strukturelemente der Erfahrung wie Endlichkeit, Offenheit und Geschichtlichkeit sind allen Formen gemeinsam als auch die Dialektik aus „Wahrnehmung und Deutung“ in einem bestimmten Referenzrahmen, die erst Erfahrung konstituiert.³⁹ Damit ist jeder Begriff von Erfahrung notwendig ein Konstrukt, das aus Reflexionen und Wahlentscheidungen resultiert. Erfahrung ist so „geprägt von der selektiven Tätigkeit des Subjekts aus Vorverständnis und Interpretation“⁴⁰. Bei aller vorgängigen Eröffnung der Erfahrung von einem Nicht-Ich ist es doch das Subjekt, das Erfahrungen macht und sie sich in einem Interpretationsrahmen aneignen muss. Andererseits drohen Erfahrungen ohne Wahrnehmungen zu leblosen Gebilden zu sklerosieren. Nur durch neue Wahrnehmungen sind auch Erfahrungen wieder neu möglich.⁴¹

Genau in diesem Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Deutung liegt nun das Problematische für die Vertreter des Wahrnehmungsparadigmas. Wer diese

hermeneutischen Theoreme auf die Ebene des Unterrichtsalltags herunter zu brechen versucht, wird erst die eigentliche Herausforderung begreifen. Gerade in integrativen Klassen des Sonderschulreligionsunterrichts, der in besonderer Intensität von Vielfalt und Heterogenität herausgefordert wird, ist das Erfordernis, das so sorgsam ausgefeilte Unterrichtskonzept durch konkrete, individuelle Schülernöte unterbrechen zu lassen, von besonderer Dringlichkeit. An dieser Stelle setzt nun das Konzept der Wahrnehmungsorientierung an.

3. Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre

Insbesondere wegen der initiierenden und dynamisierenden Potenz der Wahrnehmungen für den Erfahrungsvorgang arbeitet Peter Biehl seine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre aus.⁴² Diese soll im Rückgriff auf phänomenologische Denkströmungen vielfältige Momente religiöser Vollzüge und christlicher Religion in der Alltagspraxis und Lebenswelt wahrnehmen, in ihrer Semantik dechiffrieren und auslegen helfen, wobei sie andererseits durch das Einspielen der biblischen Botschaft kritisches wie befreiendes Potenzial einzubringen verspricht, das eben Wirklichkeit verändert und neue Mög-

gionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsförmigkeit, in: ThG 1 (2002) 13–29.

³⁸ Vgl. B. Casper, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 25, Freiburg i.Br. 1980, 39–72; hier: 53; Biehl, Erfahrung, Glaube und Bildung (s. Anm. 30), 24ff.

³⁹ W.H. Ritter, Der Erfahrungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, in: W. H. Ritter (Hg.), Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte (FS Wilhelm Sturm), Stuttgart–Berlin–Köln 1998, 149–166; hier: 164.

⁴⁰ D. Zilleßen, Art.: Erfahrung. V. Religionspädagogisch, in: TRE 10 (1982), 136–141, 138.

⁴¹ Vgl. P. Biehl, Art.: Religionsdidaktische Konzeptionen, in: NHBpG 2002, 440–446; hier: 445.

⁴² Vgl. P. Biehl, Die Wiederentdeckung der Bildung in der gegenwärtigen Religionspädagogik – Ein Literaturbericht, in: P. Biehl/K.E. Nipkow, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive, Münster 2003, 111–152; hier: 148.

lichkeit eröffnet. Darum verschränkt diese Wahrnehmungslehre als „phänomenologisch orientierte Praktische Theologie“ hermeneutisch-kritische und empirische Methoden.⁴³ So geht es um die Sensibilisierung für Spuren Gottes im Alltag, für das Ganze und die Tiefe der Wirklichkeit, zugleich aber darum, das Wahrgenommene interpretieren zu lernen und daraus in der Kommunikation mit Anderen Praxis zu gestalten.⁴⁴ Es geht um das sich je neue Dekonstruieren-Lassen vom Einbruch des Anderen.

Ein solches wahrnehmungsorientiertes Lernen ist wesentlich mit ästhetischem Lernen verbunden, ist ein wahrnehmendes, affektives Lernen mit allen Sinnen.⁴⁵ Georg Hilger hat dies als eine Religionsdidaktik der produktiven wie kritischen Verlangsamung auszuarbeiten versucht, die als Wahrnehmungsschule, als Schule der Aufmerksamkeit, Achtsamkeit und imaginatives Lernen zu ihrer Schlüsselqualifikation erhebt. Ästhetisches Lernen zielt dabei keineswegs auf eine Versenkung in das Schöne, das letztlich für die menschliche Selbstbestimmung folgenlos bliebe. Es geht nicht allein um die Empfindsamkeit für das Schöne als den Gegenstand des „interesselosen Wohlgefallens“, wie Kant bei seiner Ortsbestimmung der Äs-

thetik zwischen der praktischen Vernunft des Willens und der sinnlich vermittelten Erkenntnis dachte.⁴⁶ Vielmehr werden im Rückgriff auf den antiken Ästhetikbegriff Ästhesis, Poiesis und Katharsis, also Wahrnehmung, Gestaltung des eigenen Lebens und kritische Urteilsbildung im Horizont einer intersubjektiven Praxis stets wechselseitig aufeinander bezogen.⁴⁷ Ästhetisches Lernen ist ausgerichtet am guten Leben und so auf „das Ganze menschlicher Existenz“⁴⁸ bezogen. Dazu gehört konstitutiv, den in Symbolen und im Brauchtum verdichteten „Gestaltcharakter des Glaubens“ zu erschließen.⁴⁹

4. Kritische Würdigung der Wahrnehmungsorientierung in der Religionspädagogik

Gerade aus dem Blickwinkel der Sonderpädagogik ist die Distanz zu einem kognitiv verengten Unterricht weiterführend, ist doch der Religionsunterricht an der Sonderschule auf den Aufbau eines Lebens- und Erfahrungsraumes angewiesen, der durchaus in einer Öffnung des Unterrichts die Schule selber als Lebensraum begreifen kann. Ganzheitliche, erfahrungsorientierte, projektorientierte und erlebnisverwurzelte Formen religi-

⁴³ W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart 1998, 292; vgl. 11–33.145–176; vgl. H.-G. Heimbrock, *Religionsunterricht im Kontext Europa. Einführung in die kontextuelle Religionsdidaktik in Deutschland*, Stuttgart 2004.

⁴⁴ Vgl. Biehl, Art.: Religionsdidaktische Konzeptionen (s. Anm. 41), 445.

⁴⁵ Vgl. J. Werbick, *Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst*, in: RpB 30 (1992), 19–29; hier: 29.

⁴⁶ Werbick, *Theologische Ästhetik* (s. Anm. 45), 21 (kursiv im Original).

⁴⁷ Vgl. G. Hilger, *Ästhetisches Lernen*, in: G. Hilger/St. Leimgruber/H.-G. Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 305–318; E. Feifel, *Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik*, in: RpB 30 (1992), 3–18.

⁴⁸ Feifel (s. Anm. 47), 9.

⁴⁹ Ebd., 11.

ösen Lernens, das „intuitive, affektive, soziale und kreative Dimensionen“⁵⁰ in den Vordergrund rückt, das Lernen an und mit Symbolen, die Eröffnung einer Seh- und einer Empfindsamkeitsschule: Dies alles lässt sich gerade durch Wahrnehmungsorientierung realisieren.

Andererseits wirft die starke Präferenz der Wahrnehmung ein erkenntnistheoretisches wie hermeneutisches Problem auf. Wie soll eine zunächst von jenseits der subjektiven Verstehensvoraussetzungen ergehende Wahrnehmung im Subjekt wirksam werden, wenn nicht zugleich die Subjektseite ihrerseits als konstitutiv für diesen Vorgang selber veranschlagt wird? Auf diese Weise wird die Autorität der Wahrnehmungen für den Prozess des Glaubenslernens selber unterhöhlt. Gerade wenn ein lebendiger Prozess des Erfahrens in Gang kommen soll, aber auch wenn Wahrnehmungen vor einer relativierenden Beliebigkeit geschützt werden sollen, bleiben sie auf den erfahrungshermeneutischen Horizont bezogen. Das Neue, so die Argumentation Karl Ernst Nipkows, das Wahrnehmung eröffnet, geht „uns erst dann als ‚Neues‘ auf, wenn es von uns in der Einheit von Wahrnehmung und Bewusstsein reflexiv erfahren wird“⁵¹. Diese bleibt also demnach auf reflexive Deutung im Horizont von Erfahrung angewiesen. Nipkow lokalisiert sich deshalb dezidiert innerhalb des Erfahrungsparadigmas.⁵² Aber er klärt nicht, wie Erfahrung zu denken ist, um nicht in die eingangs beschriebene Aporie

einer erfahrungsbegrifflichen Sklerose zurück zu fallen.

Hier setzt nun ein alteritätstheoretischer Erfahrungsbegriff an, der wenigstens kurz zu skizzieren ist.

5. Alteritätstheoretische Erfahrung als weiterführende Perspektive

Gegenüber radikalen Heteronomie-tendenzen macht ein alteritätstheoretischer Erfahrungsbegriff die Alterität gegenüber einer ungebrochenen Subjektzentrierung stark – und bedenkt doch das Ankommen können dieser Alterität im Subjekt. Ein solcher Begriff denkt Erfahrung als eine vom Anderen her eröffnete dialogische Erfahrung in Kategorien geschichtlich situierter Freiheit.⁵³ Er ist also auf der Basis einer zugrundeliegenden Asymmetrie dialogisch-kommunikativ verfasst. Bei aller Dialogizität besitzt der Erfahrungsbegriff ein Gefälle, das aus der vorgängigen Eröffnung der Erfahrung durch Alterität resultiert. Jede Erfahrung besitzt eine offene Flanke, bleibt geschichtlich unabschließbar. In das mitunter Vage, frei Flottierende und damit in die latente Verharmlosungs- und Banalisierungstendenz der Wahrnehmung bringt Erfahrung eine Reflexionskomponente und somit ein Moment von Aufklärung ein. Insofern schützt sie die Wahrnehmung vor der Gefahr ihrer Missbrauchbarkeit.⁵⁴ Für eine solche auf Wahrnehmung hin offene, von ihr her je vorgängig eröffne-

⁵⁰ Leimgruber, Art.: Sonderschulreligionsunterricht (Anm. 16), 386.

⁵¹ K. E. Nipkow, Zur Bildungspolitik der evangelischen Kirche. Eine historisch-systematische Studie, in: Biehl/Nipkow, Bildung und Bildungspolitik (s. Anm. 42), 153–251; hier: 244.

⁵² Vgl. 244.

⁵³ Vgl. B. Grümme, Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff als Beitrag zur Debatte um die Pluralismusfähigkeit der Religionsdidaktik, in: RpB 53 (2004) 67–86.

⁵⁴ Vgl. auch Leimgruber/Müller-Friese, Religionspädagogische Aspekte (Anm. 25), 367f.

te Erfahrung bleibt immer noch etwas zu erwarten und schwingt eine Verpflichtung mit, gegenüber welcher der Mensch sich zu verantworten hat.

6. Bedeutung und Perspektiven für den Sonderschulreligionsunterricht

Der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff verdeutlicht, inwiefern Wahrnehmung das Subjekt der Erfahrung mit einem unbedingten Anspruch konfrontieren und aus der Selbstgenügsamkeit allzu vertrauter Selbstdefinitionen herauszureißen vermag, warum es den Anderen in seiner je konkreten Andersheit, in seiner jeweiligen individuellen Situation wahrnehmen kann. Roland Kollmann hat dies als „Pathisches Lernen“ bezeichnet und als Axiom einer Integrativen Religionspädagogik ausgewiesen.⁵⁵ Ein solcher Erfahrungsbegriff kann begründen, warum Sonderschulreligionsunterricht strikt erfahrungsorientiert konzipiert zu sein und gerade darin ein Sinnangebot, eine Befreiungsperspektive zur Sprache zu bringen vermag. Er kann begründen, warum ein Sonderschulre-

ligionsunterricht strikt subjektorientiert vorgehen kann und sich gerade darin eben nicht an gesellschaftliche Plausibilitäten verliert.

Indem er Einheit und Vielheit, Gleichheit und Differenz, Erfahrung und Wahrnehmung in einer „Dialektik von Gleichheit und Differenz“ kritisch aufeinander bezieht, wie dies Annemarie Prengel für einen integrativen Unterricht fordert,⁵⁶ kann ein alteritätstheoretischer Erfahrungsbegriff jenes „Miteinander der Verschiedenen“ denken und damit grundlagentheoretischer Ansatzpunkt einer sonderpädagogischen Religionsdidaktik sein. Diese zielt eben wesentlich auch in ihrer methodischen wie didaktischen Anlage auf die Akzeptanz der individuellen Unterschiede wie zugleich auf die Überwindung der an dieser Unterschiedlichkeit gesellschaftlich festgemachten Behinderungen.⁵⁷ Ein solcher Erfahrungsbegriff könnte damit Ferment einer Integrativen Religionspädagogik sein, die sich überdies für die Anliegen einer derzeit hauptsächlich in der Lernbehindertenpädagogik heftig diskutierten Inklusiven Sonderpädagogik offen hält.

⁵⁵ R. Kollmann, Theodizee und Integration, in: *Pithan*, Handbuch (s. Anm. 2), 144–155; hier: 152; im Original kursiv.

⁵⁶ A. Prengel, Gleichheit und Verschiedenheit in der Integrationspädagogik, in: *Pithan*, Handbuch (s. Anm. 2), 202–210; hier: 207.

⁵⁷ Vgl. Müller-Friese, Miteinander (s. Anm. 19), 137.

Johannes Marböck

„Ich würde es nochmals tun!“

Rudolf Zinnhobler zur Vollendung des 75. Lebensjahres

„Seit 1982 prägte Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler das Gesicht unserer Zeitschrift als Redaktionsmitglied und als Chefredakteur (1983–1992). Er hat sich nun – wie schon länger angekündigt – aus der Redaktion zurückgezogen. Ein herzliches „Vergelts Gott“ für seine Arbeit!“ – Mit dieser kurzen Notiz hatte die Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift 1995 ihren Leserinnen und Lesern das Ausscheiden von Rudolf Zinnhobler aus der Redaktion mitgeteilt.¹ Die Vollendung seines 75. Lebensjahres am 18. Februar dieses Jahres ist willkommener und geziemender Anlass, jenen nüchternen Zeilen etwas Relief und Farbe zu verleihen und in Erinnerung zu rufen, was sich dahinter an Engagement und an bedeutsamen Weichenstellungen für die Entwicklung der Zeitschrift verbirgt. Dass ich auf diese Weise dem Kollegen und bewährten Freund auch meine persönliche Wertschätzung bezeugen darf, freut mich besonders.

13 Jahre für die Quartalschrift

Nach dem plötzlichen Tod des langjährigen verdienten Chefredakteurs Prof. DDr. Josef Häupl 1981 und dem Ausscheiden von Prof. DDr. Josef Lenzenweger, Wien, wurde 1982 der Kirchenhistoriker

Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler in das Redaktionskollegium berufen. Seine Übernahme der Aufgabe des Chefredakteurs 1983 nach Prof. DDr. Peter Gradauer bedeutete nicht nur äußerlich einen Generationenwechsel, sondern eine in mehrfacher Hinsicht entscheidende Station auf dem Weg der Quartalschrift. Markantestes Zeichen dafür war zweifellos die 1984 begonnene Konzeption von Heften mit jeweils einem Themenschwerpunkt, der von verschiedenen Fachbereichen beleuchtet und reflektiert wird. Der dabei versuchte und wohl weit hin gelungene Brückenschlag zwischen den einzelnen Disziplinen sowie zwischen theologischer Wissenschaft und pastoraler Praxis spiegelt die Persönlichkeit des Wissenschaftlers und Menschen Zinnhobler, mit seinem von reicher Kenntnis der Geschichte geprägten, stets sorgfältig abgewogenen Urteil, das er in die bestens vorbereitete Redaktionsbesprechung einbrachte, ebenso wie das Bemühen, durch die Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse und Ideen nicht zu polarisieren², sondern Hilfestellung zu leisten.

Dass ihm auch die äußere Gestalt der Zeitschrift ein wichtiges Anliegen war, zeigt nicht bloß die mehrmalige Adaptation des Erscheinungsbildes; der Germanist, der in seinen eigenen Veröffentlichungen

¹ ThPQ 143 (1995), 4.

² Vgl. R. Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift. Abschiedsvorlesung (24. März 1998), NAGDL 12 (1998/99), 211–218, wo der Autor S 218 die bei seinem Ausscheiden als Chefredakteur 1992 formulierten Vorstellungen der damaligen Redaktion zusammenfasst.

überaus lesbar zu formulieren versteht, war immer intensiv um eine leserfreundliche und korrekte sprachliche Fassung der Beiträge bemüht. Überaus dankenswert bleibt schließlich die Initiative Zinnhoblers zur Weiterführung der bis 1941 reichenden fünf Registerbände. So wurde durch die von ihm herausgegebenen zwei Bände: VI. Generalregister 1941–1965 (Linz 1989) und VII. Generalregister 1966–1990 (Linz 1992) der reiche Inhalt der Quartalschrift nach Sachthemen, Autoren und rezensierten Büchern bis zum Jahr 1990 für die praktische Benützung und Auswertung erschlossen. Eine Fortführung dieses Projektes wäre durchaus wünschenswert und mit den gegenwärtigen Medien weitaus leichter möglich als damals.

Wie sehr Zinnhobler auch die Zukunft der Zeitschrift ein Anliegen war, zeigt neben der Aufgeschlossenheit für die neuen Fragestellungen in Kirche und Welt auch die Vorbereitung für den 1994, im Jahr seines Ausscheidens aus der Redaktion, erfolgten Wechsel zum Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. Ein Wort aus der Abschiedsvorlesung mag seine persönliche Identifizierung mit Quartalschrift und Theologischer Fakultät dokumentieren: „Für mich ist es nur schwer nachvollziehbar, dass jemand, der die Hohe Schule von Linz absolviert hat, nicht Abonnent/in der Theologisch-praktischen Quartalschrift ist.“³

Vor einigen Jahren hat Zinnhobler einen für die Geschichte der Theologie und der Seelsorge zwischen 1848 und 1998 im Bereich des heutigen Österreich aber

auch darüber hinaus äußerst anregenden Artikel geschrieben: Theologische Zeitschriften für die Praxis. Entwicklungen in Österreich und angrenzenden Diözesen⁴, in dem auch die Geschichte der Theologisch-praktischen Quartalschrift knapp zur Sprache kommt. Dieser Beitrag wird dahingehend zu ergänzen sein, dass der Autor durch sein persönliches Engagement und sein Wissen, aber auch durch seine eigenen Beiträge – 23, wenn ich recht gezählt habe, und zahllose Rezensionen – selber ein bleibendes Kapitel zur Geschichte der Quartalschrift beigetragen hat, für das ihm hoher Dank gebührt.

Wissenschaftler und Mensch

Die Redaktionsarbeit für die Quartalschrift bildet nur einen kleinen Bereich des großen wissenschaftlichen Lebenswerkes von Rudolf Zinnhobler, das hier nicht zu würdigen ist. Die Herausgeber der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag bezeichnen ihn im Vorwort als „Doyen der oberösterreichischen Kirchengeschichtsforschung, dessen Werk nationale und internationale Anerkennung fand“⁵. Aber auch der Nicht-Historiker steht mit Respekt und Staunen vor dem umfangreichen und inhaltlich höchst vielseitigen literarischen Œuvre⁶ und lässt sich stets gerne und mit Gewinn von der Lesbarkeit der Beiträge in Biografien und Entwicklungen der Kirchengeschichte mitnehmen, die immer wieder in die Gegenwart einmünden.

Dem vornehm zurückhaltenden Menschen und Wissenschaftler, der überaus

³ Zinnhobler (wie Anm. 2), 218.

⁴ ThPQ 146 (1998), 279–292, bes. 279–284.

⁵ Festschrift Rudolf Zinnhobler zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von *Herbert Kalb* und *Roman Sandgruber*, Johannes Kepler Universität Linz 2001, Vorwort (ohne Seitenzahl).

⁶ Bibliographien sind erschienen in: NAGDL 2. Beiheft, Linz (1955–1986); NAGDL 6. Beiheft, Linz 1998 (1986–1998); NAGDL 13 (1999/2000), 186–190.

sorgsam mit der Wahrheit umgeht, sie vor allem nie als Waffe gegen Andersdenken-
de verwendet, sind aber auch nicht geringe
organisatorische Fähigkeiten zu eigen, die
er neben der vielfältigen Aktivität als He-
rausgeber etwa in der Leitung des Diöze-
sanarchivs oder als Dekan 1974–1978 in
den entscheidenden Verhandlungen in
Wien und Rom für die Errichtung der
Fakultät päpstlichen Rechtes 1978 unter
Beweis gestellt hat. Die maßgebende Mit-
gestaltung an großen Ausstellungen des
Landes Oberösterreich, der Kirche von
Linz und der Hochschule wären hier eben-
falls zu nennen.⁷

Der unermüdlich tätige Historiker
Zinnhobler schöpft jedoch nicht nur aus
Archiven und Dokumenten, sondern, zum
Glück, auch aus Quellen, die ihn in den
Mühen der Arbeit aufatmen und Mensch
sein lassen. Als Gärtner weiß er sehr wohl
um die guten Gaben des Schöpfers; so
schätzt er ein festliches Mahl im Kreis von
Freunden mit einem edlen Wein, „der von
Anfang an zur Freude geschaffen ist“ (Sir
31,27) und „des Menschen Herz erfreut“
(Ps 104,15). Nach Sir 34,9 „Wer viel gereist
ist, hat reiches Wissen, und der an Erfah-
rung Reiche wird von Verständnisvollem

reden“ reist er immer noch gerne und
fügt damit zum Wissen um die Tiefe der
Geschichte auch etwas vom Horizont der
Weite des persönlich Er-fahrenen.

Wenn der Kenner der englischen Lite-
ratur im vergangenen Jahr über die Feier
seines 50-jährigen Priesterjubiläums mehr-
fach ein Wort aus dem Gedicht „Journey of
the Magi“ von T.S. Eliot gestellt hat: „And
I would do it again“, so deutet er damit an,
wie tief der Mensch und Wissenschaftler
bis zur Stunde von seiner Lebensentschei-
dung für den Dienst als Priester geprägt
und auch erfüllt ist.

Herausgeber und Redaktion der Theo-
logisch-praktischen Quartalschrift wün-
schen Rudolf Zinnhobler zur Vollendung
seines 75. Lebensjahres weitere gute Jahre
für die Vollendung noch mancher wissen-
schaftlicher Pläne, vor allem aber auch die
wohlverdiente Muße: „Versage dir nicht die
Schönheit eines Tages, und an dem, was dir
an Freude zugeteilt ist, geh nicht vorüber!“
(Sir 14,14). Als ehemaliger Mitarbeiter in
der Redaktion schließe ich mich diesen
Wünschen mit herzlichem Dank für mehr
als 40 Jahre gute Freundschaft sehr ger-
ne an.

⁷ Siehe die Dokumentation von J. Ebner und M. Würthinger, Rudolf Zinnhobler (geb. 1931), in:
R. Zinnhobler und K. Pangerl, Kirchengeschichte in Linz. Fakultät – Lehrkanzel – Professoren,
Linz 2000, 285f.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Hoff, Gregor Maria: *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche* (Salzburger Theologische Studien, 25). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2005. (308) Kt. Euro 29,00. ISBN 3-7022-2711-3.

Vor einiger Zeit gab die Bemerkung Walter Kaspers, des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Kirchen, die christliche Ökumene stehe vor einer „Steilwand“, Anlass zu vielfältigen Kommentaren und Reaktionen¹. Nach der „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ (1999), der Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) und der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (2003) sowie einer Reihe von Stellungnahmen und Kontroversen im Deutschen Sprachraum stand einmal mehr die Frage zur Debatte, wie es um die *sichtbare* Einheit der christlichen Kirchen bestellt sei.

Dass diese Situation im ökumenischen Prozess keinen Anlass zur Resignation gibt, macht die jüngste Veröffentlichung von Gregor Maria Hoff deutlich. Vorliegende Studie ist aus verschiedenen Lehrveranstaltungen des Salzburger Fundamentaltheologen hervorgegangen und unternimmt den anspruchsvollen Versuch einer theologisch-hermeneutischen Neuorientierung, die am katholisch-evangelischen Dialog der vergangenen Jahre aufgewiesen und weitergeführt wird. Sie „sucht in diesem Rahmen nach Möglichkeiten, aus einer Umstellung der *Denkform* neue Perspektiven für das ökumenische Gespräch zu gewinnen“ (12), und genau darin liegt ihr theologisch-systematisches Potenzial. Die spezifisch *fundamentaltheologische* Zugangsform des Buches besteht darin,

dass die Fragerichtung weniger auf die dogmatischen „Inhalte“ der christlichen Konfessionen abzielt, sondern auf die spezifische Denkform, „wie konkret konfessionell argumentiert und entschieden wird“ (14). Die methodischen Möglichkeiten, die in der ökumenischen Auseinandersetzung noch kaum genützt sind, werden vom Ansatz einer „Hermeneutik der Differenz“ her ausgearbeitet, wie sie der Verfasser in mehreren Publikationen entwickelt und theologisch präzisiert hat².

Im ersten, die ökumenische Situation verortenden Kapitel macht Hoff deutlich, „dass zur ökumenischen Absichtserklärung eine konstitutive Bereitschaft gehört, über einen engen Identitätsrahmen hinauszufinden“ (17). Ökumenisches Denken hängt aufs Innerste mit der Fähigkeit zusammen, mit *Differenzen* umzugehen. Gefragt ist hier eine „Differenzkompetenz der christlichen Kirchen“ (25) und in der Folge ein hermeneutischer Paradigmenwechsel, der „die Überbetonung des identitätslogischen Denkens in der Theologie“ (38) überwindet. Eine „differenzhermeneutische Position“ (41), wie sie heute erfordert ist, kann auf die klassische Grammatik der Christologie und Trinitätstheologie zurückgreifen, die vor allem in der Formel von Chalkedon zum Ausdruck kommt: In diesem Grunddogma „begegnet [...] eine Sprachform, die den logisch nicht mehr eindeutig fixierbaren Bezug von göttlicher und menschlicher Natur erkenntnistheoretisch festhält. [...] Jede konkrete Identifizierung, wo Gottheit ende und Menschheit beginne, verbietet sich. In dieser Differenz allein lässt sich das Unausdenkbare denken“ (40). Von dieser Theologie der chalkedonensischen Formel her lässt sich ein Ansatz für eine neue ökumenische Perspektivenbildung gewinnen, der das Andere seiner selbst als Konstitutionsmoment erkennt.

Der Hauptteil des Buches ist elf ökumenischen bzw. ökumenisch relevanten Texten aus den vergangenen zwanzig Jahren gewidmet, die

¹ Vgl. Walter Kardinal Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg i. Br. 2005.

² Gregor Maria Hoff, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*. Paderborn 1997; *ders.*, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*. Paderborn 2001.

der Verfasser auf ihre Argumentation und Methodik hin untersucht, und zwar vor allem mit Blick auf ihre (vorausgesetzte oder explizite) Identitäts- und Differenzhermeneutik. Unter anderen werden folgende Dokumente behandelt: die von Wolfhart Pannenberg und Karl Lehmann herausgegebene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Band I“ (1985), das vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen erlassene „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ (1993), der Bericht der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ (1993), die Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995) von Papst Johannes Paul II., die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ (1999), die Erklärung der Glaubenskongregation „*Dominus Iesus*“ (2000), das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (2001), die von Repräsentanten der KEK und des CCEE³ unterschriebene „Europäische Charta Oecumenica“ (2001) und die Enzyklika „*Ecclesia de eucharistia*“ (2003) von Papst Johannes Paul II.

Gregor Hoff zeigt durch seine Textanalysen sowohl Schwächen und Stärken als auch ökumenische Fort- und Rückschritte auf. Der *praktische* Grund ökumenischen Handelns besteht in der „Verpflichtung auf ein gemeinsam verantwortetes Zeugnis für das Evangelium in der Welt von heute“ (109). Wer sich nur *eine* „Wahrheitsform“ vorstellen kann, in welcher der christliche Glaube verkündet wird, beeinträchtigt durch sein „Identitätsbeharren“ die Kommunikations- und Transformationsfähigkeit des Evangeliums. „In dieser Hinsicht steht ökumenisch die Bereitschaft zu einem gemeinsam verantworteten Zeugnis an, das die Offenheit für benachbarte christliche Sprachen und Stile umsetzt“ (215). Gerade in der – fortgeschritten pluralisierten und säkularisierten – Situation

der europäischen Kulturen ist ein gemeinsames Zeugnis der Christen notwendig. Diese lebenspraktische Motivation des gemeinsamen Zeugnisses ist nun in diesem Buch untrennbar verbunden mit einer *Theorie* differenzhermeneutischer Diskurse, die sowohl die „Bremser“ als auch die „Beschleuniger“ ökumenischer Entwicklungen zu einer Revision vorgeblicher „Identitäten“ herausfordert. Doktrinäre, spirituelle, strukturelle und pastorale Differenzmuster sind nicht als zu überwindende Defizite zu begreifen, sondern als Chancen theologischer Erkenntnis und im Übrigen als unvermeidliche Basis jeglicher Form von Verständigung.

Die differenzhermeneutische Methode von Hoff verbleibt also nicht bloß in der Haltung der Anerkennung „anderer“ Traditionen, die der eigenen Identität „extern“ sind, sondern sieht alle kirchlichen Denkstile und Verstehensräume (also auch die „eigenen“) vom Anspruch des Nichtintegrierbaren, Unsagbaren und Fremden betroffen: „Aus einem intern glaubenslogischen Grund heraus ist in der Frage ökumenischer Differenzen eine Denkform zu bevorzugen, die den Unterschieden Raum und Recht gibt, indem sie diese als Teil des eigenen Traditions- und Auslegungsprozesses kirchlich aufgreift und verankert – indem sie ihnen einen *Rahmen* gibt“ (279).

Am Schluss des Buches findet sich der interessante Versuch, eine „theologische Erkenntnistheorie“ auf ökumenischer Basis zu formulieren (vgl. 273f). Mit den Überlegungen dieses Buches hat Gregor Maria Hoff einen Ansatz ökumenischer Argumentation vorgelegt, der die – mitunter verfahrenere und polemische – Gesprächssituation zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen mit dem Problembewusstsein eines zeitgemäßen fundamentaltheologischen Diskurses vermittelt und gerade dadurch der ökumenischen Praxis einen wertvollen Dienst erweist.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

³ In der *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK) sind 125 orthodoxe, reformatorische, freikirchliche und anglikanische Kirchen zusammengefasst, im *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* (CCEE) 34 katholische Bischofskonferenzen.

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt 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

◆ Saggs, Henry W.F.: *Völker im Lande Babylon*. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart 2005. (222 mit zahlreichen Abb., 8 farb. Bildtafeln) Geb. Euro 24,90 (D). ISBN 3-8062-1864-1.

Ein Buch über die Geschichte und Kultur des Zweistromlandes, welches zugleich vermerkt, wie viel davon bis in unsere Tage fortwirkt, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine willkommene Sache. Angesichts der beklagenswerten Situation in diesem Gebiet gerät gänzlich in den Hintergrund, dass es sich um einen alten Kulturraum von höchster Bedeutung handelt, dem die Menschheit viele wichtige Errungenschaften verdankt. Bereits im Einleitungsteil, „Die Wiederentdeckung Babyloniens“ (7–21), wird dieser Aspekt angesprochen, wenn daran erinnert wird, dass die Erforschung des Gebietes durch Europäer u.a. ein Weg zurück zu den Wurzeln unserer Kultur ist. Einen starken Anstoß dazu gab nicht zuletzt die Bibel, denn sie war es ja, die die Erinnerung an diese alten Kulturen wach gehalten hat.

Die eigentliche Beschreibung dieses Kulturraums ist nach den großen geschichtlichen Epochen unterteilt, welche sich meist durch die häufig wechselnden Führungsschichten in der Bevölkerung ergeben haben, und endet mit der Eroberung des Perserreiches durch Alexander. Für die vor- und frühgeschichtliche Zeit stehen zwar noch wenige Quellen zur Verfügung, aber mit der Entstehung von ersten Stadtanlagen und der Entwicklung einer entsprechenden Organisation der Gesellschaft wurden auch Erfindungen gemacht, welche einen genaueren Einblick in die Lebenswelt gewähren. Die Erfindung der Schrift ist dabei von höchster Bedeutung, darüber hinaus sind es die Erzeugnisse der Kunst, welche uns ein Abbild von den religiösen und sozialen Vorstellungen und Gegebenheiten liefern. Der nächste Schritt, die Entwicklung

eines ersten Großreiches in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr., war einesteils die Folge einer verfeinerten Organisation, andernteils aber wesentlich gefördert durch eine florierende Wirtschaft und durch ausgedehnte Handelsbeziehungen. Diese wiederum trugen entscheidend zur Verbreitung der Schrift und zur Ausbildung rechtlicher Normen bei. So entstehen erste Gesetzessammlungen und ein Vertragswesen, welches die Beziehungen zu den Nachbarn regelt. Der Wohlstand lockte aber immer wieder andere Völker ins Land, sodass es zu einem relativ häufigen Wechsel der herrschenden Schichten kam, der freilich meist mit massiven Zerstörungen und großen Opfern an Menschenleben verbunden war. Die grundlegenden Errungenschaften gingen dabei aber nicht verloren, sondern auf die neuen Herren über, welche sie gewöhnlich mit den eigenen ergänzten. Die zahlreichen Abbildungen im Text illustrieren die Entwicklung sehr gut.

Je näher die Darstellung jener Zeit kommt, welche auch die Bibel umgreift, desto zahlreicher werden die Querverweise des Verfassers auf diese Überlieferungen. Das macht die Lektüre dieses Buches nicht nur für kultur- und religionsgeschichtlich interessierte Leser spannend, sondern vor allem auch lehrreich für solche, welche sich mit der Umwelt des Alten Testaments beschäftigen möchten. Die Darstellung weitet nämlich den Blick dafür, dass die Welt der Bibel in den großen Kulturraum des Alten Orients hinein gehört und – vor allem im ersten Jahrtausend v. Chr. – von dem wechselvollen Geschick oft unmittelbar betroffen ist.

Ein kurzes Schlusskapitel aus der Feder von J. Bär, welches in Form eines Situationsberichtes auf die archäologische Erforschung des Irak eingeht, führt zurück in die gegenwärtige Lage des Landes und der massiven Bedrohung der wertvollen Kulturgüter. Am Ende finden sich noch eine Zeittafel mit den einzelnen Epochen, Anmerkungen mit weiterführender Literatur, Register und zuletzt zwei Landkarten, die größer und übersichtlicher sein könnten; weitere hätten auch nicht geschadet.

Abschließend sei nochmals betont: Wer sich mit der alten Geschichte und Kultur des Zweistromlandes befassen und zugleich viele wertvolle Hinweise auf die Welt der Bibel bekommen möchte, ist mit diesem informativen, gut gestalteten und dennoch preiswerten Buch sehr gut bedient.

Linz

Franz Hubmann

DOGMATIK

♦ Schönborn, Christoph: Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber. (AMATECA, Bd. VII) Bonifatius, Paderborn 2002. (372) Ln. Euro 35,90 (D). ISBN 3-89710-202-1.

Aus der sechzehnjährigen Vorlesungs- und Forschungstätigkeit an der Universität Fribourg (Schweiz), in der sich Christoph Schönborn OP intensiv christologischen Themen widmete, erwuchs der vorliegende Band, der seinen Titel aus Röm 8,3 bzw. Gal 4,4 bezieht: „Gott sandte seinen Sohn“. Mit dieser Christologie der *Sendung* – übrigens ein Leitbegriff des Zweiten Vatikanums! – bringt Schönborn im Sinn von Röm 8,32 den Gedanken zum Ausdruck, „dass Gott mit dem Sohn sich selbst schenkt, dass Gott uns mit ihm *alles* schenkt“ (103).

In der Einleitung (25–55) werden die drei „Säulen“ der Christologie (Schrift, Tradition, Erfahrung) expliziert, die in den „drei Krisen der Neuzeit“ (ausgelöst durch naturwissenschaftliche, historische und lebensphilosophische Kritik) grundsätzlich in Frage gestellt werden. Den Ansatzpunkt christologischer Hermeneutik sieht der Verfasser in der Bekehrung des Paulus, einer radikalen „Blickwende“, in der sich der Mensch durch die Erkenntnis Jesu als „Neuschöpfung“ (44) erfährt. Von daher ist jeder christologischen *Erkenntnis* eine Praxis der *conversio* eingeschrieben: „Wie Jesus wahrgenommen wird, hängt von der Einstellung zu ihm ab, von der Bereitschaft, ihm nachzufolgen oder nicht“ (51).

Im Hauptteil (57–342) geht Christoph Schönborn die klassischen Topoi der Christologie durch: Präexistenz, Menschwerdung, Weg Jesu, Pascha, Verherrlichung. Die Darstellung ist stark biblisch geprägt und geht intensiv auf die Problemstellungen der Patristik sowie der Lehrentwicklung der ersten Jahrhunderte ein. Gegen die – inzwischen schon „klassische“ – Kritik, die christologischen Dogmen seien das Ergebnis einer „Hellenisierung“ des Christentums, zeigt Schönborn die Eigenständigkeit und auch Widerständigkeit des biblischen Glaubensimpulses auf, wie sich das etwa bei der Zurückweisung des monophysitischen „Logos-Sarx-Schemas“ bei Apollinaris von Laodicea (vgl. 120–122) oder beim Bekenntnis zur „leib-

lichen Auferstehung Christi“ (vgl. 289–291) zeigt. Dieses erstaunliche Phänomen, dass nämlich „die Treue zum Kerygma, die Glaubensintuition mächtig genug war, dieser überzogenen Inkulturation des Christentums in den Hellenismus nicht zu erliegen“ (122), ist Ausdruck des Glaubens an die Menschwerdung Gottes, durch die sich in Jesus Christus ein geistgewirkter Neuanfang ereignet: „Hier ist *ein* Mensch, dessen Existenz von ihrer Wurzel her ganz neu ist. Mitten in einer Welt, in der alles Neue nur Altes ablöst, um selber wieder zu veralten, gibt es ein neues Menschsein, ein menschliches Leben, dessen Empfangnis nicht schon den Keim des Todes in sich trägt, sondern das ganz aus der Neuheit Gottes stammt“ (116). Auf dieser Basis setzt sich Schönborn mit einer Reihe von christologischen Problemfeldern auseinander (Arianismus, Monophysitismus, chalcedonensische Formel, Bewusstsein Jesu, Zwei-Willen-Lehre, Bilderstreit, Erlösungslehre, „Höllenabstieg“ Christi, Auferstehung, Erhöhung, Gerichtsvorstellung, Parusierwartung), wobei er mehrmals an GS 22 anknüpft – einem der wohl christologisch bzw. anthropologisch zentralsten Texte des Zweiten Vatikanums (vgl. 147–148, 205–209).

Das Buch schließt mit einem Epilog (343–355) aus Gedanken der Hl. Therese von Lisieux. Ihr geistlicher Weg war von einer einzigartigen Christusbeziehung geprägt, die in ihren Erfahrungen der „Weihnachtsgnade“ sowie der Betrachtung des Bildes Jesu am Kreuz besonders dicht zum Ausdruck kam (vgl. 347–349) und ein Zeugnis von dem Anspruch ablegt, in dem jegliche reflexive Christologie wurzelt. Diese Verbindung von geistlicher Erfahrung und theologischer Systematik ist auch die Stärke dieses Werks, das – trotz der reichhaltigen dogmengeschichtlichen und patristischen Darstellung – immer wieder auf den existenziellen Grund christologischen Denkens zurückführt. Deutlich zeigt sich, dass es hier eben „nicht um irgendein Wissensgebiet geht, das man mit objektiver Distanz behandeln könnte“ (27). Interessant wäre es freilich gewesen, das biblische, historische und systematische Problembewusstsein, das Christoph Schönborn vor allem für die antike und mittelalterliche Epoche unter Beweis stellt, mit spezifisch neuzeitlichen Fragestellungen – insbesondere der Herausforderung des kulturellen und religiösen Pluralismus – zu verbinden.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

◆ Müller, Gerhard Ludwig/Serretti, Massimo (Hg.): *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*. (Sammlung Horizonte. Neue Folge, 35) Johannes-Verlag, Einsiedeln–Freiburg 2001. (294) Kart.

Aus Diskussionsbeiträgen der Projektgruppe „Christologie“, die zwischen 1999 und 2001 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden, entstand vorliegender Sammelband, der sich mit erkenntnistheoretischen und christologischen Implikationen der „Pluralistischen Religionstheologie“ auseinandersetzt und durch die Veröffentlichung der Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) zusätzliche Aktualität erhielt.

Angelo Scola (11–16) weist in der Einleitung darauf hin, dass der interreligiöse Dialog in den jüngeren lehramtlichen Verlautbarungen (zum Beispiel *Ecclesia in Asia*, Nr. 31) als „innere Notwendigkeit der Sendung ad gentes“ (12) gesehen wird und nicht als Beliebigkeit. Gerhard Ludwig Müller (17–48) zeigt einen „Unterschied in der Fundamentalhermeneutik des Christentums und der Religionen“ (34) auf, den die Pluralistische Religionstheologie gegenüber der christlichen Tradition voraussetzt, wenn es um das Verständnis der Menschwerdung Gottes geht. Die Faszination asiatischer Religionen lässt Horst Bürkle (49–68) nach der „religiösen Mangel Erfahrung“ (55) der westlichen Gesellschaft fragen und auf die Notwendigkeit hinweisen, „die christliche Wahrheit als diejenige Antwort an den Menschen zu bezeugen, die in solchem Horizont beliebiger Selbstauswahl nicht aufgeht“ (67). Massimo Serretti (69–112) weist auf das „*Pathos des unum*“ (76) hin, das eigentlich die pluralistischen Positionen charakterisiert, weil sie religiöse Differenzen auf eine (wenn auch unerkennbare) Einheit zurückführen und letztlich einem „epistemologischen Monismus“ (109) verpflichtet sind. In seiner Auseinandersetzung mit den Thesen Perry Schmidt-Leukels macht Michael Schulz (113–153) auf die Heilsmittlerschaft des Menschen Jesus (1 Tim 2,5) aufmerksam und plädiert dafür, „aus der inneren Stärke und Mitte der eigenen Religion heraus ein Gespräch mit anderen Religionen zu suchen und dabei deren Selbstverständnis und Stärke Respekt und Wertschätzung entgegenzubringen, als von einer abstrakten Position auszugehen, die dann doch zu eng ist, um dem lebendigen Ausgangspunkt – hier des Christentums – ohne Einschränkungen gerecht zu wer-

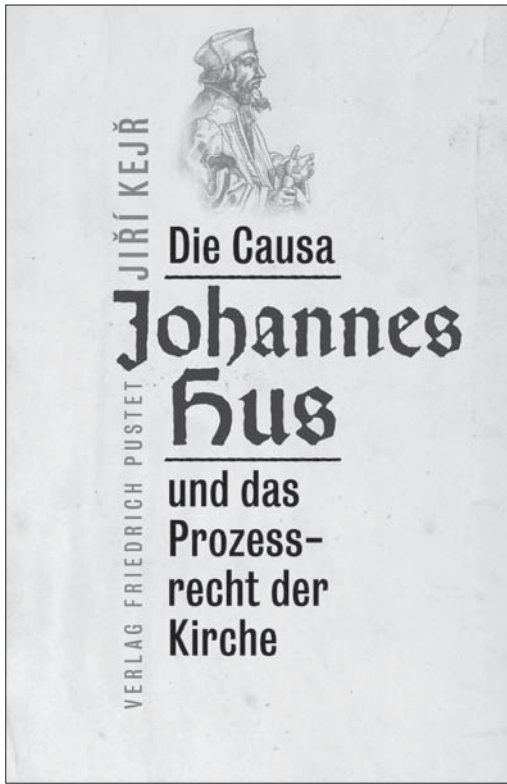
den“ (153). Sehr schön arbeitet Walter Kasper (155–172) mit Bezug auf AG 9 das „dialogische und diakonische Verhältnis“ (171) des Christentums zu den anderen Religionen heraus, das drei Aspekte aufweist: wertschätzende Affirmation, prophetische Kritik und vermittelnde Teilhabe. Marcello Bordoni (173–227) betont in seinen Überlegungen die innere Entsprechung zwischen allgemeiner Vernunft und spezifisch christlicher – durch den „Abstieg Gottes“ (224) ermöglichte – Wahrheit und formuliert von daher die These: „Der ‚Logos der Offenbarung‘, der im Ereignis Jesu Christi als Wahrheit sich erfüllt hat, ist nicht die einzige Quelle der Glaubenserkenntnis, als wäre jeder positive Beitrag der menschlichen Vernunft gleichsam ein dürrer und unnützer Zweig“ (226). Dass die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie zu kurz greift, macht Karl-Heinz Menke (229–265) deutlich: „Es ist keine Frage der biblischen oder hellenistischen Denkform, ob die Christologie an die Trinitätslehre gebunden wird oder nicht“ (244). Und Bruno Forte (267–286) zeigt durch seine Analyse des Begriffs *re-velatio*, dass „Offenbarung“ immer auch „das Zurückweichen von etwas Abwesendem“ meint, Christus also „das Wort, in gewissem Sinn aber auch das Schweigen Gottes ist“ (282).

Die einzelnen Beiträge sind sich einig in der Zurückweisung der „Pluralistischen Religionstheologie“ (wobei dieser Begriff eine gewisse Unschärfe behält und wohl auch ein wenig dazu tendiert, zu einer generellen Kennzeichnung von Gegnern zu werden, wie das beim „Modernismus“ der Fall war). Die theologische Methode der neun Theologen ist durchaus unterschiedlich und reicht von einem ungeklärten Rekurs auf „Metaphysik“ über eine Analyse christologischer Argumentationszusammenhänge bis hin zu einer kreativen Übersetzung der religionstheologischen Impulse des Zweiten Vatikanums in die aktuellen Diskussionen. Auf jeden Fall macht dieser Sammelband deutlich, dass das gründliche Studium der dogmatischen Grundlagen des christlichen Glaubens in der weltkirchlichen Situation der Gegenwart notwendig und wichtig bleibt – und zwar noch mehr als in früheren Zeiten.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

Konstanz, 6. Juli 1415: Johannes Hus stirbt auf dem Scheiterhaufen!



Jiri Kejř
**Die Causa Johannes Hus und
das Prozessrecht der Kirche**
Aus dem Tschechischen von
Walter Annuß
216 Seiten • Hardcover
ISBN 3-7917-1968-8
€ (D) 27,90/sFr 48,80

– War sein gewaltsamer Tod ein Justizmord?

Den langen Weg nach Konstanz – vom Beginn theologischer Dispute ab etwa 1406 in Böhmen, über Auseinandersetzungen von Hus mit der kirchlichen Obrigkeit in Prag und an der Kurie bis zu seiner Verurteilung durch das Konzil – analysiert der Autor anhand der Quellenlage sorgfältig und kritisch.

Er zeichnet auf, nach welchen Normen des kanonischen Rechts die einzelnen Prozessschritte erfolgten und Entscheidungen gefällt wurden oder – was auch geschah – gegen welche Normen verstoßen wurde. Das Buch trägt bei zur Diskussion um eine mögliche Rehabilitation des böhmischen Reformators und versucht eine neue Wertung der Vorgänge. Ein objektiveres und weniger parteiisches Urteil über Lehre, Werk und Persönlichkeit des Johannes Hus soll gesprochen werden, als dies in der Vergangenheit geschehen ist.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

FESTSCHRIFT

♦ **Sonnemans, Heino/Fössel, Thomas (Hg.):** *Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag.* Bonifatius, Paderborn 2002. (181).

1931 in Essen geboren, tritt Waldenfels nach dem Abitur in die Gesellschaft Jesu ein und studiert in Pullach, in Tokyo und in Kyoto. 1963 Priesterweihe in Japan, 1968 Promotion in Rom mit einer Arbeit über Offenbarung, verstanden als Selbstmitteilung zur Gott-Mensch-Begegnung, 1976 Habilitation in Würzburg mit einer Grundlegung des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus. Von 1977 bis 1997 hat Waldenfels den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn inne. 1985 erscheint sein Hauptwerk „Kontextuelle Fundamentaltheologie“; der „Text“ ist das Christliche, der „Kontext“ das Fremde und der Andere, begriffen als Anfrage, in der Fremde Gottes Wirken zu erkennen. Die Festschrift enthält die Beiträge zum akademischen Festakt am 26. Oktober 2001.

Richard Schaeffler will philosophisch die Gottesfrage neu dolmetschen: Gibt es Kriterien, anhand derer religiöse Erfahrungen von religiösen Fiktionen oder von einem irregeleiteten Verständnis unterschieden werden können? Ja. Erfahrung ist ein Dialog mit der Wirklichkeit: Was sich zeigt, verlangt von mir eine Umgestaltung meines Denkens, dass es nämlich an der Sache etwas gibt, was ich noch nicht begriffen habe. Wie man aber Farben nur sehen, Töne nur hören kann, ist die religiöse Wirklichkeit nur dem religiösen Akt originär erschlossen. Die religiöse Erfahrung misslingt, wenn etwa der Dialog zu einem Selbstgespräch, zur Divinisierung der eigenen Seelenkräfte (der Projektionsverdacht Feuerbachs) führt. Der Eigenstand des Heiligen gegenüber unseren Vorstellungen zeigt sich darin, dass sich die Welt der Gesetzgebung der Vernunft, dem sittlichen Willen und der Liebe nicht widerstandslos unterwirft, sondern daran scheitert: auf Hoffnung hin, aus dem Scheitern geläutert hervorzugehen. In der Kontingenz dieser „Wiedergeburt“ zeigt sich eine für uns unverfügbare numinose Macht. Dass sich darin nicht nur der Lebenswille zeigt, darüber würde der Leser gern noch mehr erfahren. – Durch Analyse ihrer Struktur wird die religiöse Erfahrung auch von Selbst-Missverständnissen bewahrt, wenn es zum Beispiel

um das Verhältnis zwischen dem Heiligen und der Geschichte geht. Das Heilige wird durch die Zeit nicht verunreinigt, so dass sie zu annullieren sei, sondern erweist sich als vorantreibende Kraft der Geschichte und zugleich als ihr zusammenhaltendes Band.

Schüler entwerfen das Profil des Geehrten in seinem Gesamtwerk: Heino Sonnemans, Nachfolger des geehrten Emeritus, würdigt dessen Leben und Werk in ihrer gegenseitigen Bedingtheit. Buddhistisch wird die Entäußerung des Sohnes auf Gottes Gottsein selbst bezogen, dem Deus semper maior tritt ein bestürzendes Deus semper minor zur Seite. Gregor Maria Hoff macht „erkenntnistheologische Werknotizen“. Waldenfels entfernt sich vom transzendentalen Paradigma Karl Rahners und seinem cartesianischen Hintergrund, der subjektlogischen Anbindung. Vielmehr wird das Subjekt aus seiner Selbstmächtigkeit befreit „und auf Gott als den Anderen hin eröffnet, der sich im Subjekt je schon durchgesetzt hat“ (69). Den grundsätzlichen Rang hat die Haltung der Passivität vor dem Unergründlich-Unverfügbaren. René Buchholz sieht in seinem Beitrag die entmythologisierende Offenbarung als Anstiftung einer theologischen „Sabotage des Schicksals“: als Einspruch gegen den geschlossenen Weltlauf. Paul Petzel bedenkt Israel beziehungsweise das Judentum in seiner Bedeutung für die Kirche und für deren Relationsbestimmung gegenüber den Religionen der Welt. Günter Riße macht sich Gedanken zur islamischen Religion in der Welt von heute: Begegnungsverweigerung von Christen und Muslimen als leidvolles Faktum. Markus Roentgen vertritt die These, dass die theologische Rede von Gott den Schock verdrängt hat, den Kunst und Philosophie geradezu aufgedrängt haben. Thomas Ruster im kritischen Nachwort: „Es müsste mit der Geschichte von Gottes überreicher Gnade begonnen werden“, nicht bei Mangel und Leere. Befreiend nach recht viel davon!

Die Referenten bewegen sich auf hochintellektueller Ebene in elitärer akademischer Sprache. Wann steigen Theologen kenotisch zu uns Durchschnittsverbrauchern hernieder?

Linz

Johannes Singer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ **Vorgriemer, Herbert:** *Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist.* Aschendorff, Münster

2003. (128) TB. Euro 9,80 (D)/Euro 10,10 (A)/sFr 18,50.

In einfacher Weise werde in diesem Buch so über die wichtigsten Glaubenswahrheiten gesprochen, dass sie sich verstehen lassen, ohne das Geheimnis Gottes anzutasten. Karl Rahner, Lehrer und Freund des Autors, sei in vielem ein zuverlässiger Weggefährte, der das Alte neu sagen wollte. Es geht dem Autor darum, den ureigensten Gottesglauben Jesu zu erfassen. Er möchte sich dabei um keinen Preis von Jesus entfernen. Nun habe aber bereits das Neue Testament das Bild Jesu übermalt und erweitert. Es ist jedoch möglich, dahinter den ureigensten Gottesglauben Jesu zu erfassen. So würden sich überraschende Möglichkeiten für das Gespräch mit Juden über Gott, Dreifaltigkeit und Menschwerdung ergeben. Die biblischen Redeweisen ließen sich oft nicht in Übereinstimmung bringen. (Der Autor nimmt dann den für das Judentum sperrigen Pol möglichst zurück. Leider lässt er dabei den Leser im biblischen Regen allein stehen.)

Jesus ist der „Sohn des Vaters“, weil er in den Gedanken Gottes von Ewigkeit her gegenwärtig ist. Gott rief den Menschen Jesus bereits bei sich ins Leben, ehe Jesus in Maria Menschengestalt annahm. So hat Jesus eine „vorgeburtliche Existenz“. Es werden nur Schriftstellen mit dem Schlüsselwort Joh 14,28 zitiert: „Der Vater ist größer als ich“. Mit der Göttlichkeit Jesu sei seine Einheit mit dem Vater gemeint. (Gibt es aber nicht auch z. B. Joh 1,1.14 und 5,26?) Gebete sollten nur an den Vater gerichtet werden. (In Joh 20,28 betet Thomas Jesus als seinen Herrn und Gott an.)

In der „Annäherung an den dreieinigen Gott“ liest man es anders: „So wie Gott ... sich selber uns mitgeteilt hat und mitteilt, so ist er auch in sich selber. Gott birgt in sich Unterschiede, ohne seine Einheit zu verlieren“. Diese Gelegenheitsweisen des göttlichen Geheimnisses heißen in der Glaubenstradition des Judentums und des Christentums Vater, Wort und Geist. Der Autor weist „Person“, im gegenwärtigen Sinn verstanden, als Gefahr eines Nebeneinanders dreier Gottheiten zurück. Theologen wie Richard von St. Viktor, von Balthasar, Moltmann, vor allem aber „der wortgewandte Greshake“ mit seinem „Trick“, die Einheit ist bei Gott Vielheit, würden den Glauben an den einen Gott bedrohen. (Muss aber nicht Einssein und Anderssein der Geschöpfe in Gott selbst gleich-

ursprünglich sein?) Die Rede gar von einer Gemeinschaft von Dreien bezeuge die Feindschaft von Juden und Christen, die nach Vorgrimler in letzter Konsequenz nach Auschwitz geführt habe (122). (Nicht eher die Missachtung des Rechtes zum Anderssein eines Volkes?)

Gott ist Geist: Gott wirkt durch seinen heiligen, heilenden Geist. Er erwirkt den Glauben des Menschen, er schafft verwandelte Leiber. – Gott ist Wort: Gott erkennt sich selber und spricht diese Erkenntnis in eigenen Wort aus und teilt es anderen geschichtlich mit. Höhepunkt ist die Fleischwerdung des Wortes. „Menschwerdung Gottes“ ist aber ebenso wie „Gottmensch“ missverständlich. Die Schechina des Judentums sei ein besseres Modell als die Kompromissformel von Chalzedon. (Ist sie das?) Der Logos senkt sich in den Menschen Jesus ein, der ganze Mensch und der ganze Gott sind ungeschmälert erhalten. Jesus allein empfing die Sendung, Gottes letztes, unwiderfliches Wort an die Menschheit und zugleich die Annahme dieses Wortes zu sein. (Der Autor meidet Rahners „Realsymbol“, das mehr wäre als nur ein Gefäß.)

Erlösung sei nicht Loskauf. (Übersehen ist, dass es der Bibel dabei nicht um das Woher, sondern um das Wohin geht.) Nicht Söhne. (Aber z.B. Hebr 2,17?) Wir sind nicht erlöst. (Aber Eph 2,5.8?). Nicht heiliger Tausch. Wiederherstellung der Gottesbeziehung ist kein wirklicher Trost. Juden und Christen warten auf die Erlösung. Der Autor will statt Erlösung Weg in Gottes Liebe sagen. (Also doch Loskauf etc.? Bleibt das Kreuz und die Selbstentäußerung, das „Ärgernis für die Juden“, auf der Höhe von 1 Kor 1,23?)

Der Autor hat bewegende Aussagen über die Gottesrede Jesu. Sie mache Jesus so faszinierend. Gott liebt die Menschen, ist ein versöhnender, menschenfreundlicher Gott. Er war ein einzigartiger Freuden- und Friedensbote. Deswegen ist er liebenswert. (Es fehlen aber u.a. die Immanenzformeln Übermalungen?) Im Kern ging es im Lebensschicksal Jesu um einen Konflikt darüber, wer und wie Gott ist. Solche Sätze und vor allem die schönen Rahner-Zitate wirken versöhnend. Leider sind die Gedanken über das Bittgebet für Psalmen- und Vaterunserbeter enttäuschend. Woher weiß der Autor so genau, was Gott nicht kann? Professorale Ausflüge und Seitenhiebe sind überflüssig. „Wer ist dieser?“ bleibt die biblische Kardinalfrage.

Linz

Johannes Singer

♦ Valentin, Joachim/Wendel, Saskia (Hg.): *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (181) Kart. Euro 19,90. ISBN 3-7917-1763-4.

Hansjürgen Verweyens Projekt, einen Begriff „letztgültigen Sinns“ zu erarbeiten und philosophisch die Möglichkeitsbedingungen dafür zu klären, dass den Menschen in seiner geschichtlicher Kontingenz ein „letztgültiges Wort Gottes“ treffen kann – wobei die Kriterien zur Beurteilung eines solchen „ein-für-allemal“ geltenden Geschehens aus der autonomen Vernunft zu ermitteln sind! – dieses Projekt hat die intensivste fundamentaltheologische Grundsatzdiskussion der jüngeren Zeit im deutschen Sprachraum angestoßen und zu einer Reihe von Stellungnahmen geführt. In seinem grundlegenden Werk „Gottes letztes Wort“ (3. vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000: vgl. ThPQ 149 [2001] 81–82) macht Verweyen deutlich, dass der Anspruch der (theologischen) Hermeneutik auf eine „Erste Philosophie“ verweise, welche aber „nicht mehr als eine ‚ancilla hermeneutica‘“ (ebd. 61) sein dürfe. Dieses Verhältnis von hermeneutischem und erstphilosophischem Denken, ja überhaupt von Philosophie und Theologie ist allerdings strittig. Der vorliegende Sammelband führt die Diskussion, ob ein „Verstehen des Unbedingten“ möglich sei und inwiefern dabei auf einen „Begriff letztgültigen Sinns und damit auf einen Begriff des Unbedingten“ (8) rekurriert werden könne, auf hohem theoretischen Niveau weiter. Das Spektrum der zwölf Beiträge reicht von Zustimmung, kreativer Weiterführung und Verknüpfung mit anderen fundamentaltheologischen Diskursen bis hin zu spürbaren Vorbehalten, deutlicher Kritik und zur Entwicklung alternativer Positionen.

Ausgangspunkt der Befürworter einer „erstphilosophischen“ Reflexion in der Fundamentaltheologie ist die Beobachtung einer „gesamtkulturellen Indifferenz gegenüber dem semantischen Gehalt des überlieferten Glaubensbewusstseins“ (130), wie Magnus Striet hervorhebt. Wenn nun religiöser Glaube nicht „zum austauschbaren Design einer ästhetischen Existenzform“ (ebd.) degenerieren soll, bedarf es einer Vermittlung des Anspruchs des christlichen Glaubens mit der Grundstruktur menschlichen Lebens und Denkens; dann aber „wird die

Suche nach einer angemessenen Denkform, die das biblische Zeugnis von dem in der Dimension der Geschichte durch Gott selbst eröffneten Glauben an ihn hermeneutisch zu erschließen und in seinen theoretischen Implikationen zu vertreten erlaubt, unausweichlich“ (135). Wer die christliche Überzeugung, dass „sich Gott letztgültig und also auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart“ (20) hat (Klaus Müller), nicht der Beliebigkeit preisgibt, wird – in welcher Weise auch immer – der menschlichen Vernunft zutrauen, „Letztgültiges denken zu können“ (ebd.) – ein Auftrag, der christlicher (Fundamental-)Theologie von jeher zukommt! Ob allerdings „Erstphilosophie notwendig auch zum inhaltlichen Implikat christlicher Theologie“ (21) wird, und auf welche Weise dieser Aufweis möglich ist, bleibt kontrovers, wie etwa die verschiedenen Vermittlungen von „Freiheit“, „Autonomie“ und „Unbedingtheit“ (im Anschluss an die Subjektphilosophie Fichtes) bei Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper und Klaus Müller zeigen.

Wichtige Rückfragen an das Paradigma erstphilosophischer Reflexion stellt Gregor Maria Hoff, der zum einen das Bemühen, den christlichen Glauben nicht irrational erscheinen zu lassen, würdigt, zum anderen aber nach der Valenz des Entscheidungs-, des Gnaden- und Geheimnischarakters des Glaubens fragt – Topoi der Glaubenstheologie, die dem „notwendigen existentiellen Risiko der Glaubensentscheidung“ (97) seine bleibende Bedeutung zusprechen und es nicht in „erkenntnistheoretischer Sicherheit“ (96) aufgehen lassen. Ungeklärt, so Hoff, ist nicht nur die – durch menschliche Schuld bewirkte – Kontingenz menschlicher Erkenntnisfähigkeit, sondern überhaupt die Unverrechenbarkeit von Begegnungs- und Widerfahrnissituationen: „Dezision, nicht: Dezisionismus, bleibt ein unabschaffbares Moment des theoretischen wie praktischen Weltverhaltens“ (102).

Auf jeden Fall dokumentiert dieser Sammelband eine Auseinandersetzung, die sich dem Kernanliegen von 1 Petr 3,15 konsequent und ernsthaft stellt und deshalb große Beachtung verdient.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Häfner Gerd/Schmid Hansjörg (Hg.), *Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und*

liturgiewissenschaftliche Perspektiven (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2002. (191) Kart. Euro 9,90 (D). ISBN 3-928698-20-6.

Die Frage, wie der Tod Jesu theologisch zu verstehen ist, in welcher Weise mit Themen wie „Opfertod“, „stellvertretende Sühne“ und „Sterben für die Sünden“ verantwortungsvoll umgegangen werden kann und welche theologischen, spirituellen und liturgischen Konsequenzen bestimmte Auffassungen von der „Heilhaftigkeit“ des Todes Jesu mit sich bringen, gehört ohne Zweifel zum Zentrum christlicher Theologie, und zwar von allem Anfang an. Eine Tagung, die am 29./30. Juni 2001 von der Katholischen Akademie Freiburg gemeinsam mit dem Arbeitsbereich Neutestamentliche Literatur der Universität Freiburg durchgeführt wurde, stellte sich dieser heiklen und schweren Thematik; aus den Beiträgen dieser Veranstaltung entstand der vorliegende Sammelband.

Nach der Einführung von Hansjörg Schmid (9–22), die deutlich macht, dass es nach dem Abklingen der radikalen „Entmythologisierungsthese“ einer neuen Aufmerksamkeit für die Vielfalt der neutestamentlichen Zeugnisse bedarf, folgen vier ausführliche Beiträge, die von verschiedenen Gesichtspunkten und Disziplinen her die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu stellen. Ekkehard W. Stegemann (23–52) zeigt die Gefahr des Deizidvorwurfes an „die Juden“ auf; Jesu Auftreten habe vor allem für die Römer „eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung“ (37) bedeutet. Die Sicht des Johannesevangeliums und des lukanischen Doppelwerks, führt Stegemann aus, sei – nach dem Aufstand und der Zerstörung Jerusalems – durch „ein Klima des (römischen) Verdachts speziell gegenüber jüdischen Christusbekennern als potenziellen Aufrührern“ (52) geprägt. Dazu sei der innerjüdische Konflikt gekommen zwischen denen, die das Christusbekenntnis teilten, und jenen, die es zurückwiesen; diese Differenz sei „in den Evangelien retrojiziert in das Verhalten jüdischer Instanzen gegenüber Jesus, der historischen Plausibilität entgegen“ (ebd.).

Martin Karrer (53–80) geht umfassend auf die vielfältigen neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu ein; der Schlüssel zum Verständnis des Zusammenwachsens der Motive des

„Für“ und des „Blutes“ sei in der Abendmahlsüberlieferung zu finden: „Es ist plausibel, dass Jesus seinen Tod sich angesichts der Konflikte in seinen letzten Jerusalemer Tagen unmittelbar abzeichnen und darin Gottes Zorn ihn anstelle anderer treffen sah (der Kelch des Kelchworts ist eine zentrale Chiffre für Gottes Zorn), dies ... annahm und dadurch das Zerbrechen seines Lebens zu einem Geschehen für andere öffnete (so die Für-Aussage in der ältesten Überlieferung wohl zum Brotwort gehörig)“ (75).

Dass Jesu „Opfertod“ biblisch nicht mit „Satisfaktion“ gleichzusetzen ist, arbeitet Helmut Hoving (81–101) heraus; der „stellvertretende Sühnetod Jesu“ ist nicht als ausgleichendes Verdienst oder als zusätzliche Leistung zu verstehen, sondern als „Erweis der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes zum Sünder auch noch im Sterben seines eschatologischen Boten“ (96). Eine liturgiegeschichtliche und ökumenische Auseinandersetzung mit der gottesdienstlichen Feier des Todes Jesu bietet August Jilek (103–138) mit Blick auf die zwei Kernhandlungen im Abschiedsmahl Jesu, nämlich „das Brotbrechen und den Becher der Preisung“ (105) – Gesten, deren Ausgestaltung in der „Ersten Verteidigung“ des Justin von Rom (150 n. Chr.), in der „Apostolischen Überlieferung“ (215 n. Chr.) sowie in zeitgenössischen Gottesdienstformen verschiedener christlicher Kirchen untersucht wird.

Der abschließende Beitrag von Gerd Häfner (139–190) geht nochmals genau auf die vorgebrachten Standpunkte und Argumente ein. Gegen Stegemann macht er geltend, dass das Verhalten des Hohen Rates durchaus auch durch die „Sorge um das rechte Gottesverhältnis Israels“ (150) geleitet gewesen sei; die Auffassung, Jesus hätte seinen Tod selbst als Sühnetod gedeutet, sieht er als „unwahrscheinlich“ (157) an, was aber nicht heißt, dass aus einem solchen historischen Urteil ein „theologisches Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen zum Tod Jesu“ (166) abzuleiten sei. „Stellvertretung“ meint wesentlich das „Einstehen für einen anderen“ (172), und der Gedanke der „Sühne“ – so grundlegend er biblisch auch ist – reicht „nicht aus, um das neutestamentliche Zeugnis vom Tod Jesu zu erfassen“ (185); er gehört aber wesentlich zu den Versuchen, die Erfahrungen des Karfreitags zu verstehen.

Wer der anspruchsvollen Aufgabe, heute vom Tod Jesu zu sprechen, in Liturgie und

Verkündigung, in pastoraler Praxis und theologischer Verantwortung gerecht werden will, findet in diesem Buch eine vorzügliche Hilfe.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

GESCHICHTE

♦ Schuster, Walter/Weber, Wolfgang (Hg.): *Entnazifizierung im regionalen Vergleich*. Archiv der Stadt Linz, Linz 2004. (726, mehrere Abb.) Geb. Euro 29,00.

Dem Buch geht es um den Umgang der demokratischen Nachfolgestaaten des „Dritten Reiches“ mit ihrer NS-Vergangenheit. Es war eine gute Idee, die Darstellung der Rechtslage und des Prozesses der Entnazifizierung nicht auf Österreich zu beschränken, weil nur so die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Vorgänge greifbar werden. Dass es aber auch bei gleicher Rechtslage wie in Österreich zu nicht immer einheitlichen Gesetzesanwendungen kommen konnte, hängt mit mehreren Faktoren zusammen, so mit der Verschiedenartigkeit des Verhaltens der Besatzungsmächte wie auch der Spitzenrepräsentanten der Länder. Die einzelnen Behörden wiederum agierten ebenfalls unterschiedlich (27). Weiters ist festzustellen, dass die Zeit eine wichtige Rolle spielte. Die Forderungen zur Entnazifizierung nahmen an Radikalität ab, je weiter man sich vom Kriegsende entfernte (45). Eine schwierige Frage war es, wie man mit „Mitläufern“ umgehen sollte, die zwar nicht der NSDAP angehörten, aber oft wichtige Positionen im NS-Staat eingenommen hatten. Überdies ergab sich im Sinne des Wiederaufbaus der Demokratie und der Wirtschaft die Notwendigkeit, eine gewisse Zurückhaltung gegenüber tüchtigen Kräften zu üben, auch wenn diese aus dem nationalsozialistischen Lager kamen.

Von den einzelnen Beiträgen des Buches sei hier der von W. Schuster herausgegriffen, der sich mit der „politischen Restauration und Entnazifizierungspolitik in Oberösterreich“ beschäftigt (157–215). Der Autor zeigt auf, dass der ersten Landesregierung nach dem Krieg, der so genannten Beamtenregierung, die von der amerikanischen Besatzungsmacht installiert wurde und der *Adolf Eigl* als Landeshauptmann vorstand (Mai bis August 1945), neben ehemaligen Funktionären aus dem „Ständestaat“ nicht wenige Personen aus dem Dunstkreis

des Nationalsozialismus (Parteigenossen, Mitläufer) angehörten. Schon das macht klar, vor welchen Schwierigkeiten eine konsequente Entnazifizierung stand. Eine Reihe der Mitglieder dieser ersten Regierung wurde später einige Zeit in Glaserbach festgehalten. Dass auch der zweite Landeshauptmann, Heinrich Gleißner, der nach dem „Anschluss“ 1938 sofort ins KZ gekommen war, später Parteigenosse geworden sein soll, bleibt fraglich. Auf Intervention seiner Frau bei der Mutter des Reichsführers SS war Gleißner Ende 1939 aus dem KZ entlassen, gleichzeitig aber „gauverwiesen“ worden. Er arbeitete dann in Berlin im SS-Betrieb „Braunkohle Benzin AG“. Laut Mitteilung des zuständigen Ortsgruppenleiters war er, ohne je einen Antrag gestellt zu haben, in die NSDAP aufgenommen worden. Tatsächlich findet sich sein Name mit Datum vom 1. April 1941 in der Mitgliederkartei der Partei, was 1948 von den Entnazifizierungsorganen entdeckt, aber wegen der Unentbehrlichkeit Gleißners geheim gehalten wurde (179–181). Ein moralisch verwerfliches Verhalten Gleißners ist, nach Meinung des Autors, nicht gegeben (182). Insgesamt war der Entnazifizierungsprozess in Oberösterreich erst verspätet in Gang gekommen und hatte in zunehmendem Maße auch einer Rehabilitation Betroffener gedient, die ja wieder in die Gesellschaft integriert werden sollten, wie W. Schuster nüchtern feststellt. Interessant wäre es gewesen, auch den Umgang der Kirche mit ehemaligen Nazis aufzuzeigen.

In weiteren Beiträgen des Buches wird nicht nur Entnazifizierungsfragen in den übrigen österreichischen Bundesländern nachgegangen, sondern auch die keineswegs einheitliche Entnazifizierungspolitik der Besatzungsmächte behandelt. Schließlich werden auch süddeutsche Vergleichsbeispiele (Bayern, Baden Württemberg Hohenzollern) aufgegriffen. Dabei werden sowohl Parallelen mit als auch Unterschiede zu Österreich deutlich.

Das über 700 Seiten starke Buch stellt eine wertvolle Zusammenschau des gegenwärtigen Forschungsstandes zum Thema dar.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Berger, Johann/Eichinger, Franz/Kropf, Rudolf (Hg.): *Bonhoeffer. Herausforderung eines Lebens und Denkens*. Evangelischer

Presseverband, Wien: 2002. ISBN 3-85073-011-5.

Das Linzer Evangelische Studentenheim – nach Dietrich Bonhoeffer benannt – setzt immer wieder Aktivitäten zum Ge-Denken an den evangelischen Glaubenszeugen, so zum Beispiel die Ausstellung „Dietrich Bonhoeffer – dem Rad in die Speichen fallen“. Der vorliegende Band fasst Beiträge von verschiedenen Veranstaltungen zusammen. Das Buch eröffnet unterschiedliche Zugänge zum Phänomen Bonhoeffer: historisch/zeitgeschichtliche Fakten, Zeugnisse von Zeitzeugen, theologisch/politische Aspekte der Biografie Bonhoeffers und theologisch/systematische Beiträge.

Albert Schönherr, Schüler von Bonhoeffer, stellt als Zeitzeuge Leben und Lebensumstände seines Lehrers vor. Er berichtet von Nazi-Deutschland und der Entstehung der „Deutschen Christen“ beziehungsweise der „Bekennenden Kirche“. Er erläutert zentrale theologische Topoi Bonhoeffers: „Vorletztes“ (Welt) und „Letztes“ (Christus). Am Schluss steht eine biografische Skizze Der Weg Bonhoeffers vom jungen, exzellenten Theologen bis zum aktiven politischen Widerstandskämpfer gegen Nazi-Deutschland.

Rudolf Kropf gibt einen zusammenfassenden Überblick über die Haltung der Evangelischen Kirche im Dritten Reich und stellt sie der Haltung der Katholischen Kirche gegenüber.

Thomas Koch/Claus P. Wegener erläutern die Entstehung der Bekennenden Kirche. Sie weisen darauf hin, dass der „linke“ Ruf mancher Proponenten der Bekennenden Kirche aus der Zeit nach 1945 herrührt, aber nichts mit der ursprünglichen Einstellung zu tun hat.

Franz Eichinger untersucht die politisch/theologische Biografie Bonhoeffers, dessen Leben mit 39 Jahren im Gefängnis endete. Drei Phasen können in seinem Leben unterschieden werden: Erstens: Phase mit intensiver theologischer Arbeit, zweitens: Phase der Entscheidung der persönlichen Glaubenserfahrung und drittens: Hinwendung zum Politischen. Die dritte Phase ist aber nicht deckungsgleich mit der Entscheidung für den politischen Widerstand. Sie steht vielmehr für das konkrete Leben „als volle Wirklichkeit des Glaubens“ („Spiritualität der Diesseitsverantwortung“). Erst von da aus erhält die „Zivilcourage“ zum politischen Widerstand Sinn. Bonhoeffer legiti-

miert moralisch den Widerstand keineswegs. Er erkannte darin selber ein Schuldigwerden. In einer Güterabwägung aber sah er die nationalsozialistische Schreckensherrschaft als das größere Übel, das es zu stoppen galt. Seine ihm eigene innere Freiheit ermöglichte das Kalkül, für den Widerstand ein Doppelleben als evangelischer Pfarrer und Agent des Deutschen Abwehramtes, zu dem er sich gemeldet hatte, zu führen. Auch innerhalb der Evangelischen Kirche gibt es keine uneingeschränkte Zustimmung. Bei der Rezeption Bonhoeffers stößt Eichinger auf seltsame Beobachtungen. Der evangelische Landesbischof weigerte sich, eine Gedenktafel zu enthüllen, mit dem Argument, Bonhoeffer sei ein politischer Fall und kein „christlicher Märtyrer“. Auch die rechtspolitische Fragwürdigkeit des Urteils wurde in den Jahrzehnten nach dem Krieg nie erörtert. Das Gerichtsurteil wurde erst 1996 aufgehoben. Selbst Historiker formulieren Vorbehalte mit dem Hinweis, die politische Ausrichtung der Widerstandsgruppe, in der Bonhoeffer tätig war, sei nicht einwandfrei demokratisch gewesen.

Wolf Dieter Zimmermann, auch ein Zeitzeuge, beschreibt die Pädagogik seines theologischen Lehrers Bonhoeffer, der Unterrichten und gemeinsames Leben als eine Einheit sah und auch eindrucksvoll vorlebte.

Albert Schönherr geht in einem zweiten Artikel auf die Haltung der Kirchen zur Judenfrage ein. Die Einführung des Arierparagraphen hatte zur Gründung des Pfarrernotbundes und damit mittelbar zur Entstehung der Bekennenden Kirche beigetragen. Allerdings hatte sich die Bekennende Kirche nicht gegen die Verfolgung von Juden gewandt und keine Aktivitäten gesetzt. Bonhoeffer sah im Schicksal der Juden eine dringende Anfrage Gottes an seine Kirche und proklamierte, die Kirche müsse nun „dem Rad in die Speichen fallen“ und politisch aktiv werden.

Der katholische Theologe Hanjo Sauer geht der Frage nach, ob für die katholische Theologie eine Berufung auf Bonhoeffer legitim sei. Nach Durchsicht der wichtigsten Inhalte der Ekklesiologie, der Gnadenlehre und der Ethik kann Sauer zeigen, dass der Theologe Bonhoeffer Fragen nach Funktion und Selbstverständnis von Kirche, nach Spiritualität und Ethik und schließlich nach dem gesellschaftlichen Ort der Theologie aufgeworfen hat, die in der Katholischen Kirche erst viel später aufgegriffen wurden. Bonhoeffers Denken bleibt bis heute

– jenseits der Konfessionen – ein „Stachel im Fleisch“.

Josef Schwabeneder, ebenfalls katholischer Theologe, fragt nach der Gemeinsamkeit zwischen Franz Jägerstätter und Dietrich Bonhoeffer. Anhand der Schlüsselwörter „Gewissen“ (Jägerstätter) und „Verantwortung“ (Bonhoeffer) werden die Bezüge und Differenzen ausgelotet. Neben der grundlegenden Gemeinsamkeit, den eigenen Weg des Gewissens und der Verantwortung zu gehen, lässt sich für Schwabeneder eine Differenz im Verständnis des Gewissens feststellen.

Der evangelische Ethiker Ulrich H.J. Körtner geht in seinem bemerkenswerten Artikel den Begriffen „Schöpfungsglaube“ und „Verantwortungsethik“ nach. Körtner konstatiert, dass auch die heutige Risikogesellschaft auf die moralische Kompetenz ihrer Mitglieder angewiesen ist. Nur „verantwortungsbewusste“ Menschen können Verantwortung erkennen und übernehmen. Körtner fragt nach dem Beitrag der Theologie zur Begründung einer Verantwortungsethik. Nach einer kurzen „Begriffsgeschichte“ zeigt Körtner, dass Verantwortung mit dem Problem der „Zurechnung“, also mit einem Verantwortungsverhältnis zu tun hat. Eine theologische Begründung der Verantwortungsethik verweist auf Gott als Schöpfer, der auch Rechenschaftsinstanz ist. Diese Rechenschaft wird aber für Körtner durch die Rechtfertigung entlastet. „Die Gewissheit der Schuldvergebung befähigt zur Verantwortungsübernahme“ (170). Wie sehen die Parameter einer rechtfertigungstheologisch begründeten Ethik globaler Verantwortung aus? „Bewahrung der Schöpfung“ ist das am meisten gebrauchte Wort, welches jedoch bibeltheologisch das permanente Schöpfungshandeln Gottes bezeichnet und eigentlich keinen anthropologischen Terminus darstellt. Wie ist nun aber das Handeln Gottes zu denken, dass sich der Mensch auf dieses Handeln beziehen kann? Körtner nennt die Eigenwertigkeit nichtmenschlicher Lebewesen, die Beweislastumkehr zum Beispiel in der Gentechnik und die Endlichkeit des menschlichen Naturverhältnisses. „Heilslehren zur Rettung der bedrohten Schöpfung wie auch technokratische Utopien einer vom Menschen konstruierten Welt suggerieren den Traum von der Unsterblichkeit des Menschen. In Kontrast dazu führt ein rechtfertigungstheologisch begründeter Schöpfungsglaube zur Anerkennung

unserer Endlichkeit und zur Selbstbescheidung unserer Ziele“ (175).

Dietrich Bonhoeffers Leben und Wirken sprengt jede Einengung in konfessionelle und innerkirchliche Grenzen. Der vorliegende Band ist hervorragend geeignet, Bonhoeffers Zeugnis – auch in Österreich – einer breiten Öffentlichkeit bekannt zu machen.

Linz

Helmut Wagner

♦ Leitgöb, Martin: Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischofe (1837–1962). (Römische Quartalschrift, Supplementband 56) Rom–Freiburg–Wien 2004. (319). Ln. Euro 78,00 (D).

Das interessante Buch, das auch sprachlich gut gelungen ist, wurde im Jahre 2002 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation approbiert. An Hand der Antrittshirtenbriefe von insgesamt 33 aus dem Germanikum hervorgegangenen Bischöfen in den 125 Jahren von 1837 bis 1962 versucht der Verfasser, die Sicht des Amtsverständnisses zu rekonstruieren. Behandelt werden vier Generationen von Bischöfen, von denen die erste noch in die Zeit vor dem Ersten Vatikanum fällt; die zweite wirkte in den Jahren zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum; die dritte gehörte der Zwischenkriegszeit an; die vierte wurde noch vor Eröffnung des Zweiten Vatikanums bestellt. Die größte Gruppe, nämlich 18, weist diese vierte Generation auf. Da sie für mehr als die Hälfte der damals in Deutschland, Luxemburg und Österreich berufenen Bischöfe steht, ist das Germanikum für diesen Zeitraum als „Bischofsschmiede“ ersten Ranges anzusehen (210, 275).

Die Ausbildung in Rom bei den Jesuiten trug natürlich dazu bei, eine starke Rombindung der betroffenen Bischöfe zu garantieren, die sich nicht zuletzt in einem engen Anschluss an den Papst manifestiert. Er ist es in der Sicht der Bischöfe, der sie sendet, um einen Teil der Kirche zu leiten (193), von ihm geht „alle Gewalt in der Kirche“ aus (195), er ist, um es mit den Worten Bischof Zauners von Linz (1956–1981) zu sagen, „der oberste Hirte auch jeder Diözese“, er ist der „Bischof der Bischöfe“ (254). Wenn er einen Bischof ernannt, dann ist dieser „von Gott selbst gerufen“ (256). Die star-

ke und emotionale Ausrichtung auf den Papst beeinflusst auch die Sicht von Kirche, die als eine vom Papst geleitete Institution begriffen wird. Interessant ist es, dass diesbezüglich bei den Bischöfen über den ganzen behandelten Zeitraum hinweg keine wesentlichen Auffassungsunterschiede bestehen, auch unabhängig davon, ob sie nun von Monarchen nominiert, von Domkapiteln gewählt oder von Päpsten frei bestellt wurden. Sie erweisen sich durchwegs als „ultramontan“ und bezeugen eine ausgeprägte „Papstdevotion“, die nur in Nuancen voneinander differiert. Die Beauftragung durch den Papst macht gewissermaßen aus den Bischöfen selbst kleine Päpste (Formulierung des Rezensenten), die als „Fürsten“ und als Bischöfe ihrer „Herde“ dazu berufen sind, „die Kirche Gottes zu regieren“, wie es Bischof Gföllner von Linz (1915–1941) ausdrückte.

Erst ganz allmählich weitet sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Kirchenbild, der Gedanke an das allgemeine Priestertum beginnt Platz zu greifen, der Gemeinschaftscharakter der Kirche wird bewusst. Was den Bischof betrifft, wird aus dem „Seelenhirten“ allmählich ein „Wegführer“. Die zentralistische Sicht der Kirche wird aber dadurch nicht oder kaum in Frage gestellt. Das trifft nach Ansicht Leitgöbs auch für die Gegenwart zu, so dass man zweifeln muss, ob sich „schnelle Schritte auf dem Weg zu einer communicalen Gestalt des päpstlichen Primats gehen lassen“ (288).

Interessant wäre es, die Ergebnisse der Arbeit mit Antrittshirtenbriefen von Bischöfen zu vergleichen, welche nicht in Rom und nicht am Germanikum ausgebildet wurden. Die Unterschiede in den Auffassungen wären vermutlich nicht gravierend.

Im Rahmen einer Rezension konnten hier nur einige Aspekte der vorliegenden Dissertation aufgezeigt werden, deren Gesamtlektüre empfohlen wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

♦ Kronthaler, Michaela (Hg.): Lebensbilder steirischer Bischöfe. (Veröffentlichungen des Steiermärkischen Landesarchivs, Band 29, hrsg. von Hofrat ao. Univ.-Prof. Dr. Walter Brunner) Styria, Graz 2002. (239, zwei Karten) Geb. ISBN 3-222-12995-9.

Der Anlass zur Herausgabe dieses Buches geht auf die Emeritierung von Univ. Prof. Dr.

Maximilian Liebmann zurück. Der für einen Grazer Kirchenhistoriker mehr als passende Buchtitel erhält durch den 75. Geburtstag von Altbischof Dr. Johann Weber und die 20. Wiederkehr der Bischofweihe von Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari zusätzliche Bedeutung. Redaktionell kam dem Buch eine wertvolle Vorarbeit entgegen. Namhafte Autorinnen und Autoren aus dem Umfeld des Grazer Instituts für Kirchengeschichte hatten jüngst für das von Prof. Erwin Gatz herausgegebene Bischof-Lexikon die Biografien der steirischen Bischöfe beigelegt. Diese Artikel werden nun in einem eigenen Sammelband präsentiert. Das Werk ist als praktisch-handliches Buch (mit insgesamt 240 Seiten) angelegt und soll einen raschen Zugriff auf Grunddaten der steirischen Kirchengeschichte ermöglichen.

Am Beginn steht eine von em. Univ.-Prof. Dr. Karl Amon mit Bravour verfasste, kurze und informative Zusammenfassung der steirischen Diözesangeschichte. Darin werden die Entwicklungslinien vom – vergleichsweise – kleinen salzburgischen Eigenbistum (Chorbistum mit 22 Pfarren) bis zur heutigen Diözese Graz-Seckau nachgezeichnet. Amon ruft zum Beispiel in Erinnerung, dass der Bischofsitz ursprünglich außerhalb des Diözesangebietes in der Burg Leibnitz eingerichtet wurde, während das Domkapitel im Augustiner-Chorherrnstift Seckau seine Sitz hatte (was immer wieder zu Spannungen führte). Allen Hindernissen zum Trotz erwiesen sich die im 13. Jhd festgelegten Strukturen von großer Beständigkeit und wurden erst mit der Schaffung eines Landesbistums durch Joseph II. geändert.

Dem einleitenden Überblick folgen die Biogramme der insgesamt 69 Bischöfe. Wer sich der Mühe unterzieht, die Biogramme in chronologischer Folge zu lesen, begegnet nicht nur trockenen geschichtlichen Details, sondern spürt die theologischen und religionspolitischen Transformationsprozesse, in die die Hirten der einzelnen Epochen gestellt waren.

Es war eine Selbstverständlichkeit, dass (bis zur Zeit des Josephinismus) alle Diözesanbischöfe aus dem Salzburger Domkapitel kamen und meist adeligen Familien entstammten. Die Verknüpfung des Bischofssitzes mit der Pfründenpolitik wird vor allem im Mittelalter deutlich sichtbar. Manches davon mag heute skurril erscheinen. „Mittelalterliche Pfründenjagd“ konnte zum Beispiel dazu führen, dass Christoph Zach (1502–1508) im Alter von 28

Jahren zum Bischof von Seckau ernannt wurde, obwohl die Diakonats- als auch die Priesterweihe ausstanden und erst anlässlich der Bischofsweihe gespendet werden mussten. Der Renaissancesbischof Christophorus von Raubar (1512–1536) war bereits mit 17 Jahren (!) zum Bischof von Laibach ernannt, aber erst mit 22 Jahren zum Priester (und als 36jähriger zum Bischof von Seckau) geweiht worden. Dass bei diesem Ringen zwischen kaiserlicher und päpstlicher Pfründenpolitik oftmals die Salzburger Ernennungsrechte übergangen wurden, liegt auf der Hand. In Einzelfällen (auf Grund einer zusätzlichen Administratorentätigkeit) stand ein steirischer Oberhirte gleichzeitig zwei Bistümern vor (zum Beispiel Philipp Renner 1551–1553; Georg Agricola 1572–1584).

Auch Aspekte der Reformation werden dem Leser durch die Biogramme vor Augen geführt. So fällt etwa die anfänglich zurückhaltende bischöfliche Reaktion auf die lutherischen Reformideen auf. Diese Haltung zeigt, dass das „Lutherische“ von vielen vorerst begeistert aufgenommen wurde. Sonst wäre nicht erklärbar, dass Bischof Christoph Freiherr von Lamberg (1541–1546) „gegen den vordringenden Protestantismus ... nichts unternommen zu haben“ scheint (73) oder der bischöfliche Administrator Philipp Renner (1551–1555) „die Ausbreitung der Reformation in seinem Bistum hinnehmen“ musste. (76). Über das wahre Ausmaß der Verbreitung des Luthertums geben die Ergebnisse der Reformationskommissionen Aufschluss. Noch zur Zeit des streng gegenreformatorischen Bischofs Martin Brenner (1584–1516) begegneten vielfach die „in der Reformationszeit üblich gewordene Ehe katholischer Priester“ und das verbreitete Klerikerkonkubinat (85). Die Kommissionen der Gegenreformation taten dagegen – wie wir wissen – das Ihre. Der unbedingte Wille zur Rekatholisierung trieb dabei seltsame Blüten: zum Beispiel die päpstliche a priori-Dispens für Bischof Johannes M. Freier v. Aldringen (1633–1664) im Rahmen seiner Mitwirkung bei Hexenprozessen (Höhepunkt im sogenannten Zaubererjackl-Prozess 1675–1690).

Die Steiermark weist auch prominente Bischöfe der katholischen Aufklärung auf. Leopold Ernst Reichsfreiherr von Firmian (1739–1763), der nachmalige Passauer Fürstbischof und Kardinal, hatte sich schon als junger Theologe dem Salzburger Moratori-Zirkel angeschlossen. Seine bischöflichen Maßnahmen in Graz (Förde-

rung der wissenschaftl. Ausbildung des Klerus, u.a.m.) atmeten deutlich den Geist katholischer Aufklärung. Der mit der Realisierung der weitreichenden Maßnahmen Josephs II. betraute steirische Bischof hieß Joseph Adam Graf Arco. Im Zuge dieser Reformen wurde Seckau 1786 zum eigenständigen Bistumssprengel erhoben und auf den größten Teil des Kronlandes Steiermark ausgedehnt. Der Bischofsitz wurde nach Graz verlegt. Die Schaffung einer zusätzlichen (innerösterreichischen) Kirchenprovinz mit der Metropole Graz scheiterte am Widerstand des Salzburger Erzbischofs. Für die Emanzipation der Kirche von der josephinisch-aufgeklärten Bevormundung beziehungsweise für die neue Concordia von Staat und Kirche in der Phase des Neoabsolutismus nach 1848 steht vor allem der erklärte Ultramontane Joseph Othmar Ritter von Rauscher (Fürstbischof von Graz 1849–1853), der spätere Erzbischof von Wien. Rauscher war bedeutender Unterhändler des Konkordates von 1855.

Mit Leopold Schuster (1893–1927) trug erstmals der Sohn eines (steirischen) Kleinlandwirts die bischöflichen Insignien. Ferdinand S. Pawlikowski (1927–1953), Bischof während der Ersten Republik, des Ständestaates und der nationalsozialistischen Ära, beendete die unter Kaiser Friedrich III. eröffnete Tradition der „Fürst“bischofe. Pawlikowskis Lebensschicksal als Sohn eines gallizischen Reitknechts ist über seine Amtsführung hinaus auch persönlich berührend. Auch die Epoche nach 1945 entbehrt nicht an Spannungen. Wenigen Zeitgenossen ist die Dramatik innerkirchlicher Auseinandersetzungen in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum bewusst. Bischof Josef Schoiswohl (1954–1968) hat zwar frühzeitig viele Reformschritte in der steirischen Kirche gesetzt. Dennoch steht sein Rücktritt im direkten Zusammenhang mit diözesanen Konflikten über die Umsetzung des Konzils. Erst Bischof Johann Weber (1969–2001) konnte die Früchte des II. Vatik. Konzils ernten, nachdem nach den Auseinandersetzungen wieder ruhigeres Fahrwasser erreicht worden war.

In einem dritten Teil des Buches werden die – oft unterschätzten und zu wenig bekannten – Weihbischöfe und Generalvikare vorgestellt. Stellvertretend soll hier der langjährige Generalvikar Leopold Städtler (1976–1997) genannt werden.

Das Buch ist ein gelungenes Nachschlagewerk für diözesan-, kirchen- und landesge-

schichtlich Interessierte. Dieser Nutzen wird durch das ausführliche Register unterstützt.

Linz

Helmut Wagner

KUNST

♦ Rombold, Günter: *Bilder – Sprache der Religion*. (Ästhetik – Theologie – Liturgik Bd. 38) LIT-Verlag, Münster 2004. (121) Geb.

Von den 134 Artikeln und Abhandlungen, die uns Günter Rombold im Anhang als Lebensertrag präsentiert, sind es zehn, die in diesem neuen Buch, erschienen zu seinem 80. Geburtstag Anfang 2005, erneut abgedruckt sind. Die ersten beiden: „Begegnungen“ und „Bilder – Sprache der Religion“ sind neu. Wir haben es hier unverkennbar mit einem „Testament“ zu tun, wiewohl Günter Rombold auch in seinem begonnenen neunten Lebensjahrzehnt vital ist wie je zuvor: Aber in der Sache – das heißt in dem, was wir als „Lebenswerk“ bezeichnen – schien es ihm ein Anliegen zu sein, zu sagen, was wichtig war und was weniger wichtig: Ein Ausdruck von Weisheit und Anerkennung biografischer Grenzen. Genau diese Benennungen machen den Reiz dieses Buches aus, das in der Aufmachung freilich schöner hätte sein können. Günter Rombold war und ist kein Mann der Mythisierungen, kein Mann vom hohen Rosse, kein Mann der Floskeln, auch kein Mann der Selbstinszenierungen. Wiewohl er um seine singuläre Bedeutung im Dialogfeld zeitgenössische Kunst und Religion weiß, ist man als Leser im 1. Kapitel „Begegnungen“ (1–23) von seinem Stil, seiner Sprache und seiner lauterer Vehemenz dennoch verblüfft. Man wird mit einer Autobiografie konfrontiert, die zwar die Architektur des Erreichten abwandert, aber immer gläsern anmutet. Es gibt nichts zu verbergen bei Günter Rombold, wir werden Zeuge eines Lebensprotokolls, angefangen vom 2.1.1925 bis zur Präsentation der Sammlung Günter Rombold im Landesmuseum in Linz 2003. Mit einem selbstrelativierenden Humor lässt er auch die Ehrungen nicht aus, die ihm zuteil wurden, „wenn man alt genug wird“. Er nimmt uns von Anfang an mit und erzählt, was ihn als Kind und später als Student schon fasziniert hat, wie er zur Kunst gekommen ist und wie er der Faszination von Otto Mauer noch immer erlegen ist. „Für mich war Mauer das lebende Exempel, dass man als Priester auch einen ungewöhnlichen Weg einschlagen und sich für die

Begegnung von Kirche und Kunst einsetzen konnte“ (6/7). Aus der ahnungslosen Sicht eines Nachgeborenen, aber dennoch mit der Sache Beschäftigten lässt sich mit einiger Portion Frechheit formulieren: Otto Mauer ist Günter Rombold keiner geworden. Und im Nachsatz: Gott sei Dank nicht. Die Zeit, wo man so reden konnte wie dieser Domprediger, dem die junge Avantgarde damals zu Füßen lag, war zu Zeiten Günter Rombolds vorbei. Dafür hat Rombold einen ihm viel angemesseneren Weg gewählt. Rombold hat uns den Typ eines Theologen vorgelebt, der zwar noch daheim war in seinem System, (ja sogar über Jahrzehnte in den Ferienmonaten den Aushilfspfarrer machte), aber keine Kontrastfolie zu ihm mehr zu sein brauchte. Vielmehr näherte er sich mit dem Gestus des Fragens der großen wie der kleinen Kunst – und keiner der Künstler wäre auf die Idee gekommen, der Professor hätte keine Identität als Theologe, im Gegenteil. Mit solchem Sensus begabt war er auch in der Lage, beide Welten in ein Gespräch zu bringen und miteinander kommunizieren zu lassen: Von den vielen Begegnungen und Gesprächen mit Künstlern sind es jene mit Adolf Frohner (61–67), Karl Prantl (69–72) und Günter Uecker (73–80), an denen er uns noch einmal als LeserInnen teilnehmen lässt. Aber Rombold zeigt damit auch die Themen an, die ihm im Schnittfeld von Kunst und Religion als wesentlich vorkommen: Tabubruch, bezogen auf Eros, Tod und Religion (Frohner), die Befähigung, Widersprüche zu vereinen (Uecker) und die Entdeckung der Sakralität im Profanen, wenn man den Dingen, wie Karl Prantl es mit seinen Meditationssteinen getan hat, eine Liebe beimisst. In den „Begegnungen“ (1–23) sind es Josef Mikl, Markus Prachensky, Walter Pichler, Arnulf Rainer, Alfred Hrdlicka, Werner Knaupp, Siegfried Anzinger, Hubert Schmalix, von deren Begegnungen er berichtet, die ihn auch in seinem Blick auf die damals junge Kunst geprägt haben.

Dort, wo Günter Rombold die konkreten Künstler und Werke verlässt und den Versuch einer großen Zusammenschau entwirft, wie im 2. Essay (25–46), ist allerdings zu viel unternommen worden: Die Legitimierung der Bilder aus der Symboltheorie, aus biblischer Bildlichkeit, über den Herrlichkeitstopos bis hin zur Erhabenheit – das kann nicht innerhalb eines einzigen Aufsatzes funktionieren.

Als Theologe ließ und lässt sich Rombold von der Kunst hinterfragen, ja, er sieht es im

Besonderen als seine Aufgabe an, jene Bereiche zu benennen, die Konflikte zwischen moderner Kunst und Kirche heraufbeschworen oder entfachten: „Viele Konflikte sind überflüssig, manche unausweichlich“ nennt sich bezeichnender Weise das 8. Kapitel (81–90). Im Kern behandelt er den Blasphemievorwurf und entzieht ihm auch gleich das Kleid: Gott, so Rombold, lasse sich durch „solche Bilder“ gar nicht beleidigen: „Das zentrale Problem ist die Provokation der Gläubigen“ (86): Das Bildungsniveau für zeitgenössische Kunst sei weithin, unter den Gläubigen womöglich noch stärker, defizitär. „Das Gespräch der Feinde“ (Alois Brandstätter in Anlehnung an Thomas Bernhard) empfiehlt Günter Rombold. Nicht zuletzt weil er aus profunder Auseinandersetzung weiß: „Viele Blasphemien sind Schreie de profundis“ (87).

Günter Rombold hat mit der Zeitschrift „Kunst und Kirche“, mit seinen Publikationen, der Errichtung und langjährigen Leitung des Instituts für christliche Kunst und Kirchenbau, (das unter seiner Nachfolgerin Monika Leisch-Kiesl nicht nur als Institut für Kunst, sondern seit 2005/06 als eigene Fakultät für Kunst und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität geführt wird), in seiner vielfältigen Vermittlungsarbeit das Verhältnis von Kunst und Kirche neu abgesteckt; so sehr, dass seine milieubildende Arbeit so etwas wie einen „Lehramtsstatus“ ausgebildet hat. Wer diesbezüglich die Szene in den romanischen Ländern kennt, weiß die Bedeutung Günter Rombolds und seiner Mitstreiter im deutschsprachigen Raum einzuschätzen. Auch wenn er in seinem biblischen Alter nie Kardinal (wie Hans Urs von Balthasar oder Leo Scheffczyk) werden wird: was das späte 20. Jahrhundert und die Verhältnisbestimmung von Kunst und Kirche angeht, wird Günter Rombold einst auch in offiziellen Lehrschreibern zitiert werden ... Bis es so weit ist, muss zwar noch Gras wachsen. Zu sehr war er ein Kind seiner Zeit, das heißt, zu sehr war er auch für sein eigenes Werk darauf bedacht, was für die Kunst in der Moderne so zentral und selbstverständlich war: frei zu werden und zu bleiben: Autonomie zu vermitteln war ihm ein so großes Anliegen, und sie ist auch ein Teil seines eigenen Werkes geblieben. Für sie schrieb er, für sie ließ er sich faszinieren und für sie arbeitete er zeitlebens. Wir Jungen sehen mittlerweile auch die Autonomie altern, das schmälert aber nicht ihre Bedeutung im historischen Blick. Vor allem, wenn man sieht,

welche Kreuzungen Kunst, sogar mitunter jene, mit der Rombold sich auseinandergesetzt hat, heutzutage einzugehen in der Lage ist. Womöglich wird man Günter Rombold einst zu Hilfe rufen: Bewahre uns vor der Affirmation!

Graz

Johannes Rauchenberger

♦ Bauamt und Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt (Hg.), *Orte für lebendige Liturgie. Kirchenraumgestaltungen 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).

Bischof Dr. Paul Iby feierte seinen 70. Geburtstag. Das Bau- und Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt nahm dies zum Anlass, den Band „Orte für lebendige Liturgie“ herauszugeben. Darin werden jene Altarräume und Kirchen dokumentiert, die seit 1993 – während Ibys Amtszeit als Bischof der Diözese Eisenstadt – neu gestaltet oder gebaut wurden.

Den zwei Neubauten Podersdorf und Oberpodgoria stehen insgesamt 32 Umgestaltungen im Sinne der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber, darunter fällt auch die großangelegte Renovierung der Dom- und Stadtpfarrkirche von Eisenstadt.

Gottfried Pinter, der Leiter des Liturgiereferates und Mitherausgeber des Bandes, beschreibt die Kirchenbautätigkeit unter Bischof Paul wie folgt: „Der Schwerpunkt [...] war nun die nach dem Konzil vorerst als ‚Provisorien‘ entstandenen Altarräume durch künstlerisch gestaltete Altäre und Ambonen zu ersetzen. Dadurch soll deutlich werden, dass dies die wichtigsten Orte in einer Kirche sind und auch der liturgischen Feier ihre Bedeutung und Gewicht geben.“ (13).

Der im Wesentlichen als Bildband angelegten Publikation werden kurze Beiträge, die jeweils nicht mehr als zwei Seiten umfassen, vorangestellt.

Der burgenländische Landeskonservator Franz Bunzl gibt unter dem Titel „Erhalten-Gestalten, ein steter Dialog“ Einblick in das Spannungsfeld, das sich für die Denkmalpflege durch neue Anforderungen an den Kirchenraum eröffnet.

Der im Burgenland ansässige Jesuitenpater Herbert Muck, emeritierter Professor an der Akademie für bildende Künste in Wien,

bringt unter dem Titel „Kirchenbau nach der Liturgiereform des Konzils“ im Wesentlichen einen Auszug seiner zahlreichen Schriften zur unmittelbaren Umsetzung der Neuerungen der Liturgiereform. Im Rückblick auf seine jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Thema und im Hinblick auf das Bestehende formuliert er auch die „tröstliche“ (in Bezug auf die vorgestellten Raumgestaltungen, Meinung der Verf.) Tatsache, dass sich der Kirchenbau, wie die Erneuerung der Liturgie, noch immer in einem Stadium der Entwicklung befindet. (7)

Pater Alfred Strigl, Leiter der Glaswerkstätte des Zisterzienserstiftes Schlierbach, formuliert in seinem kurzen Beitrag „Glaskunst in der Diözese Eisenstadt“ zur Qualität eines Kunstwerkes am Beispiel der Glasmalerei Folgendes: „Es stellt sich nicht die Frage, wie viel man an Theologie dem Kunstwerk überstülpt, sondern wie viel Suche nach der Wahrheit, nach der ‚Ursache‘, Gott, es letztlich auslöst und auch selbst zur Sache bringt.“ Hier gilt es – so eine durchaus überzeugende Forderung von Strigl – „nicht Wünsche zu formulieren, sondern Vertrauen in den Geist, der auch die Künstler beflügelt, an den Tag zu legen“ (8).

Einen interessanten Beitrag, der u.a. auf Grund seines philosophischen Anspruches unter den übrigen Beiträgen hervorsteicht, liefert Alexander Unger. Er reflektiert unter dem Titel „Kunst als Spurensuche nach transpersonalen Energien“ über das im Jahr 2000 im Dom von Eisenstadt ausgestellte Objekt „Das letzte Abendmahl“ von Franz Gyolcs.

Beim ersten Durchblättern des Bandes sticht bei den Beispielen von Kirchenumgestaltungen zunächst eine Menge an Bildern und Symbolen ins Auge. Die Sehnsucht nach etwas weniger „Bilder-“ und „Symbolflut“, der Wunsch, Aussagen und „Botschaften“ (so man von solchen sprechen kann) erst im zweiten oder dritten Blick durchscheinen zu sehen, stellt sich ein.

Der im Titel enthaltene Begriff „lebendig“ wird bei vielen Gestaltungen nur allzu wörtlich genommen. Die meisten Beispiele, die als künstlerische Gestaltungen vorgestellt werden, erwecken den Eindruck einer Unsicherheit im Umgang mit liturgischen Orten. Mit dicken Seilen zusammengeschnürte Steinplatten in Verbindung mit grob geschnitzten Holzelementen, die als Ambo oder Altar fungieren, lassen an Plakativität nichts zu wünschen übrig. Das Suchen nach einer geeigneten Gestaltung endet

leider nur allzu oft in plakativer Symbolik. Das Spannungsfeld, ein Möbelstück, beispielsweise einen Tisch, als besonderen Tisch, als Zentrum des gesamten Raumes und als Höhepunkt der Funktionalität des Kirchenraumes zu gestalten, wird dabei allzu oft deutlich.

Der Schlichtheit in der Formensprache, die – so Landeskonservator Bunzl in seinem Beitrag – in der Regel überzeugt, wird bei vielen der angeführten Gestaltungen nicht Rechnung getragen. Wenige Beispiele – wie etwa die Altarraumgestaltungen in der Filialkirche Eisenzicken und der Pfarrkirche Großpetersdorf – wagen eine Reduktion der Formensprache und schaffen dadurch mehr Konzentration als so manche an „Bilderbibeln“ erinnernde Altartische und Ambonen. Im Hinblick auf die künstlerische Qualität (lässt man die Sedes und neu gestalteten Sitzmöglichkeiten im Altarraum außer Acht) ist die Umgestaltung des Eisenstädter Domes durch Brigitte Kowanz, Otto-Mauer-Preisträgerin des Jahres 1989, noch erwähnenswert. Von den beiden im betreffenden Zeitraum errichteten Kirchen Oberpodgoria und Podersdorf wird vor allem die letztere auf Grund ihrer qualitativollen Architektur über die regionalen Grenzen hinaus rezipiert.

Die Handlichkeit des Bandes wird durch eine Trennung von Informationen und Bildern erschwert. Was die Aufbereitung des Themas betrifft, so ist zu bedauern, dass die Herausgabe des Bandes nicht genutzt wurde, um eine kritische Reflexion des Bestehenden unter Einbeziehung verschiedener Aspekte vorzulegen. Zudem sind bei den einzelnen Abbildungen weder Kunstschaffende, ArchitektInnen, Jahreszahlen, Hinweise über die Art der Beauftragung der Gestaltungen angefügt, noch zumindest Kurzinformationen über Material und sonstige Basisinformationen zu künstlerischen Gestaltungen zu finden.

Die Künstler – unter den 25 aufgelisteten ArchitektInnen und Kunstschaffenden, die mit Aufträgen in Sakralräumen betraut wurden, finden sich bezeichnenderweise nur vier Frauen – sind mit kurzen Lebensdaten und einem Verweis auf die im Band abgebildeten Werke angeführt.

Trotz beschriebener Mängel zeugt die Herausgabe des Bandes von einem hohen Stellenwert, der den künstlerischen Gestaltungen in Kirchenräumen in der Diözese Eisenstadt zuteil wird.

Linz

Martina Gelsinger

LITERATUR

♦ Kircher, Bertram (Hg.): *Die Bibel in den Worten der Dichter*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005. (702, Illustrationen v. Julius Schnorr von Carolsfeld) Geb. Euro 29,90 (D). ISBN 3-451-28676-9.

„Poems, stories, novels, plays come into being as a response to prior poems, stories, novels, and plays, and that response depends upon acts of reading and interpretation by later writers, acts that are identical with the works.“ Im Sinne der Theorie von Harold Bloom ist auch die Bibel kein einsamer Monolog, sondern eingebunden in den fortwährenden Dialog von Fragen und Antworten, Erfahrungen und Gedanken der Menschen. Das gilt sowohl für ihre beinahe tausendjährige Entstehungsgeschichte, als besonders auch für ihre doppelt so lange Wirkungsgeschichte. Gerade seit 1982 Northrope Frye mit seinem Standardwerk „*The Great Code*“ die Bibel als „Grundcode“ unserer Zivilisation bestimmte, ist ihr großer Einfluss auf Literatur, Kunst und Musik auch Menschen, die zumeist nicht mehr so bibelfest sind wie in früheren Zeiten, wieder bewusster geworden. Eine so umfangreiche Textsammlung, wie sie Bertram Kircher jetzt vorlegt, macht deutlich, dass die Bibel für die gesamte deutschsprachige Literaturgeschichte einen entscheidenden Bezugspunkt bereitstellt.

Kirchner hat auf gut 700 Seiten Texte verschiedener Gattungen und Haltungen aus der Frühzeit der deutschsprachigen Literatur bis in die unmittelbare Gegenwart versammelt, welche die biblischen Texte interpretieren, nacherzählen, illustrieren, konterkarieren, kommentieren, ergänzen. Sie sind zuweilen belehrend, manchmal humorvoll, Ausdruck von persönlicher Betroffenheit oder Irritation, zuweilen fromm, aber mitunter auch respektlos. Freilich ist die Auswahl bei Weitem nicht vollständig, und so eignet sie sich auch nicht, um daraus etwa kulturelle Verschiebungen im Umgang mit dieser Hauptschrift für Juden und Christen genauer bestimmen zu können. Kirchner legt übrigens beide Bibelteile seinem Werk zugrunde und bringt auch Fundstücke zu den apokryphen Teilen (Tobit, Judit, Makkabäer) der katholischen Bibelausgaben. Er gliedert die Abschnitte des ersten Testaments im Wesentlichen nach der hebräischen Bibel und hat sich für das zweite Testament für eine chronologisch-the-

matische Zusammenstellung entschieden. Der Band schließt ab mit Texten zur Geheimen Offenbarung des Johannes. Abbildungen aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts erschienenen „*Bibel in Bildern*“ Julius Schnorr von Carolsfelds illustrieren das Buch, das im Anhang nützliche Verzeichnisse zu Textquellen, biblischen Bezugsstellen, ausgewählten Namen und Begriffen, Überschriften und Abbildungen bereit hält.

Wohl auch wegen der Kosten für die Rechte stammt die Mehrzahl der Texte aus Ausgaben, die älter als siebzig Jahre sind. Mit den meisten Stellen sind Karl Gerok, Johann Peter Hebel, Johann Gottfried Herder, Heinrich Merz und Rainer Maria Rilke vertreten, insgesamt ist die Literatur des 19. Jahrhunderts am stärksten repräsentiert. An Beispielen wie Karl Gerok oder Heinrich Merz ersieht man, dass nicht immer die literarische Qualität das erste Auswahlkriterium gewesen sein kann. Auch die Lektüre ihrer Texte zu biblischen Themen ist nur bei Interesse für eine ganz bestimmte christliche Erbauungsliteratur interessant, erweist aber andererseits, dass sie in der Literaturgeschichte zu Recht zu den Autoren zweiten oder dritten Ranges gerechnet werden. Daneben gibt es aber Texte von heute beinahe vergessenen Autorinnen und Autoren, etwa das Gedicht „*Gemora*“ von Maria Janitschek (1859–1927), einer Vertreterin der frühen Frauenbewegung, die zeigen, wie die Bibel zum Ausgangspunkt moderner Entwicklungen wird.

Es geht nicht darum, dem Herausgeber mitzuteilen, dass es bei dieser Dichterin oder bei jenem Dichter noch eine Stelle gibt, die man aufnehmen hätte können. Aber die vorliegende Anthologie lässt doch eine sehr starke Vorliebe für affirmativ christliche Literatur erkennen, die, wie Jutta Osinski gezeigt hat, sich nicht nur im 19. Jahrhundert dem Anspruch der ästhetischen Moderne nicht gestellt hat. So lese frau und man anstelle des doch recht schlichten Textes von Georg Lauer (geb. 1953) gerne die vieldeutige Parabel Kafkas „*Das Stadtwappen*“; oder man hätte „*Die Geschichte von Jona*“ des Verfassers des „*spirituellen Teddybären-Ratgebers*“, Kim Amani (geb. 1966), unbedingt durch Uwe Johnsons Erzählung über den Propheten wider Willen ersetzen sollen. Religiöse Literatur, die ästhetischen Ansprüchen nicht entsprechen, kann wird letztlich auch theologischen Ansprüchen nicht gerecht.

Vielleicht wäre es auch besser gewesen, einzelne Abschnitte wegen fehlender guter li-

terarischer Texte zu kürzen und dafür andere Abschnitte zu erweitern. So fehlen etwa die qualitätsvollen Beiträge von Frauen wie Eva Zeller, Friederike Mayröcker, Ingeborg Bachmann und anderer im Abschnitt zu den Psalmen (dafür gibt es zum Glück die kenntnisreiche Sammlung von Paul Konrad Kurz). Peter Handkes irritierende „Lebensbeschreibung“ ist (in diesem Fall ohne Kenntlichmachung) gnadenlos gekürzt worden, und bemerkenswerte Beiträge gerade zum zweiten Testament etwa von Kurt Marti, Patrik Roth oder Michael Köhlmeier und Nikolaus Glattauer sind ohne Erwähnung geblieben.

Dennoch hat Bertram Kircher einen wichtigen Beitrag geliefert, der bezeugt, wie unterschiedlich Literatur wirkt. Ein Wort noch zum Titel dieser Blütenlese: Der Ausdruck „Dichter“ im Titel des Buches wirkt etwas abgedroschen und verweist auf ein eher einseitiges Literaturverständnis.

Linz

Helmut Sturm

♦ Lehr-Rosenberg, Stephanie: „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug“. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2003. (413) Kart.

Angst vor dem Fremden und Suche nach Beheimatung gehören unbestreitbar zu den Grundbewegungen menschlichen Lebens. Stephanie Lehr-Rosenberg hat in vorliegender Untersuchung, die 2001 als Habilitationsschrift von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen wurde, diese komplexe und bedrängende Thematik aufgegriffen und durch eine eingehende Interpretation der Lyrik Hilde Domins in einen faszinierenden, wenngleich auch bedrückenden Horizont gerückt: In die Schnittstelle zwischen dem dichterischen Werk einer großen Dichterin des 20. Jahrhunderts, deren Leben sehr einschneidend durch Flucht und Exil geprägt war, und den existentiellen und theologischen Fragen nach der „Heimat“, in der sich ein Mensch angenommen und geborgen fühlen darf.

Die vordringliche Erfahrung von Fremdheit, mit der sich Menschen in der modernen Gesellschaft auseinandersetzen müssen, hat die Dimension „biographischer Unsicherheit“ (21). Diese – von Enttraditionalisierung und Individualisierung geprägte – „Wahrnehmung eigener Fremdheit“ (30) stellt allerdings nicht nur eine

Bedrohung dar, sondern kann dazu führen, die eigene Identität stärker auszubilden sowie soziale Kompetenz zu erwerben. Die jüdisch-christliche Tradition, davon ist Stephanie Lehr-Rosenberg überzeugt, löst das Fragmentarische und Befremdliche des Lebens nicht auf, sondern befähigt dazu, es auszuhalten und anzunehmen: „Indem Religion nicht zur Beschwichtigung wird, sondern die kritische Unruhe über eine als kritisch erfahrene Welt wachhält, trägt sie zur Entzifferung der Grenzerfahrungen und Schwellenerfahrungen auch des modernen Menschen bei und ermutigt ihn zum Aufbruch aus dem Vertrauten und zu einem angstfreieren Umgang mit Unsicherheit und Fremdheit“ (47f).

Das Ziel dieser Studie besteht darin, durch eine Untersuchung ausgewählter Gedichte Hilde Domins danach zu fragen, „wie der Heimatverlust, Exil und Fremde und das Bemühen, sich angesichts dieses unwiderruflichen Verlustes neu zu beheimaten, zur Sprache kommen“ (79), um daraus „Orientierungsmodelle für den Umgang mit biographischer Unsicherheit auch in anderen, aber ähnlichen Lebenssituationen anzubieten“ (100, Anm. 209). Hilde Domin, 1909 in Köln geboren, zog mit ihrem Mann Erwin Walter Palm noch vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten nach Italien; von dort emigrierten beide 1939 nach England und schifften sich 1940 nach Santo Domingo ein – dem Land, das nicht nur die Vorlage für den Künstlernamen „Domin“ lieferte (vgl. 56, Anm. 114), sondern zum Inbegriff einer Existenz im Exil wurde. 1951 – kurz nach dem Tod ihrer Mutter – hatte Hilde Domin ihr erstes Gedicht geschrieben. Schreiben bedeutete ihr eine „Flucht aus der Heimatlosigkeit in die Sprache“ (65), eine Versprachlichung des Unsagbaren: „Ich habe Heimweh nach einem Land, in dem ich niemals war ...“, so beginnt ihr Gedicht *Auf Wolkenbürgschaft* (143). Auch Domins etappenweise Rückkehr nach Deutschland änderte am Charakter ihrer Texte als „Exillyrik“ (76) nichts; die Ambivalenz von Fremde und Heimat bleibt die Grundspannung ihres Werks.

Den größten Teil des Buches macht die Interpretation von insgesamt 45 Gedichten aus (105–384). Die Fähigkeit Hilde Domins, die „Erfahrung von grenzenloser Entfremdung in Worte zu fassen“ (122), hat zu einer bewegenden, ja erschütternden Sprachform geführt, die den Nerv des Erlittenen trifft, aber – trotz Schmerz und Sinnlosigkeit – einen Horizont

der Hoffnung offenlässt, der letztlich durch die „lebenswichtige Utopie von Heimat“ (148) ermöglicht wird. Domin's Texte „lösen“ nichts: „Die Entwurzelung wird erlitten und hat doch nicht das letzte Wort“ (185). Was sich allerdings ereignen kann, ist „Verwandlung“ (187), zum einen durch die Erkenntnis, „dass Menschsein schlechthin unter dem Zeichen der Heimatlosigkeit steht“ (250), zum anderen durch den „Abschied von Illusionen“ (320), die im Wunsch bestehen, in die „heile Vergangenheit“ zurückzukehren. Wenn ein Mensch irgendwo „zu Hause“ sein kann, dann nur aufgrund „der paradoxen Fähigkeit, im Ortlosen Heimat zu finden“ (268). In Rückkehr der Schiffe bringt Domin diese Utopie ins Wort: „Aber nichts stirbt ganz. Schläft nur in dir, dem fast Toten. Alles kann wiederkehren. Nicht so. Aber doch, auf seine Art, wiederkommen“ (294).

Stephanie Lehr-Rosenbergs Studie ist ein eindrücklicher Beitrag nicht nur zur Würdigung einer bedeutenden zeitgenössischen Dichterin, sondern zur theologischen Aufarbeitung von Fragen, die ohne Zweifel die menschliche Existenz im Innersten bewegen – mit und ohne konkrete Exilserfahrungen. Wenn Hilde Domin – im Rückblick auf Zeiten der Angst und der Bedrohung – in einem Brief an Christine Lavant von einer Erfahrung der „Gnade“ sprach und dafür die Formulierung fand: „Ich setzte den Fuß in die Luft und sie trug“ (65, Anm. 127), ist dadurch eine Hoffnung zum Ausdruck gebracht, die dem Menschen in einer gnadenlosen Welt fast unglaublich erscheint: „Doch fast erschreckt ihn der Trost, wenn sich ein sichtbarer Flügel wölbt, sein zitterndes Licht zu beschützen“ (Gegenwart [232]).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Gojny, Tanja: *Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur.* (Theologie und Literatur 17) Matthias Grünewald, Mainz 2004. (556).

Mit dieser umfassenden Arbeit lässt sich eine versierte (evangelische) Theologin und Germanistin auf das umfassende Lyrik-Œuvre von Erich Fried ein, und damit auch auf die Gestalt dieses wortgewandten und zugleich so packenden und kritischen Denkers und Formulierers.

Es geht bei ihm allemal um existenzielle Themen, freilich immer auch im politisch-aktu-

ellen Kontext: also um Krieg und Frieden, nicht weniger aber auch um Liebe in ihren konkreten Facetten. Es konnte dabei nicht ausbleiben, dass sich dieser scharfe Geist auch mit den Themen und der Problematik von Religion befasste – ohne sich selber einer religiösen Gruppierung zugehörig zu fühlen. Biblische Bilder und Gleichnisse, Figuren und Konstellationen (samt ihrer jahrtausendealten Wirkungsgeschichte) erweisen sich dabei als Impulsgeber wie als Reibebäume.

Die Verfasserin weiß mit den heutzutage erforderlichen Verfahren (bes. der „Intertextualitätstheorie“) an die (biblischen) Spuren heranzugehen. Sie untersucht in der Hauptsache zwei atl. Felder, nämlich die Sintfluterzählung und die Mosesfigur, und im ntl. Textbestand die „Rezeption von Jesusworten“; darin werden Heils- und Unheilserfahrungen, Untergangsszenarien und Hoffnungszeichen aufgespürt; die Auseinandersetzung mit Gewalt und Pazifismus wird reflektiert. Bisweilen mutet manches Durchkneten einer Jesuspote in einem Fried-Gedicht wie penetrante Wortklauberei an; zumeist tut sich aber mit solcher Verfremdung eine ganz unerwartete Perspektive auf, die das übliche Denken, Fühlen und Handeln (gerade auch der Gläubigen) desavouiert; das gilt beispielsweise auch für das viel strapazierte Gedicht „Marienlegende“ (aus „Die Freiheit, den Mund aufzumachen“ [1973]; behandelt hier 229–233), das den frommen Gemütern als blasphemisch erscheint, und das doch so vieles an Emotionen aufzudecken vermag!

Fried befasste sich schon frühzeitig mit seinen eigenen (jüdischen) Wurzeln, freilich auch damals schon provokant-kritisch (insbesondere gegenüber jeglichem machtlüsternen Zionismus); der Gedichtband „Höre Israel“ (1974) legt dafür beredt Zeugnis ab; auf über 80 Seiten beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit der angesprochenen Gedichtesammlung.

Die umfangreiche Untersuchung wurde 2003 an der theologischen Fakultät in Erlangen als Dissertation approbiert; das theologische Interesse wird mehr als erwartbar thematisiert. Im letzten Abschnitt wird nochmals präzise abgeklärt: Welche Funktion kommt den biblischen Bezügen in einem solchen Lyrik-Opus zu (zwischen Gedächtnisfunktion und „Spiel“)? Das Resümee (431–492) wird auf eine spannende Formel gebracht: „Gedichte mit biblischen Spuren – eine andere art der Auslegung“ – dabei ist art kursiv geschrieben, als Verweis auf etwas

Spezifisches, nämlich die „ars des Poeten“; die künstlerische Weite wird dabei ins Auge gefasst, nicht weniger aber auch die Distanzierung, die „andere Auslegung“ (485ff).

Wie gründlich für diese kolossale wissenschaftliche Arbeit recherchiert wurde, belegt das Verzeichnis der Literatur (493–545); da zudem ein alphabetisches Gedichteverzeichnis (547–556) als Index angefügt ist, hat jede/r an Fried-Texten Interessierte mit dieser Dissertation auch ein praktikables Handbuch vor sich.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Kreppold, Guido: Die Seele entdecken. Seelische Gesundheit und der Rhythmus des Jahres. (Topos plus) F. Pustet, Regensburg 1999. (116) TB. Euro 7,90 (D). ISBN: 3-7917-1650-6.

Mit dem Titel des kleinen Bändchens nimmt der Autor, ein Kapuziner-Priester und Diplompsychologe, den Jungschen Begriff der „Seele“ auf: die innere menschliche Natur und deren Weisheit, die aus der sinnvollen Einbettung seines Wesens in die Gesamtheit des Kosmos erwächst (vgl. 14). Den Verlust dieser „Seele“ und den damit einhergehenden Sinnverlust skizziert ein erster Abschnitt als Ursache vieler seelischer Nöte des (post-)modernen Menschen, dessen spiritueller Hunger gegenwärtig wieder unübersehbar aufbricht. In der Methode C. G. Jungs sieht der Autor eine geeignete Möglichkeit, wieder ein Gespür für die religiöse Dimension zu wecken und einen Zugang zu schaffen zum Verständnis von Symbolen, in denen sich das Transzendente äußert (vgl. 18). Dem entsprechend liegt der Schwerpunkt der nachfolgenden Ausführungen über die „Messe als Drama“, über das „Kirchenjahr: die Zeit mit Seele“, den „Weg nach innen: Advent und Weihnachten“, über die „österliche Bußzeit (Fastenzeit)“, den „österlichen Durchgang“ und „Pfingsten – Erntetag der Seele“ nicht in der theologischen Analyse der Liturgie mit ihren Vollzügen und Texten. Vielmehr sollen heilmachende und sinnstiftende Inhalte der christlichen Liturgie und des Kirchenjahres als „Ausdruck erfahrener Erlösung“ (19) erschlossen werden.

Das Büchlein eignet sich als eine erste spirituelle Annäherung an den christlichen Festkreis

für religiös Interessierte; Seelsorger/innen mag die Lektüre dazu anregen, die religiösen Sehnsüchte heutiger Menschen wahrzunehmen und etwa in der Predigt mit den in den christlichen Festen verdichteten menschlichen Urbildern in Verbindung zu setzen.

Linz

Christoph Freilinger

♦ Maßmann, Monika (Hg.), Gottverbunden. Lebensbilder, Lieder und Texte für Heiligengottesdienste. Januar bis Juni. Pustet, Regensburg 2003. (134) Kart. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / sFr 24,60. ISBN 3-7917-1855-X.

♦ Maßmann, Monika (Hg.), Gottverbunden. Lebensbilder, Lieder und Texte für Heiligengottesdienste. Juli bis Dezember. Pustet, Regensburg 2003. (134) Kart. Euro 13,90 (D) / 14,30 (A) / sFr 24,60. ISBN 3-7917-1831-2.

Das Gedächtnis der Heiligen kann uns in deren starke Verbundenheit mit Gott hinein nehmen und unserer Sehnsucht nach einem gelingenden Leben Richtung geben. Ein „im katholischen Bereich ... noch viel zu selten genutztes Mittel“ (Bd. 2, 7), außer bestimmten Glaubensinhalten auch das Leben und Wesen von Heiligen auszusagen, es für unsere Zeit zu erschließen und persönlich zu vertiefen, sind Lieder. Daher haben es sich die vorliegenden Bände zur Aufgabe gemacht, das nicht besonders große Repertoire an „neueren und brauchbaren Heiligenliedern“ (Bd 1, 7) anzureichern. Die „Formulare“ zu ausgewählten Heiligen beginnen – nach einer programmatischen Überschrift – jeweils mit einem solchen Heiligenlied, das meist auf eine bekannte Melodie aus dem Gotteslob zu singen ist. Den knappen *Lebensdaten* zum Einordnen in den zeitlichen Kontext folgt ein *Lebensbild*, eine „biographische Miniatur“, in der das Lied ergänzend aufgegriffen und das Prägende des/der Heiligen als Angebot für die persönliche Gottesbeziehung vorgestellt wird. Ein gemäß der Orationsstruktur formuliertes *Gebet* bündelt den zentralen Gedanken. An die Stellenangaben für die entsprechenden Auswahllesungen schließen – wiederum mit thematischem Rückbezug – durchwegs sachgemäße und sehr anregende Modelle für die *Fürbitten*. Ein *Sinn-Wort* aus dem spirituellen Fundus des/der Tagesheiligen rundet jeden Beitrag ab.

Bezüglich des zentralen Anliegens der Publikationen, die katechetische Kraft der Heiligenlieder zu fördern, ist es mit den Autor/inn/en durchaus als Vorteil zu sehen, wenn alte Hymnen und Texte, aber auch eigens verfasste Neudichtungen nach bekannten Melodien gesungen werden können. Dass dabei freilich – wie bei allen Nachdichtungen – Wort- und Sinnakzente nicht in jedem Fall mit der musikalischen Gestalt ideal zusammen gehen können, versteht sich von selbst. Zu fragen ist in Einzelfällen überdies, welche Konnotationen eine besonders geprägte Melodie auf einen anderen Text überträgt, bzw. welche Rückwirkungen sich daraus auf das ursprüngliche Lied ergeben: wenn etwa ein Hymnus auf den heiligen Augustinus aus dem Stundengebet des Dominikanerordens nach „Tantum ergo sacramentum“ (GL 541) gesungen werden soll.

Nicht klar durchschaubar ist die Systematik der Auswahl der 30 (Bd. 1) bzw. 29 (Bd. 2) Heiligengestalten; sie richtet sich offensichtlich nicht ausschließlich nach der Wertigkeit des Gedächtnisses im Regionalkalender des deutschen Sprachgebietes, da nicht alle gebotenen Heiligen-(Hoch-)Feste und Gedenktage aufgenommen sind, wohl aber manche nicht-gebotene Gedenktage. Dass auch die besondere Verankerung im Volk nicht auswahlleitend war, verdeutlicht das Fehlen etwa des Nikolaus von Myra oder des hl. Christophorus.

Des ungeachtet empfehlen sich die Publikationen als wertvolle Handreichungen – nicht nur für die Vorbereitung gottesdienstlicher Feiern, sondern auch für die Katechese im Unterricht sowie für die persönliche Vertiefung.

Corrigendum: Die Angaben für die Schriftlesungen fehlen für den Wüstenvater Antonius (17.1.; Bd. 1, 19–21).

Linz

Christoph Freilinger

MORALTHEOLOGIE

◆ 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. (256, 12 Abb.) Kart. Euro 26,90 (D)/Euro 27,70 (A)/sFr 47,10. ISBN 3-7917-1958-0.

Während das Tier in der Philosophie gegenwärtig wieder stärker zum Gegenstand der

Reflexion wird, ist es in der systematischen Theologie noch immer relativ vergessen. Insofern widmet sich die vorliegende Studie, eine theologische Dissertation an der Universität Münster im Jahr 2004, dem dringenden Desiderat, diese Lücke zu schließen und das Tier auch theologisch dem heutigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand entsprechend, d.h. frei vom Ratzionismus der Neuzeit, wahrzunehmen.

Zu diesem Zweck blickt der Vf. im Anschluss an die Einführung (I) und eine „Paradiesische Ouvertüre“ (II) zunächst zurück in die Geistesgeschichte (III). Im Anschluss an Michael Meyer-Abich sieht er den „Sündenfall“ des modernen Menschen in dessen Emanzipation von seiner naturalen Einbettung und seiner Loslösung aus dem Zusammenhang alles Lebendigen. So sei der Mensch zum „interplanetarischen Eroberer“ geworden – auch das ein Begriff von Meyer-Abich, der als wiederkehrendes Motiv die gesamte Abhandlung durchzieht.

Wie kann der Mensch eine angemessene Sicht der nichtmenschlichen Natur, namentlich der Tiere, und damit letztlich auch seiner selbst (!) wiedergewinnen? Der Rückgriff auf die Bibel eröffnet hierzu erste Ansätze (IV). Dem wird eine ausführliche Darstellung der jüngsten Erkenntnisse der Naturwissenschaften zur Seite gestellt (V). Auf dieser Basis erschließt der Vf. inspirierende Einsichten für ein neues Tierbild aus den Schriften des Nikolaus von Kues (VI). Das ermöglicht ihm schließlich eine eigene Verhältnisbestimmung von Mensch und Tier (VII), die er mit den Begriffen „ethisch, partnerschaftlich, mystisch“ charakterisiert (185). Ein Epilog (VIII) rundet die Arbeit ab.

Da dem Rezensenten das Anliegen der Arbeit sehr am Herzen liegt, begann er diese mit großer Sympathie zu lesen. Er fand darin eine reiche Palette interessanter Aspekte, die gut verständlich und flüssig lesbar dargestellt werden und zugleich ein fundiertes Wissen des aktuellen Diskussionsstandes namentlich der Natur- und der Bibelwissenschaften erkennen lassen. Die zugegebenermaßen nicht sehr breite, aber durchaus merkbare Diskussion der jüngeren Moraltheologie fehlt allerdings (man denke nur an die Publikationen von Bondolfi, Halter, Reiter, Ricken oder auch des Rezensenten selbst).

Diese kleine Wahrnehmungslücke gehört aber noch zu den geringeren Schwächen der Arbeit. Denn der Vf. arbeitet vorwiegend essayistisch-assoziativ, er verfolgt keine klar ab-

gegrenzten Fragen und zeigt keine erkennbare Linie seines Denkens. Eine Diskussion kontroverser Argumente ist kaum einmal anzutreffen. Alles scheint sich harmonisch zu fügen. So wird einerseits unwidersprochen referiert, dass die Hirnforschung die Willensfreiheit des Menschen anzweifelt (118), andererseits ganz selbstverständlich postuliert, dass der Mensch Willensfreiheit besitze (171). Eine Auflösung des Widerspruchs sucht man vergeblich. Das platonische Denken Descartes' über die Tierseele wird scharf kritisiert (55–61), das ebenfalls platonische Denken des Cusaners hingegen unkritisch rezipiert und dann sogar behauptet, die Rahnersche (aristotelisch-thomasisch geprägte) Vorstellung des Leib-Seele-Verhältnisses erinnere stark an (den Platoniker) Nikolaus von Kues (217). So bleibt die Diskussion über die Tierseele, die selbstredend ein Kernstück philosophisch-theologischen Nachdenkens über das Tier darstellt, völlig ungeklärt.

In vielen Passagen wird zudem ausschließlich „second hand“ gearbeitet – Hagencord folgt Autoren, die für ihn Autoritäten darstellen, die er aber dann nicht mehr weiter hinterfragt – wie etwa Meyer-Abich, der den roten Faden von Kapitel III und VI und damit der Arbeit insgesamt liefert. Manchmal wird solches Arbeiten aus zweiter Hand fast schon peinlich, etwa wenn eine ganze Serie von Zitaten aus der „Praktischen Ethik“ Peter Singers nicht mit Seitenangaben des Originals, sondern einer Sekundärquelle belegt wird (194f).

Schließlich fehlt der Arbeit jegliche methodologische, insbesondere wissenschaftstheoretische Reflexion, eine Grundlage, die für einen sachgerechten Dialog zwischen Theologie und Biologie unabdingbar wäre.

So bleiben die durchaus wertvollen Einzeldaten, die der Vf. zusammenträgt, unverbunden nebeneinander liegen. Sie zu einem schlüssigen Ganzen zusammenzubringen, das sowohl der Biologie als auch der Theologie gerecht wird, bleibt daher (leider) weiterhin eine Aufgabe, die ihrer Erfüllung harrt.

LinZ

Michael Rosenberger

ÖKUMENE

♦ Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.): *Praktische Theologie und protestantische Kultur*. (PThK 9) Chr. Kaiser, Gütersloh 2002. (546) Kart. Euro 76,00.

Dieser Sammelband umfasst 40 Beiträge, die einer Tagung in Berlin über den Protestantismus in der Kultur der Moderne folgen. Da sie zumeist aufeinander bezogene thematische Dreiergruppen bilden (Vortrag – Response – Moderatorenbeitrag), entsteht ein perspektivenreiches Bild, das verschiedene Farbtöne aufnimmt und unterschiedliche Horizonte eröffnet. Das alle Ausführungen durchziehende Thema ist die Verbindung von Religionspraxis und Praxisreflexion in protestantischer Perspektive. Das 19. Jahrhundert wird dabei als Hintergrund präzise ausgeleuchtet und Berlin (seine Theologie, Kunst etc.) als oftmaliger Bezugspunkt benutzt.

Für katholische Leser ist die dargestellte Geburt, Entwicklung und heutige Gestalt praktischer Theologie im evangelischen Raum nicht minder lehrreich. Schwingt doch stets die Frage mit, wie sich heute kirchliches Handeln und Denken mit der Kultur verbinden kann beziehungsweise auseinandersetzen sollte. Einer zeitgemäßen praktischen Theologie würde demnach eine theologische Kulturhermeneutik innewohnen, die außerkirchliche Sinndeutungen wahrnimmt und im Wissen darum eine christliche Deutungskultur entwirft. Verstehen und Deuten hätten eine leibhaftige Grunddimension (welch ökumenische Verheißung liegt doch darin!), und die religiöse Symbolwelt sei von der (profanen) Lebenswelt nicht zu trennen. Im weiteren Verlauf des dicken Bandes wird dies u. a. mit Bezug auf Architektur, Kunst, Musik, Medien und Jugendszene ausbuchstabiert.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

♦ Gerhold, Ernst-Christian/Höfer, Ralf/Opis, Mathias (Hg.): *Konfession und Ökumene. Die christlichen Kirchen in der Steiermark im 20. Jahrhundert*. Czernin Verlag, Wien 2002. (448) Geb. Euro 35,00 (A). ISBN 3-7076-0139-0.

Dass Graz im Jahr 1997 der Austragungsort für die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung war, ist kein Zufall. Die Steiermark hat innerhalb des österreichischen Kontextes schon viele Jahrzehnte eine lebendige ökumenische Bewegung aufzuweisen. So ist es plausibel, dass der Versuch einer solchen Gesamtchau nach dem Ende des für die Ökumene so wichtigen 20. Jahrhunderts aus Graz kommt.

Der erste Abschnitt gibt in Längsschnitten die Geschichte der einzelnen Konfessionskirchen wieder. Der Abschnitt über die Katholische Kirche wird mit Biogrammen der steirischen Bischöfe des 20. Jahrhunderts (Maximilian Liebmann) eröffnet. Es folgt ein selektiver Blick auf den steirischen Klerus des 20. Jahrhunderts. Dabei geht es um bekannte Priesterpolitiker genauso wie um Priester aus der NS-Zeit, getrennt nach Sympathisanten und vom Regime verfolgte Kleriker. Es folgt eine kurze Darstellung der steirischen Klöster und Ordensgemeinschaften, wobei speziell ihrem Schicksal während der NS-Zeit Raum gegeben wird. Der Abschnitt wird mit zwei unterschiedlichen Zugängen abgeschlossen. Mathias Opis gibt eine systematische Darstellung des steirischen Katholizismus im 20. Jahrhundert. Er versucht, beim Gang durch die nachmonarchistische Ära, die NS-Zeit und die Zeit rund um das II. Vatikanum die Kontinuitäten, Brüche und Fermentierungen im Katholizismus herauszuarbeiten. Leopold Städtler, langjähriger Generalvikar und Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, beschließt den Abschnitt mit persönlichen Erinnerungen. Der Anhang (pastoraltheologische Anmerkungen zu diesen Erinnerungen) ist sehr seicht geraten und wäre besser unterblieben. Es folgen Darstellungen der evangelischen Kirche A.B., der orthodoxen Kirche, der altkatholischen Kirche sowie der Methodistenkirche. Spätestens beim Thema der Priesterausbildung in der evangelischen Kirche werden kulturgeschichtlich bedingte Gemeinsamkeiten deutlich.

Der zweite Abschnitt fragt das „Christliche“ unserer Gesellschaft konfessionsübergreifend ab. Methodisch geschieht das durch den Blick auf den Kirchenbau/sakrale Kunst, auf die Volksfrömmigkeit und (religionssoziologisch) auf das „religiöse Leben der Steirer/innen 1980–2000“.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der Ökumene in der Steiermark. In einem ersten Teil geht es u.a. um die geschichtliche Entwicklung des ökumenischen Dialogs, die Stiftung Pro Oriente und die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz (EÖVG). Mindestens so interessant ist der zweite Teil mit persönlichen Erfahrungsberichten der Vertreter der einzelnen Kirchenleitungen (Johann Weber, Dieter Knall, Grigoris Larentzakis, Kurt Spuller, Wilfried Buchner). Am Schluss des Abschnittes und des Buches stehen unter dem Titel „Perspektiven“ herausfordernde Thesen zur Ökume-

ne von Johannes B. Bauer und Susanne Heine. Es gibt auch Grund zu Gelassenheit, weil sich „alles ändern wird, nicht durch äußere Umstände, sondern durch eine innere Verwandlung (S. Heine, 404), „denn der lebendige Leib Christi kann nicht zerstückelt werden“ (1 Kor 1, 12f).

Das Konzept, möglichst viele Zeitzeugen zu Wort kommen zu lassen, wertet das Buch auf. Die kirchenhistorischen Teile sind notgedrungen sehr überblicksmäßig geraten. Mit dem Sammelband wurde aus der Steiermark eine durchaus wichtige Abhandlung zur österreichischen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts vorgelegt.

Linz

Helmut Wagner

♦ Aussermair, Josef (Hg.): Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 24) Lit-Verlag, Münster 2001. (158) Geb. Euro 20,90.

Anlässlich des 100. Geburtstages von Hans Asmussen (1898–1968) wurde im Oktober 1998 ein internationales Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg veranstaltet, in dem internationale Experten über den evangelischen Kirchenvertreter Asmussen und seinen ökumenischen Ansatz diskutierten. Der vorliegende Band vereinigt die Referate dieser Tagung. Ihnen gehen drei Geleitworte von Bischöfen beider Kirchen voran, welche die Bedeutung Asmussens für die heutige Kirche und Theologie betonen. Der leitende Bischof der VELKD, Hans Christian Knuth, erblickt in Asmussen einen „Gesprächspartner, den wir Nachgeborenen zu unserem Schaden schon längst aus dem Blick verloren haben“ (5).

Johann Werner Mödlhammer, bis zum Jahre 2000 Vorstand des Instituts für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg, begründet, warum gerade sein Institut dieses internationale Asmussen-Symposium veranstaltet hat. „Asmussens theologische Ansätze scheinen uns ekklesiologisch bedeutsam, und das Ernstnehmen der von ihm gefühlten Verpflichtung zur Nähe von katholischer und evangelischer Kirche ohne Identitätsverlust, aber in Überwindung verengter Identitäten, bleibt aktuell“ (14). Bereits hier klingt an, was im Buch näher ausgeführt wird, dass nämlich Asmussen für beide Kirchen unbequem war und gerade hierin seine prophe-

tische Stärke liegt: „Wir tun es gewiss nicht, um in irgendwelchen Wunden zu wühlen – wir haben deren genug eigene –, sondern um eine Stütze und Hilfe in Anspruch zu nehmen, auf die wir nicht verzichten sollten, wenn es uns mit der Ökumene ernst ist“ (14).

Enno Konukiewitz (Oldenburg) zeichnet in seinem Beitrag „Hans Asmussen – Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf“ Asmussens Werdegang während des Nationalsozialismus nach (16–45). Der im Mai 1933 als erster evangelischer Pastor seines Amtes enthobene Rebell war ein Hauptvertreter der Bekennenden Kirche und arbeitete mit Karl Barth entscheidend an der Erklärung von Barmen (1934), die Jesus Christus als den alleinigen Herrn der Kirche bezeichnete und nationalsozialistische Vereinnahmungen von Religion und Kirche strikt ablehnte. *Gerhard Besier* (Heidelberg) widmet sich in seinem Aufsatz einer Detailbesichtigung von Asmussens kirchenpolitischem und theologischem Streben während des Kirchenkampfes und hier in besonderer Weise Asmussens wechselnder Beziehung zu Barth (46–78). *Josef Außermair* (Salzburg) dokumentiert in seinem Beitrag „Hans Asmussens Ringen um die Kirche“ (79–96) dessen ekklesiologisches Naheverhältnis zur katholischen Kirche. Die Kirche fasst Asmussen als Mysterium, bestimmt sie als *Communio Sanctorum* und versteht das kirchliche Amt als göttliche Stiftung. Die Rehabilitierung des Sakramentalen und der konkreten Heilsgestalt in den Formen dieser Welt, wie sie Außermair bei Asmussen feststellt, könnte tatsächlich für die gegenwärtige Ökumene wichtige Impulse geben. Der finnische evangelische Bischof *Juha Pihkala* versucht in seinem hochinteressanten Beitrag (97–109), eine grundlegende Übereinstimmung zwischen Asmussen und Luther zu erweisen, die in dieser Form von der deutschsprachigen evangelischen Theologie wohl nicht so ohne weiteres geteilt werden dürfte. *Georg Zenk* schließlich schlägt wortgewaltig die Brücke zur praktischen Ökumenik, für die Asmussens Leben und Werk tatsächlich wichtige Impulse bereithält (110–136).

Dieser Band ist ein wichtiger Beitrag für die Asmussen-Forschung und die ökumenische Relevanz des Zeit seines Lebens umstrittenen Kirchenmannes und Theologen. Die Angaben zu Primär- und Sekundärliteratur (142–154) bilden einen wertvollen Referenzpunkt zur weiteren Lektüre. Nur die Druckfahnen hätten auf-

merksamer gelesen werden sollen, um so manchen unschönen Abteilungsfehler zu vereiteln.
Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ *Gerhards, Albert* (Hg.): *Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie.* (Kleine Bonner Theologische Reihe) Borengässer, Bonn 1999. (XX + 64) Kart.

Dieser schmale Band vereinigt einige Referate zu ökumenischen Themen, die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn – zumeist im Zusammenhang mit Ehrenpromotionen – gehalten wurden. In seiner exzellenten Einführung verbindet *Albert Gerhards* das ökumenische Anliegen der fünf doch recht unterschiedlichen Abhandlungen miteinander. Seinerseits Liturgiewissenschaftler, dokumentiert er damit, dass Ökumene die ganze Theologie angeht und diese zusammen mit dem Lehramt einer „Bequemlichkeitsökumene“ (V) entgegensteuern muss, in der konfessionelle Grenzen im alltäglichen Zusammenleben stillschweigend verschwimmen, ohne dass die Differenzen wirklich aufgearbeitet worden wären. Die wissenschaftliche Theologie kann aber auch im ergänzenden Gegenüber zu den Kirchenleitungen von einer fruchtbaren Differenz zwischen den Bekenntnisgemeinschaften profitieren, „sofern diese nicht als Infragestellung, sondern als Bereicherung der eigenen Position wahrgenommen werden“ (XIII).

Shalom Ben-Chorin, ein wichtiger Wegbereiter und Wortführer des jüdisch-christlichen Dialogs, beginnt den Reigen mit dem Thema „Israel und die Ökumene“. Zu Recht mahnt er, die Ersterwählung Israels im ökumenischen Gespräch nicht unerwähnt zu lassen, und stellt fest: „Solange das Volk des Alten Bundes nicht mit der Kirche, die sich als Volk des Neuen Bundes empfindet, wieder vereint ist, bleibt Ökumene Stückwerk“ (1). Hier legt sich das Stichwort vom „Ur-Schisma“ (H.U. v. Balthasar) nahe, und die Frage wird brennend, ob dem Anliegen zu dessen Überwindung innerhalb der Theologie genügend Rechnung getragen wird. In anderer Hinsicht kann jedoch – selbst angesichts der kirchlichen Schuldverstrickung im Nationalsozialismus – Widerspruch nicht ausbleiben, wenn Ben-Chorin Auschwitz pauschal als „Bankrott des Christentums“ bezeichnet und das Urteil fällt, dass im katholischen Polen und reformierten Deutschland „sich in

keiner der Kirchen das Wort und die Tat der Solidarität mit den tödlich verfolgten Brüdern und Schwestern Jesu“ erhoben hatte sowie die Erklärung zur Religionsfreiheit *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanums „teuer erkauft mit dem Opfer von sechs Millionen Juden“ gewesen sei (7).

Erich Gräßer, emeritierter Neutestamentler an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bonn, stellt in seinen Ausführungen „Evangelisch-Katholische Exegese?“ die Überwindung der Konfessionsgrenzen in der Fachexegese fest und illustriert dies anhand konkreter Beispiele. Der Straßburger Ökumeniker *Harding Meyer* wiederum informiert aus erster Hand über Entstehung und Tragweite des Konsenses in der Rechtfertigungslehre, an dem er auf lutherischer Seite federführend mitgewirkt hat. Die beiden letzten Beiträge behandeln das Thema Kirche und Welt, und zwar in bewusst ökumenischer Verantwortung. *Damaskinos Papandreou*, der orthodoxe Metropolit der Schweiz, betont in „Der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche und Theologie im heutigen Europa“ den großen Einfluss des griechischen Denkens für die europäische Identität und tritt der Privatisierung Gottes entschieden entgegen: der christliche Gott müsse „als höchster Wert auch im öffentlichen Leben hingestellt werden“ und das davon ableitbare Wertesystem „auch für Nicht-Christen Gültigkeit“ besitzen (43). *Alfons Nossol*, katholischer Bischof von Opole (Oppeln), schließlich verzahnt geschickt in „Ökumene im Dienst der national-kulturellen Versöhnung in Europa“ die notwendige gemeinsame Kraftanstrengung des Christentums zur nationalen und kulturellen Versöhnung mit der Ökumene.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

◆ Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Bonifatius, Paderborn und Lembeck, Frankfurt a.M. 2000. (130) Kart.

Konvergenzdokumente auf nationaler Ebene konnten in der Ökumene bisher viel bewegen. Sie haben nicht selten eine Gangrichtung vorgegeben, die danach in internationale Übereinstimmung mündete. Im Anschluss an „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“

(1984) hat die katholisch/lutherische Arbeitsgruppe in Deutschland ein neues Dokument vorgelegt, das die Kirchengauffassung der beiden Gemeinschaften thematisiert und in der bewährten Form des „differenzierten Konsenses“ einer Versöhnung zuzuführen versucht. *Communio Sanctorum* ist das Ergebnis eines zehnjährigen bilateralen Beratungsprozesses und betritt in der Tat Neuland: Es thematisiert nicht nur das Wesen der Kirche und des Amtes in einer tiefeschürfenden Art und Weise, sondern wendet sich auch ausführlich direkt dem Hauptstreitpunkt, dem Papsttum, zu. Die Artikel 153–200 leisten eine ausgewogene Standortbestimmung zum „Petrusdienst“ aus katholischer und lutherischer Perspektive und bringen die Gemeinsamkeiten, aber auch die verbleibenden Unterschiede auf den Punkt. Inwieweit dem Petrusdienst nach dieser Darstellung noch kirchentrennende Kraft zukommt, wird die Rezeption in den jeweiligen Glaubensgemeinschaften zeigen. Der hier beschrittene Weg ist jedenfalls zukunftsweisend. Ebenso solches Neuland betritt das Dokument in der offiziellen deutschen Ökumene mit den bislang ausgeklammerten Fragen der Marien- und Heiligenverehrung sowie des Gebetes für die Verstorbenen (Artikel 223–268); auch hier haben zum Beispiel nordamerikanischen Dokumente bereits wichtige Fortschritte erzielen können. Richtungsweisend erscheint dabei zum Beispiel die Verknüpfung des katholischen Marienbildes mit der lutherischen Rechtfertigungslehre: „Lutherische Christen ... sind eingeladen zu bedenken, dass für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben ist“ (Art. 267). *Communio Sanctorum* wird für die zukünftige ökumenische Diskussion im deutschen Sprachraum und darüber hinaus ein wichtiger Referenzpunkt sein, an dem sich die beiden Kirchen und die Theologie insgesamt zu orientieren haben werden.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

◆ Lüning, Peter: *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. (Topos plus, Bd. 357) Pustet, Regensburg 2000. (167) TB.

Dieses gut lesbare Buch des jungen katholischen Theologen Peter Lüning bietet eine hervorragende Einführung in die Geschichte und in Grundfragen der Ökumene. Es ermög-

licht zudem auf engem Raum, das Wesen und Denken anderer Kirchen zu verstehen – eine wichtige Voraussetzung, um über ökumenische Aspekte fundiert sprechen zu können. Auf der Basis dieses Anliegens bezeichnet der Assistent am Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn denn auch Möhler als Wegbereiter der ökumenischen Theologie (42). Entgegen heutigen Vorstößen, die Ökumene auf den Dialog der Religionen auszudehnen und das Zusammenwachsen der ganzen Menschheit zu ihrem vorrangigen Thema zu machen, widmet sich Lünig dem klassischen Ziel der sichtbaren Vereinigung christlicher Bekenntnisgemeinschaften. Es sollte „deutlich zwischen einem Dialog der christlichen Konfessionen untereinander und einem Gespräch zwischen den Weltreligionen unterschieden werden“ (12), ohne dass die angesprochene Ökumene im weiteren Sinn ausgeblendet – aber eben an jedem Punkt von der eigentlichen Ökumene unterschieden – wird.

Energisch wendet sich der Autor gegen die dem postmodernen Beliebigkeitsgefühl entsprechende Vorstellung, eine konfessionelle Vielfalt sei doch nur legitimer Ausdruck der Buntheit des Gartens Gottes: Es verbiete sich, „zu sagen, dass das Neue Testament als eine lose Sammlung unterschiedlicher Glaubenszeugnisse und Bekenntnisse eher die Vielfalt verschiedener christlicher Konfessionen widerspiegelt (eine These des Exegeten Ernst Käsemann) als eine Einheit der Christusgläubigen in der einen Kirche. Stattdessen bezeugt und fordert das Neue Testament an zahlreichen Stellen die eine Kirche Jesu Christi trotz oder gerade in aller Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Glaubens- und Lebenszeugnisse“ (34). Die gegenwärtig heftig diskutierte Frage zur Interkommunion greift Lünig neben anderen aktuellen Fragen auf und macht die katholische Position gut einsichtig: „Wo die eine Eucharistie gemeinsam gefeiert wird, ist die eine Gemeinde sichtbar veranschaulicht. ... Dies bedeutet allerdings, dass die Einheit der Gemeinde bereits als Voraussetzung für die eine Eucharistie gefordert ist“ (32). Insofern die Eucharistiefeier „sowohl Tun Gottes als auch Tun der Kirche“ ist, „kann eine Gemeinschaft in der Eucharistie nicht von einem gemeinsamen Verständnis von Sakramenten, Amt und Kirche getrennt werden: Gottesdienstgemeinschaft spiegelt Sakraments-, Amts- und damit Kirchengemeinschaft wider“ (101f).

Dieses preiswerte Büchlein der bekannten Reihe der „Topos plus Taschenbücher“ bietet Studierenden und allen, denen die Einheit der Christen am Herzen liegt, eine ausgewogene und zuverlässige Darstellung der Grundlinien, aber auch der ökumenischen Perspektiven. Unverständlich scheint mir lediglich, dass das vom Päpstlichen Rat zur Förderung für die Einheit der Christen 1993 herausgegebene „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ kein einziges Mal erwähnt wird, nicht einmal im sonst gelungenen „Kleinen Wörterbuch“ (136–164); ist doch gerade dieses Dokument ein Meilenstein an der Kreuzung von ökumenischer Theologie und Praxis.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

♦ Schlemmer, Karl (Hg.): *Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral.* (Stud. z. Theol. u. Praxis d. Seelsorge 50) Echter, Würzburg 2002. Pb. (183).

Vorliegender Sammelband entstand anlässlich des im Oktober 2000 veranstalteten V. Passauer Symposiums „Liturgie und Ökumene“ zum Thema „Ausverkauf unserer Gottesdienste?“. Karl Schlemmer, Professor für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an der Universität Passau sowie Mitbegründer der Passauer Symposien fasst darin die elf konfessionsübergreifenden Beiträge dieser Tagung zusammen, die vielfältige Einblicke in die „Lebensfrage jeder christlichen Kirche“, den „Gottesdienst im derzeitigen gesellschaftlichen Kontext“ (10) bieten.

In seiner Einführung (9–18) zu diesem Sammelband skizziert Schlemmer die Komplexität der Fragestellung. Sie zeigt sich zum einen in den unterschiedlichen Erwartungen der Christen und Christinnen an Liturgie, zum anderen aber auch anhand der damit einhergehenden mehr oder weniger adäquaten Versuche, diesen Erwartungen kirchlicherseits zu entsprechen. Nicht zuletzt fordert er eine „ökumenische Kriteriologie“ darüber, „worin die übereinstimmenden Überzeugungen im Gottesdienstverständnis denn zu suchen sind“ (17). Damit soll die zentrale Substanz der Liturgie gewahrt und zugleich die Grenzen möglicher Verfügbarkeit in der Gestaltung abgesteckt wer-

den, um daraus eine „Kritikfähigkeit gegenüber misslingenden Formen“ (18) zu entwickeln.

In seinem Artikel über „Tradition und Kommunikation“ (19–32) setzt sich Wolfgang Ratzmann mit dem „Profil des lutherischen Gottesdienstes nach dem neuen Evangelischen Gottesdienstbuch“ (19) auseinander. In seinem Resümee sieht er die Notwendigkeit, „einen Weg zwischen der Szylla des liturgischen Ausverkaufs und der Charybdis des liturgischen Museums“ (32) zu finden und sieht darin eine gemeinsame Aufgabe aller Kirchen.

Kurt Koch stellt seinerseits „Überlegungen zu einer notwendig gewordenen Unterscheidung der Geister in der Liturgie“ (33–57) an. Er verweist im Zusammenhang mit der Person Jesu auf die augustinische Unterscheidung zwischen exemplum und sacramentum und postuliert, dass die gegenwärtige Krise der Liturgie „zutiefst mit der Krise des Christusglaubens selbst“ (43) zusammenhänge. Als Konsequenz daraus ginge es in der Liturgie nicht darum, sie anhand der „Kategorie des Machens“, sondern „im Licht des Seins“ (44) und folglich primär als „Dienst Gottes an uns“ (45) zu verstehen.

George Guiver (58–71) argumentiert auf dem Hintergrund der Mysterientheologie Odo Casels für die Verschiedenheit und Komplementarität von Kirche und täglichem Leben, woraus er schlussfolgert, dass wir „den wahren Christus nicht durch die Verschmelzung von Leben und Liturgie, sondern durch die fruchtbare Reibung zwischen diesen beiden ganz verschiedenen Dimensionen der gleichen Gegenwart“ (71) finden werden.

Karl-Heinrich Bieritz betrachtet in seinem Artikel (82–108) anhand der Zivilisationstheorie von Norbert Elias die Wechselwirkung zwischen geschichtlich bedingten gesellschaftlichen Entwicklungen und dem unausgesprochenen üblichen Verhalten in Gottesdiensten. In den von ihm beschriebenen anschaulichen Beispielen findet vor allem der Aspekt der Leiblichkeit Berücksichtigung, der für Bieritz in der christlichen „Eß- und Trinkgemeinschaft“ (106) zentral theologisch grundgelegt ist: „Mahl und Leib: In beiden Verdichtungen kommt zum Ausdruck, dass Gott die Menschen in ihrem Leibe sucht und liebt.“ (107) So folgert er im Hinblick auf die Liturgie: „In dieser Körperkirche ist Raum für hochkulturelle Orgelvespern, harmoniebestimmte Wohlfühlriturgen, ekstatische Technomessen. Kein Raum kann sein für Mächte und Gewalten, die den Leib zerstören.“ (108)

Michael N. Ebertz (109–125) stellt in seinem Beitrag ausgehend von einer Liturgie, in der „sich Gottesbegegnung und Menschenbegegnung in ‚Wort und Zeichen‘ verbinden“ (110), im Zuge der Liturgischen Bewegung einen Verengungsprozess fest. So wäre die „symbolische Verbindung von Lebenszusammenhang und Gotteszusammenhang“ (110) auf eine „Verbindung von Liturgie und Pfarrleben“ (111) reduziert worden, wodurch gleichzeitig zahlreiche prinzipielle Adressaten der Liturgie von vornherein ausgegrenzt würden. Er plädiert u.a. für eine „Kasualisierung des Liturgischen“ (109), die es ermöglicht, differenzierter und offener für alle Adressaten auch „alte und neue Lebensschwellen und kritische Lebensereignisse“ (124) liturgisch zu erschließen.

Neben den Beiträgen von Michael Staikos „Liturgie als Quelle des Lebens“ (72–81), Eugen Biser „Das Christentum auf der Suche nach seiner Mitte“ (126–141), Karl Schlemmer „Menschen von morgen für den Glauben gewinnen“ (154–179) und einer abschließenden Betrachtung von Johannes Halkenhäuser „Das Licht der Welt“ (180–182) bietet Johanna Haberer einen Werkstattbericht vom Experiment erster „Operngottesdienste“ in Nürnberg (142–153). Dabei wird mittels intensivster gemeinsamer Vorüberlegungen eine liturgisch-innovative Gratwanderung beschritten, deren Resultat eben keine Aufführung, sondern vielmehr ein Gottesdienst sein soll.

Vorliegender Sammelband zeugt von der Breite liturgischer Entwicklungen und neuer liturgischer Gestaltungsversuche im bunten Spektrum der christlichen Kirchen (katholisch – evangelisch – orthodox – anglikanisch). Die dargebotene Vielfalt der Beiträge führt in bereichernder Weise unterschiedliche konfessionsgebundene Schwerpunktsetzungen vor Augen, die einseitigen liturgischen Verengungen einen Spiegel vorhalten. Zugleich kommt immer wieder das Bemühen um eine gemeinsame Kriteologie für das Zentrale und Unverfügbare christlicher Liturgie zum Tragen, die eine Hilfestellung für die Entwicklung neuer liturgischer Formen bieten kann. Nicht zuletzt bieten diese Beiträge wertvolle Anhaltspunkte für eine kritische und zuweilen erheiternde Selbsterkenntnis im Hinblick auf die eigenen Bemühungen, dem gegenwärtigen Kontext entsprechend Liturgie zu gestalten und zu feiern. Wiewohl im Titel des Sammelbandes neben der Liturgie auch von alternativer Pastoral die Rede ist, kommt letztere

in den Beiträgen nur peripher zur Geltung. Da liturgische Standortbestimmungen und Ausblicke jedoch nie ohne Rückwirkung auf pastorale Überlegungen bleiben, mag dies an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen. Der Sammelband ist folglich all jenen in Praxis und Wissenschaft zu empfehlen, die bereit sind, im Blick über den Zaun der eigenen Konfession und Lokalkirche hinweg, kritisch und abwägend einen konstruktiven Weg für eine Liturgie im Kontext postmoderner Herausforderungen zu suchen.

Linz

Monika Udeani

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.), *Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität.* (Werkstatt Theologie Praxisorientierte Studien und Diskurse 1) Lit, Münster 2004. (350) Euro 17,90 (D).

Nach Mk 6,4 parr hat ein Prophet nirgends so wenig Ansehen wie in seiner Heimat und bei seiner Familie. Diese neutestamentliche

Erkenntnis überrascht nicht, gelten Propheten doch als notorischer Kritiker, Ansager von Unheil und Störenfriede in der eigenen Gemeinschaft. Zugleich ist das prophetisch-(selbst-)kritische Element jedoch ein ganz wesentlicher Bestandteil der jüdisch-christlichen Tradition.

Das vorliegende, vornehmlich aus praktisch-theologischer Sicht der „Prophetie“ gewidmete Buch geht auf ein Symposium aus dem Jahr 2003 zurück, bei dem sich SchülerInnen und FreundInnen des Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs versammelt haben, um über ein vor 20 Jahren von Fuchs gegebenes Stichwort erneut zu diskutieren: das prophetische Potenzial der Jugend und, ekklesiologisch gewendet, die prophetische Identität der Kirche. Bei dieser Themenstellung können Bedenken aufkommen. Ist eine so vertraute und damit ihrer kritischen Anstößigkeit beraubte Kategorie wie die der Prophetie noch in der Lage, auf innovative Weise die kirchliche Identität zu bereichern? Und besteht nicht zwangsläufig die Gefahr eines anachronistischen Biblizismus, wenn eine religionsgeschichtliche Größe des vorchristlichen Orients als Leitbild für die In-

Wie können wir mit Unterschieden zwischen den Konfessionen konstruktiv umgehen?

Ist die Leitidee der ökumenischen Bewegung, zu einer sichtbaren Einheit der Kirchen zu gelangen, überholt? Kommen wir in der ökumenischen Ethik, der Frage der kirchlichen Ämter und des Papstamtes auf keinen grünen Zweig? Steht die Ökumene still? Diesen Fragen stellt sich der Autor und trägt dem Übergang von einer Konsens- zu einer Differenzökumene Rechnung, der sich im Dialog abzuzeichnen scheint. In einem engagierten Plädoyer liefert dieser Band Ansätze, wie mit den fortbestehenden Differenzen, die offenbar den Kern konfessioneller Identitäten berühren, produktiv umgegangen werden kann, ohne dabei die Wahrheitsfrage zu relativieren. Insofern ist er eine ökumenische Ermutung.



ISBN
3-525-60420-3

Ulrich H.J. Körtner
Wohin steuert die Ökumene?
Vom Konsens- zum Differenzmodell
2005. 266 Seiten, kartoniert € 24,90 D

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht
37070 Göttingen
www.v-r.de

stitution Kirche inmitten der komplexen Gesellschaft unserer Tage beschworen wird?

Die Lektüre des Bandes zerstreut schnellstens beide Vorbehalte. Mit hohem Methodenbewusstsein wird in einer überzeugenden Verzahnung von Bibel- und Pastoraltheologie aufgewiesen, wie vielschichtig, aussagekräftig und aktuell eine ekklesiale Identitätsfindung sein kann, die sich auf ihr prophetisches Element einlässt. Der Band ist in vier große Teile gegliedert. Der erste, eher theoretische Abschnitt nähert sich biblisch, theologisch und soziologisch dem Phänomen Prophetie. Der zweite Teil versucht exemplarische Analysen, indem in den wichtigsten Praxisfeldern des Glaubens (Gemeinde- und Kategorialseelsorge, Diakonie und akademische Theologie) die Möglichkeit einer prophetischen Profilierung erprobt wird. Der schwächere dritte Teil enthält Leitfadenterviews mit in Kirche und Theologie Tätigen. Beschlossen wird der Band mit einem Ausblick von Fuchs selbst.

Bei aller inspirierenden Buntheit der Aufsätze fällt ein wiederkehrendes Thema ins Auge. Die AutorInnen arbeiten sich auf unterschiedliche Weise, implizit oder explizit, an der – von Max Weber profilierten – idealtypischen Gegenüberstellung von charismatischem Prophetentum auf der einen und starrer Institutionalität auf der andern Seite ab: „Wo sich die Logik von Institutionen ausbreitet, scheint kein Platz mehr für das Charisma der Prophetie zu sein.“ (Michael Schüßler, 38) Diese klassische religionssoziologische Sicht wird aus Theorie und Praxis dementiert, zumindest modifiziert. Mit Luhmanns Systemtheorie weist Michael Schüßler darauf hin, dass der mit Prophetie identifizierte „Protest“ sehr wohl seinen festen und notwendigen Ort in der Gesellschaft hat. „Prophetie als Protest denkt von daher ‚in der Gesellschaft für die Gesellschaft gegen die Gesellschaft.‘“ (42) Rainer Krockauer macht sehr überzeugend deutlich, dass Prophetie keine bloß personale, sondern auch eine institutionelle Kategorie ist, indem er das prophetische Element der Kirche in der organisierten Anwaltschaftlichkeit der Caritas für die sozial Benachteiligten aufdeckt. Horizont erweiternd ist auch die von Martin Ott eingebrachte afrikanische Perspektive. Weit davon entfernt, Prophetie und Institution gegenüberzustellen, verweist Ott darauf, dass die prophetische Funktion der Kirche unter den Bedingungen Afrikas gerade darin besteht, sich für Institutionen des Rechtsstaats, der Demokratie

und einer funktionierenden Wirtschaft stark zu machen. „Eine effektive Institution allein kann hier schon zu einem prophetischen Zeichen für gelingendes und korruptionsfreies Miteinander werden.“ (93) Auch für innerkirchliche Fragen ist die spannungsvolle Bezogenheit von Prophetie und Institution wichtig. So kann zum Beispiel mit der akademischen (praktischen) Theologie eine Institution der Selbstkritik innerhalb des Systems Kirche implementiert werden (vgl. Richard Hartmanns Beitrag „Pastoraltheologen als Propheten in der Ortskirche?“, 244–255, oder Christian Bauers Aufsatz über den prophetischen früheren Bischof von Paris Kardinal Suhard, 228–243). Nicht zuletzt bedarf die Kirche auch der Fremdprophetie von außen (vgl. Detlef Schneider-Stengel, Überlegungen zur Immunisierung von prophetischen Kräften in der Kirche, 66–79, bes. 74f).

Insgesamt ist das Buch eine theologische und persönliche Bereicherung. Der Theologin und dem Theologen wird die religionsgeschichtliche, biblische, soziologische und ekklesiologische Pluralität des Phänomens „Prophetie“ bewusst gemacht – auch wenn das Fehlen von FachsoziologInnen und systematischen TheologInnen (sieht man vom Interview mit Elmar Klinger ab) in der AutorInnenschar zu bedauern ist. Dem Kirchenmitglied wird eine ekklesiale Identitätssuche vor Augen geführt, die sich wohltuend von den derzeit verbreiteten Identitätsangeboten für Kirche abhebt. Weder das krisenrhetorische um sich selber Kreisen der Kirche inmitten einer „entkirchlichten“ Gesellschaft noch die boomende introvertierte Spiritualität werden ein weiteres Mal bemüht. Mit dem Leitbild der Prophetie wird vielmehr das Ideal einer weltzugewandten, gesellschafts- und selbstkritischen Kirche entworfen, die ihr Eigenes im Bezug nach außen und ihren Selbstvollzug im Dienst am Anders festmacht.

Linz

Ansgar Kreutzer

♦ Interessensgemeinschaft der LaientheologInnen der Diözese Linz (Hg.): LaientheologInnen. Unsere Stärke ist die Vielfalt. Elf TheologInnen verknüpfen ihr theologisches Denken mit ihrem Beruf und Alltag. Verlag Wagner, Linz 2003. (65) Kart. Euro 8,00.

Was im Alltag der kirchlichen Arbeit oft nicht bewusst ist, wird durch dieses Büchlein ausdrücklich und sichtbar gemacht: Fünf Theo-

loginnen und sechs Theologen, die in verschiedenen Aufgabenfeldern stehen, reflektieren ihr theologisches Selbstverständnis im Kontext ihres konkreten Lebens und Berufs. Aus ihren Stellungnahmen, die auf Vollversammlungen der „Interessensgemeinschaft der LaientheologInnen der Diözese Linz“ im Jahr 2000 zurückgehen, ist ein ansprechender Band geworden, der – wie Monika Udeani in der Einleitung betont – davon Zeugnis gibt, „dass das Theologiestudium bei den einzelnen Männern und Frauen unterschiedlichste Spuren hinterlassen hat“ (9).

Theologie hat ihre „besondere Auszeichnung“ darin, „alle Bereiche persönlichen und öffentlichen Lebens zu durchdringen“ (Wilhelm Achleitner, 17); sie trägt dazu bei, „eine sehr feine Klinge im Umgang mit Menschen“ (Andreas Gebauer, 21) zu entwickeln. Theologische Bildung produziert nicht Standardantworten, sondern fördert das „Aufmerksamsein auf die theologischen und religiösen Fragen und Vorstellungen“, wie sie in der Gesellschaft konkret da sind (Monika Heilmann, 28); sie besteht in der Kunst des „Dolmetschens“ von Lebenserfahrungen und muss immer wieder „fremde Sprachen übersetzen“ (Irmgard Lehner, 32). Das Studium der Theologie „schärft den Blick für die Welt, in der wir leben“ (Elisabeth Leitner, 38), ja es entspricht denjenigen, „die noch an der Welt leiden, so wie sie ist“ (Christian Sinnhuber, 41). Theologische Kompetenz bewahrt die pastorale Arbeit vor einem unmittelbaren Erklärungs- und Handlungsdruck, weil sie von der Gewissheit lebt, „dass das letzte Wort über einen Menschen, über ein Schicksal bei Gott liegt“ (Christine Drexler, 46). Wer die Aufgabe der Theologie im eigenen Christsein verortet, wird den inneren Bezug, aber auch die Differenz zwischen existentieller Motivation, pastoraler Aktion und theologischer Reflexion wahrnehmen, denn Theologie ist „ein Hören auf und Reden von Gott, ein Reden über Gott, aber oft auch ein Reden mit diesem Gott“ (Helmut Eder, 49). Schließlich hat theologische Auseinandersetzung mit dem Anspruch einer „Sendung“ zu tun: mit dem „Hingehen zu einem anderen Menschen“ (Harald Prinz, 52) sowie mit der „Begleitung zum selbstständigen Finden eines Weges“ (Rolf Sauer, 59). Theologie als Glaubensverantwortung befähigt zu einer „Entschlüsselung“ des Lebens; sie lässt „aus theologischer Perspektive auf Alltagserfahrungen schauen“ (Dorothea Schwarzbauer, 65).

Der vorliegende Band ist ein beredtes Zeugnis für die Praxisrelevanz theologischer Bemühung sowie für die Kreativität und Sensibilität, die Frauen und Männer im kirchlichen Dienst entwickeln; als Dokument gelebter Theologie im Kontext der Diözese Linz geben diese Beiträge auch Außenstehenden Einblick in Fragen und Herausforderungen, denen sich die Kirche unserer Zeit zu stellen hat.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Hopping, Helmut/Münk, Hans J. (Hg.): Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie. (Theologische Berichte Bd. 24) Paulusverlag, Freiburg 2001. (228) Brosch. Euro 22,00.

Der Mangel an ordinierten Amtsträgern lässt oft übersehen, dass es eine Vielzahl von Ämtern und Diensten in katholischen Kirche gibt. Eine Ursache für den Mangel erblicken die Herausgeber dieses Sammelbandes in der Unklarheit des „Profils der kirchlichen Ämter und Dienste“ (11). Die anderen Beiträge dieses Bandes befassen sich mit der gegenwärtigen Situation der verschiedenen Ämter und Dienste, wie zum Beispiel den ständigen Diakonen, PastoralassistentInnen und KatechetInnen. Und sie entwickeln Perspektiven und Profile für deren zukünftige Gestalt.

Den Beginn macht der Tübinger Dogmatiker Peter Hünemann, der den gegenwärtigen Streit um das Amt genauer beleuchtet (15–38). Um aus einem z.T. ideologischen verengten „Kirchen-Beamtentum“ (31) herauszukommen, plädiert Hünemann dafür, dass „die Kirche ihren missionarischen Charakter“ (ebd.) zurückgewinnen muss. Abschließend bestimmt er das Verständnis von Amt vorwiegend als Dienst am Ganzen und als prebyterial. Der Presbyter dient der „Aufverbauung des Einzelnen und Aufverbauung der Gemeinschaft“ (33) und könnte, so Hünemann, wie in der patristischen Kirche von der Gemeinde bestellt werden.

In den nächsten drei Beiträgen wird der Fokus auf jeweils ein konkretes Amt beziehungsweise einen Dienst in der Kirche gerichtet. Den Beginn macht Helmut Hopping (39–63) mit dem Versuch einer Theologie des Diakonates. Die Themen kreisen um die Frage nach dem Diakonatsamt der Frau, um die Stellung des diakonalen Amtes in den anderen christlichen Kirchen und um den eigenständigen sowie dienenden Cha-

rakters des Diakonates. Adrian Loretan (65–98) setzt sich in seinem Beitrag mit den PastoralassistentInnen als kirchlichem Laienamt auseinander. Er stellt nach einer kurzen gesellschaftlichen und kirchlichen Situationsanalyse dieses Amt auf das kirchenrechtliche Fundament der „kooperativen Seelsorge“ (78), das eine Beteiligung an der Ausübung der Hirtensorge vorsieht. Sein Plädoyer geht in drei Richtungen: größere Beteiligung des Laien an pfarrlichen Aufgaben, Trennung von Weihe- und Leitungsvollmacht (was er im Beitrag „Abgrenzungsfragen zwischen geweihten und beauftragten Ämtern“ (145–168) näher ausführt) und Öffnung des sakramentalen Amtes auch für Frauen. Dem veränderten Berufsbild der KatechetInnen widmet sich anschließend Helga Kohler-Spiegel 99–118). Sie beschreibt die vielfältigen Herausforderungen zwischen Schule und Gemeinde, zwischen Pastoral und Liturgie und entwickelt daraus ein spirituell verankertes Berufsprofil, in dem es um religiöse Sprachkompetenz, Handeln aus dem Glauben und um Vernetzung geht.

Einen spannenden Beitrag liefert Sabine Pemsel-Maier über „Frauen in der Kirche“ (119–144). Sie beginnt ihre Überlegungen mit dem spannungsreichen Verhältnis „zwischen ‚Amt‘ und ‚Dienst‘“ (120), wobei sie diese Spannung nicht aufgibt, da sie die Erfahrung vieler Frauen spiegelt, dass der Dienst weiblich und das Amt männlich ist. Unabhängig von der Diskussion bezüglich des Ausschlusses der Frauen vom sakramentalen Ordo weist sie auf die Möglichkeiten zur Ausübung von Leitungsfunktionen durch Frauen hin. Mittels der Initialzündung des II. Vatikanums wurden für Laien neue Felder der Übernahme von Verantwortung eröffnet, wobei eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis weiterhin besteht. Sie plädiert dafür, alle kirchenrechtlich verantwortbaren Möglichkeiten auszuschöpfen und auf alle Fälle „mehrgleisig zu fahren“ (136), damit eine differenzierte Beteiligung an den kirchlichen Ämtern möglich ist.

Im nächsten Beitrag (169–185) beschäftigt sich Wolfgang W. Müller mit der Bestimmung der Trägerschaft der Liturgie durch die Rezeption des II. Vatikanums. Er bezieht das Amt und die Dienste auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und umreißt den liturgisch-theologischen Gehalt der aktiven Teilnahme der Christgläubigen beziehungsweise der Gemeinde an der Liturgie. In Richtung einer Zurücknah-

me des Wortüberschwalls bei Wort-Gottes-Feiern geht der Beitrag von Bernhard Kirchgessner (187–210). Anstatt einer Logorrhöe plädiert er für Zeichen, Gesten und Symbole, in denen Schweigen, Kunst und konzentrierte Wortwahl zum Ausdruck kommen können. Den Schlusspunkt setzt Alois Koch mit seiner Verhältnisbestimmung von Musik und Liturgie (211–226). Er betont die besondere Stellung und Funktion der Musik in der Liturgie schon bei den Konzilstexten und hebt anschließend die Bedeutung der künstlerischen und liturgisch-pastoralen Bedeutung der Kirchen-Musik im liturgischen Geschehen heraus.

Dieser Sammelband zeichnet sich durch seine Vielfalt und differenzierten Recherchen aus und ist uneingeschränkt Theoretikern wie auch Praktikern zu empfehlen.

Linz

Helmut Eder

PHILOSOPHIE

♦ Appel Kurt, Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant (Religion – Kultur – Recht Bd. 2). P. Lang, Frankfurt/M. 2003. (153)

Der Titel gibt eine recht zutreffende Vorstellung, wovon dieses Buch handelt. Es erörtert die Frage der Theodizee, also die Möglichkeit der Rechtfertigung Gottes, des allmächtigen, gütigen und gerechten Schöpfers, angesichts der Übel in der Welt. Verf. setzt ein mit dem diesbezüglichen Versuch von Leibniz, der für dieses Unternehmen den Begriff „Theodizee“ prägte. Dem Titel entsprechend nimmt jedoch die Herangehensweise Kants und dessen Lösungsvorschlag den größeren Raum, also gut zwei Drittel des Buches ein.

Leitfaden der Untersuchung, die als Dissertation in Wien eingereicht wurde, ist dabei die Explikation der Freiheit des Menschen. Diese Perspektive legt sich nicht nur durch Leibnizens Titelgebung nahe, die im vollen Wortlaut eine Verbindung zwischen Theodizee und menschlicher Freiheit herstellt: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal/Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“, sondern vor allem durch Kants Auseinandersetzung mit der Theematik, die auf eine Zurückweisung aller Theodi-

zueversuche hinausläuft und sich um ein tieferes Verständnis menschlicher Freiheit bemüht.

Die Arbeit zeichnet sich dadurch aus, dass der Verf. über den philosophischen Ansatz beider Philosophen zu verfügen vermag und durch weites Ausholen, das zwar manchmal doch knapp gerät und voraussetzungsreich bleibt, die jeweiligen Voraussetzungen klar macht und dadurch wie nebenbei das Denken der beiden entfaltet. Durchgeführt wird dies vom Verf. dadurch, dass er für den jeweiligen Problemzusammenhang maßgebende Texte heranzieht und ausführlich zitiert. Dadurch stellt er nicht nur seine Text-, sondern in den daran anschließenden Interpretationen auch seine Sachkenntnis eindrücklich unter Beweis. So ist auch das Verdienst der Arbeit nicht in „neuen Ergebnissen“ zu sehen, sondern in der wohl gefügten Rekonstruktion des Diskurses.

Durch die Konfrontation von Leibniz und Kant nimmt Verf. ein Thema auf, dem in Wien durch E. Heintel und H.-D. Klein besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde und wird: die „Vermittlung“ von Substanzmetaphysik mit der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie. Bekanntlich kommt Leibniz die einzigartige Position zu, sich – unter der Herausforderung des damals gängigen Atomismus und Empirismus – um die Rehabilitierung des Substanzbegriffs unter dem Titel der „Monade“ bemüht zu haben. Leitend war dabei das Bewusstsein der ontologischen Differenz: Das, was ist, kann sich nicht in dem sinnlich Wahrgenommenen erschöpfen, sondern es bedarf darüber hinaus etwas, das die sinnliche Gegebenheit fundiert und ihr als wahrhafte innere Einheit (Monade) vorausliegt. Dabei ist die Rede von „darüber hinaus“ und „vorausliegen“ weder räumlich noch zeitlich misszuverstehen. Damit soll lediglich die ontologische Differenz gekennzeichnet werden, da sonst die Monaden in ontischer Differenz als raumzeitlich gegebene, „kleine Klümpchen“ (Kant) aufgefasst würden. Die große Bedeutsamkeit liegt darin, dass sich nur unter Annahme der Monade in ontologischer Differenz zum sinnlich Wahrgenommenen lebendiges Sein denken lässt. Für den empiristischen Standpunkt zerfällt ein Organismus in eine bloße Ansammlung von Teilen.

Unter Rekonstruktion maßgebender Einsichten Kants die theoretische und praktische Vernunft betreffend, bemüht sich Verf. um die Herausarbeitung der zweiten, in systemati-

scher Hinsicht unverzichtbaren Differenz: der transzendentalen. Damit ist gemeint, dass das Ich nicht im Empirischen aufgeht und auch nicht restlos verobjektiviert werden kann, sondern in transzendentaler Differenz als logische Möglichkeitsbedingung für diese Vollzüge der Verobjektivierung (seiner selbst) vorausgesetzt werden muss. Nur unter Wahrung dieser Differenz ist es möglich, Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung zu denken.

Mit den beiden angesprochenen Differenzen ist ein immanenzbezogenes Transzendieren in den Blick genommen. Beide, Leibniz als auch Kant, nehmen für ihre Bemühungen noch eine weitere Art der Differenz in Anspruch, die als „absolute Differenz“ (E. Heintel) bezeichnet werden kann. Unter Bedachtnahme auf diese Differenz ist die Transzendenz Gottes in kritischer Hinsicht gegen Pantheismus oder Projektionen zu sichern und dadurch die „Krätze der Beschränktheit“ (Hegel) von Gott abzuhalten. Durch das Bewusstsein dieser Transzendenz ist es einerseits Leibniz möglich, empirische Einwände gegen Gott zurückzuweisen, andererseits zeigt Kant, dass die Empirie auch umgekehrt für die Verteidigung Gottes nichts taugt. In diesem Zusammenhang fällt jedoch auf, dass Verf. diese Begrifflichkeit vermeidet, wenngleich er die darin gelegene Sache herausarbeitet. Das mag damit zu tun haben, dass Verf. des öfteren kenntnisreich und anregend einen Ausblick auf den Idealismus in der Gestalt Hegels eröffnet, wo das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bekanntlich eine gänzlich andere Gestalt annimmt. Dem dürfte es auch geschuldet sein, dass die am Ende kurz vorgetragene Kritik an Kant zwar den Blick für Hegel und andere freimacht, aber an Kant selbst manches übersieht.

Die Bemühungen von Verf. verdienen nicht nur seine Aufmerksamkeit vor dem Hintergrund von Geschehnissen, die die Frage der Theodizee aufbrechen lassen: also angesichts all der Schreckensnachrichten von unsagbarem Leid, das über Menschen kommt durch andere Menschen oder aufgrund naturhafter Ereignisse. Darüber hinaus verdient die Abhandlung Beachtung, weil sie sich – mit Kant – bemüht, Freiheit zu denken. Sich dieser Denkanstrengung zu unterziehen, ist der Mühe wert, wenn man sich vor Augen führt, dass uns heutzutage von vielerlei Seiten (zum Beispiel Hirn- und Verhaltensforschung) eine Beschreibung des Menschen zugemutet wird, in der er sich nicht

finden kann, weil ihm darin Freiheit abgesprochen wird.

Linz

Michael Hofer

♦ Kolf-van Melis, Claudia: *Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik.* (Praktische Theologie heute, Bd. 62) Kohlhammer, Stuttgart 2003. (304) Euro 30,00 (D)/Euro 30,90 (A)/sFr 52,40. ISBN 3-17-018006-1.

Der Titel dieser Studie verheißt auf den ersten Blick nichts Gutes – ist doch das Schlagwort vom Tod des Subjekts nicht nur zum einen eine bereits reichlich abgegriffene Schablone, sondern zum anderen und wichtigeren auch ein – vom deutschsprachigen Bereich aus gesehen – hausgemachtes Mantra, dessen bloße Rezitation meist schon ausreicht, die bösen Geister der sog. postmodernen Philosophie wenn nicht auszutreiben, so zumindest außen vor zu halten, und vor der christlichen Theologie zumal. In gewisser Hinsicht bestätigt sich dieses vom Titel ausgehende Vorurteil bei der Lektüre des Buches auch, insofern die Autorin in der Tat wenigstens zur Hälfte in das zwar schon etwas angerostete, aber immer noch offene Messer einer auch nach zig Jahren nicht anders denn als verquer zu bezeichnenden deutschsprachigen Rezeption der französischen Philosophie der 1960er bis 80er Jahre (auf die sie dankenswerterweise eingangs hinweist) rennt, was sich eben daran zuerst zeigt, dass sie die auf Roland Barthes rekurrierende (und in dieser Form rechtens ausschließlich ihm zuzuschreibende) Wendung vom „Tod des Subjekts“ umstandslos wie die meisten ihrer theologischen wie philosophischen KollegInnen (darunter in jüngerer Zeit am prominentesten wohl Judith Butler), aber deswegen um nichts weniger irreführend bzw. schlicht falsch, Michel Foucault unterschiebt, weil er unvorsichtig genug war, am Ende seines epochemachenden Werks über die *Ordnung* der Dinge im Konjunktiv vom „Ende des Menschen“ zu sprechen. Zwischen dem im Kantischen Sinn problematischen „Ende des Menschen“ bei Foucault und dem postulativen „Tod des (Autor-)Subjekts“ bei Barthes liegt jedoch nicht nur (historisch-biographisch wie systematisch) die Phänomenologie und damit eine (wie auch immer permeable) Wasserscheide zwischen Strukturalismus und Post-

strukturalismus, dazwischen liegt vor allem die Differenz zwischen einem a-theologischen Denken auf der einen und einem dezidiert anti-theologischen auf der anderen Seite. Das heißt nicht, dass die Theologie beim Diskurspositivisten Foucault unbedingt besser wekommt als bei Barthes, sie spielt aber zumindest auf der Ebene der historischen Diskursformationen für ihn immer noch eine Rolle, und sei es nur als interessantes Studienobjekt (wovon vor allem die im Umfeld des nicht fertiggestellten oder jedenfalls nicht veröffentlichten geplanten Bandes 4 von *Sexualität und Wahrheit, Die Geständnisse des Fleisches*, entstandenen Texte zeugen), wohingegen Barthes in ihr, ganz einem bestimmten radikal-aufklärerischen Gestus verpflichtet, eine nur mit Gewinn zu überwindende, weil in jeder ihrer Erscheinungsformen mit Notwendigkeit repressive, die Freiheit des einzelnen und der Gesellschaft beschneidende Denkform erblickt.

In einem anderen Sinn freilich – und das muss man der Autorin und ihrem Buch zugute halten – bemüht sie sich auch, diese von der Rezeption Foucaults breitgetretene und daher umso gefährlichere Interpretationsfalle zu umgehen. Dem Fragezeichen hinter dem Schlagwort „Tod des Subjekts“, das in solchen Kontexten gleichsam von sich aus dazu tendiert, die damit aufgerufene provokative Frage in ein und demselben Schriftzug auch gleich wieder zu entschärfen und zu verharmlosen (nach dem Muster: Tod des Subjekts? Huch! Na, so schlimm wird's schon nicht sein ...), indem es zum Indikator einer falschen Vermittlung zwischen Subjekt-Kritik und Subjekt-Metaphysik mutiert, bleibt hier ein solches Schicksal dadurch erspart, dass es seine ursprüngliche Funktion, Anzeichen einer offenen Frage zu sein, über weite Strecken beibehalten darf: Ein *close reading* von Foucaults Werk (Kap. II) in Gegenüberstellung zu einem ebensolchen von Karl Rahners Schriften (Kap. III) wird nicht ausschließlich nach dem Prinzip durchgeführt, dass unter der Voraussetzung, der eine (Foucault) wird es schon nicht so gemeint haben, sich bestimmt auch beim anderen (Rahner) Vergleichsmomente finden lassen werden. Man kann, mit anderen Worten, die entsprechenden Kapitel zu Foucault und Rahner durchaus mit einem gewissen Erkenntnisgewinn lesen, vor allem als „ErstleserIn“, sei's von beiden oder von einem von ihnen. Der *outcome* des Buches indes (Kap. IV) vermag kaum zu überraschen und

wird wohl weder dem einen noch dem anderen Denker gerecht: Dass beide keine Proponenten einer Unterdrückung des Menschen durch gesellschaftliche Machtverhältnisse waren, sondern Zeit ihres Lebens um die Entdeckung valider Freiheitsperspektiven für den einzelnen bemüht, werden sich die Leser sowohl Rahners als auch Foucaults unabhängig voneinander und von dieser Studie gedacht haben. Um Foucaults Denken vom „einseitigen Stigma der Subjektdestruktion“ zu befreien (276), hätte schon der Hinweis genügt, diejenigen, die ihn so stigmatisierten, mögen ihn doch zuerst einmal lesen. Und um andererseits zu der Einsicht zu gelangen, dass Rahners transzendente Theologie des Subjekts keine Theologie um des Subjekts willen ist, müsste auf dem Papier zumindest bereits die Kenntnis der Semantik von Theologie hinreichen. Die weiterführende Behauptung hingegen – und der eigentliche Fokus der Arbeit –, dass die Erörterung des Foucaultschen Subjektverständnisses „indirekt zu einer Bestätigung der transzendentaltheologischen Grundlegung des Subjekts“ nach Rahner führe bzw. geführt habe (ebd.), mag vielleicht aus der subjektiven Sicht der Autorin ein Faktum abbilden, für Foucault-LeserInnen ohne ein solches spezifisches theologisches Erkenntnisinteresse wird diese Konsequenz aber weiterhin im Status einer bloßen Behauptung bleiben, zumal sie ja – bei aller „Indirektheit“ – eine Widerlegung des Ersteren zugunsten des Zweiteren, also Foucaults zugunsten Rahners und damit des philosophischen Subjekt-Kritikers zugunsten des theologischen Subjekt-Grundlegers, impliziert, die im Buch als solchem keine oder eine jedenfalls zu geringe argumentative Basis hat. Wohl gemerkt: Nicht, dass eine Argumentation in diese Richtung nicht möglich wäre; sie wird nur hier nicht wirklich durchgeführt bzw. zu schnell als erledigt betrachtet, was nicht zuletzt an der erwähnten irreführenden Überblendung der eben nicht synonymen Formeln vom „Tod des Subjekts“ und vom „Ende des Menschen“ liegt. Was Foucault im Unterschied zu Rahner stets problematisch finden würde und was sich daher auch nicht einfach in vermeintlich von beiden geteilte Ansichten pressen lässt, ist just jene Aussage, die als Klammer Anfang und Ende des Buches der Autorin zusammenhält: „Der Mensch ist Subjekt“ (11 u. 277). Davon könnte ein an der Transzendentalphilosophie orientierter Theologe wie Rahner nicht abrücken – was aber nicht heißt, dass anders orien-

tierte Theologen das nicht sehr wohl könnten, und diese müssten Foucaults Verständnis von Menschsein und Subjektivität auch nicht gar so sehr zu(recht)richten, um es in ihr theologisches Konzept integrieren zu können.

Es gibt gewiss viele gute Gründe für TheologInnen, und praktische zumal (wobei als Nebenbemerkung die Feststellung erlaubt sei, dass sich diese fachliche Verortung der Autorin nirgends in den Vordergrund drängt, wie immer man diesen Umstand bewerten mag), sich mit dem Werk Foucaults aus theologischer Sicht, und das muss wohl heißen: kritisch, auseinanderzusetzen, und jede solche Auseinandersetzung ist für den oder die, der / die sie auf sich nimmt, auch vorab jedes theoriefähigen Ergebnisses lohnend, weil sie den Blick auf eine andere Perspektive als die eigene zwingend einfordert. Diese Herausforderung angenommen und als Desiderat in Erinnerung gerufen zu haben (nach einigen einschlägigen Versuchen in den neunziger Jahren ist das entsprechende Interesse zuletzt merklich abgeflaut), muss man der Autorin als ihr Verdienst zubilligen. Die Engführung der Problematik auf die (systematische) Frage „Subjekt oder kein Subjekt“ erweist sich jedoch als wenig ergiebig, vor allem, wenn die originär Foucaultsche (historische) Frage „Mensch oder nicht ‚Mensch‘“ dabei ausgeblendet wird (man könnte in diesen Anführungszeichen im übrigen den Anknüpfungspunkt wie zugleich die Distanzierung Foucaults an das bzw. von dem Kantischen Projekt der Aufklärung sehen: Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist nicht gleich der Frage „Was ist der ‚Mensch‘?“), und es gibt zweifellos weniger subjektlastige theologische Positionen als die Rahners, von denen her sich das Gespräch mit Foucaults Diskursanalyse und insbesondere seiner Machtanalytik leichter oder zumindest unverkrampfter aufnehmen ließe.

Wenn ich schon vor Untersuchungsbeginn weiß, dass ich das Subjekt, von dem ich annehme, dass Foucault seinen Tod verkündet habe (wiewohl er letztlich auf wundersame Weise sich dazu gezwungen gesehen habe, es „wieder einzuführen“), irgendwie werde retten müssen, um überhaupt eine Vergleichsebene mit meinem theologischen Referenzdiskurs nach Rahner zu haben, ist die Chance hoch, dass der Neuigkeitswert des Untersuchungsergebnisses in etwa jenem der zweifellos richtigen Beobachtung entspricht, Foucaults diskursive Praktiken seien „dynamische Machtverhältnisse ...“, die keine statischen Gebilde darstel-

len“ (180) – eine Einsicht, die strukturalistisch auszuwerten Claude „Lévy-Strauss“ (106 u. ö.) sicher Freude bereitet hätte.

Linz

Artur R. Boelderl

♦ Langthaler, Rudolf: *Gottvermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie* (J. B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie. (ratio fidei, Bd. 4) Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (244) Kart. Euro 30,80 (D). ISBN 3-7917-1696-4.

Der „neuen Politischen Theologie“ des emeritierten Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz – konzentriert vorgelegt in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (1977) – war und ist ein aufklärungskritischer und nachidealistischer Impetus eigen, der den Anspruch des Narrativen, des Geschichtlichen, des Anamnetischen, ja des Apokalyptischen einklagt gegen eine „leidunempfindliche“ Theologie. Der an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät lehrende Philosoph Rudolf Langthaler greift die Idealismuskritik von J. B. Metz auf und unternimmt den interessanten Versuch, „die Grundanliegen der neuen Politischen Theologie als einen der maßgebenden Entwürfe der gegenwärtigen Theologie mit solchen religionsphilosophischen Problem Perspektiven auf konstruktive Weise ins Gespräch zu bringen, welche primär von Motiven Kants ihren Ausgang nehmen“ (17). Das Ergebnis dieser Studie, die auch im Zusammenhang einer Gastprofessur von Metz am Philosophischen Institut der Wiener Universität (1993–1998) entstand, besteht in der Zurückweisung eines gleichsam zum Klischee gewordenen Gegensatzes: theoretischer Gottesbegriff der „reinen Vernunft“ auf der einen Seite, praktische Gottesrede der „anamnetischen Vernunft“ auf der anderen Seite.

Durch genaue Analysen von Texten Kants (vornehmlich aus dem Bereich der Anthropologie und Geschichtsphilosophie) macht Langthaler deutlich, „dass das einer abstrakt-formalistischen Vernunftkonzeption verklagte Denken Kants durchaus begründeterweise Freispruch bzw. Rehabilitierung erwarten darf, ohne sich solcherart gegenüber den für Metz bestimmend gewordenen nachidealistischen Motivlagen etwa einfach verschließen zu wollen“ (71). Vor allem in Kants „Postulatenlehre“

zeigt sich, dass der (angebliche) Gegensatz „Vernunft versus Erinnerung“ (82) in dieser Form nicht behauptet werden kann, weil etwa die Überlegungen Kants zur politisch-rechtlichen Freiheit „unverkennbare ‚erinnerungsgeladene‘ Züge“ (89) tragen und „unterbrechensbedacht auf dem ‚Plural von Leidensgeschichten‘ insistieren“ (105). Wichtig ist vor allem Kants „Idee eines ‚Zwecks, der zugleich Pflicht ist‘“ (131), welche die „Freiheit Anderer“ zum moralischen Maßstab macht und die „Ablehnung jener ‚stoischen Maxime‘ impliziert, die sich etwa auf den tröstenden Erweis bloßen Mitgefühls beschränkt“ (143). Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ und Metz' Forderung nach dem „Gedächtnis fremden Leids“ (vgl. 151) stehen einander in ihren Anliegen und Begründungsperspektiven viel näher, als es die Interpretationstradition im Gefolge von Metz wahrnahm. Langthaler arbeitet eine korrigierte Sichtweise heraus, die erkennen lässt, „dass und wie aus den nachgezeichneten Problemkonstellationen in den Spuren Kants religionsphilosophische Begründungsfiguren (obgleich ‚innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘) zutage treten, die in maßgebenden Aspekten auch als ein philosophisches Fundament wichtiger Motive der neuen Politischen Theologie verstanden werden dürfen“ (168). Der These von Metz, dass der christliche Gottesgedanke die Interessen derer verletzt, die Gott „nur zu denken suchen“, hält Langthaler die Frage entgegen, ob nicht auch „der als universal auszuweisende ‚Logos der Theologie‘ [...] ‚verletzt‘ wird, wenn auf die ‚Idee des Absoluten‘ überhaupt verzichtet wird“ (185). Dass also das „Gottvermissen“ (189) – als Ausdruck eines anamnetisch-solidarischen Widerstands gegen eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ – nicht gegen das Konzept reiner (theoretischer oder praktischer) Vernunft, sondern *aus ihm heraus* zu formulieren ist, macht den zentralen Einspruch dieser bemerkenswerten Studie aus. Ob dieses (berechtigte und argumentativ ausgewiesene) Anliegen allerdings (notwendigerweise?) das fundamentalphilosophische Paradigma einer „Letztbegründung“ nach sich zieht, wie Langthaler am Schluss andeutet (vgl. 185), scheint noch nicht ausgemacht zu sein, auch wenn es zutrifft, dass jegliche (auch „gefährliche“) Erinnerung ohne Bezug auf eine Vernunftidee „unweigerlich erblinden müsste“ (82).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

♦ Augustin, G./Kreidler, J. (Hg.): Den Himmel offen halten. Priester sein heute, Herder 2003. (288) Euro 15,40 (D). ISBN 3-451-27986-X.

Namhafte deutsche Theologen und Bischöfe setzen sich in diesem Sammelband mit dem Fragenkomplex rund um das Priester-Werden und Priester-Sein in unserer Zeit auseinander, mit besonderem Blick auf die deutschen Bischöfe. Ausgangspunkt aller Arbeiten ist das römisch katholische Priestertum mit den derzeit gültigen Rahmen- und Zulassungsbedingungen. Es werden Versuche unternommen und Überlegungen angestellt, wie das Priesteramt und die Kirche die derzeitige Krise bestehen und ein fruchtbares Wirken der Priester im Gesamt der veränderten Seelsorge ermöglichen kann.

Nach einem Geleitwort von Kardinal Lehman, in welchem er von der Vielgestalt des Priesterbildes spricht und als Grundproblem die Vermischung von Beruf – Amt – Dienst nennt, gliedert sich das Buch in vier große Themenkreise:

1) „Im Blickfeld: Wahrnehmungen und Erwartungen“ (12–76): In den einzelnen Beiträgen geht es um das Priester-Sein heute im Licht des Evangeliums, aus der Perspektive der Ausbildung, im Spiegel gesellschaftlicher Erwartungen und zwischen Institution und innerer Erfahrung. Dabei legt G. Fürst („Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen und meine Zeugen sein“, 12–18) besonderes Augenmerk auf die Funktion des Priesters als Zeuge und auf seine Spiritualität, die von einer „Beziehungszeit für Gott“ geprägt sein muss. Als Regens des Priesterseminars Rottenburg–Stuttgart sieht C. Stoppel in seinem Artikel („Wider die Ausdünnung der Zerissenheit“, 19–40) eine Krise in der gegenwärtigen Sicht des Amtes. Faktisch hat sich ein „Amt ohne Weihe“ entwickelt (22), und vielfach wird der Priester der konkreten Seelsorge entrückt und auf sakramentale Funktionen reduziert. Die großen Seelsorgeeinheiten der Zukunft sind zudem eine besondere Herausforderung, wobei tiefe Spiritualität und kooperative Seelsorge besonders gefragt sein werden. J. Fröhbauer („Der mit dem Volk tanzt“, 42–63) fordert, dass der Priester seine Kompetenzen in den verschiedensten Bereichen der Seelsorge voll und ganz einbringen und auf Anderes und

Neues zugehen soll, und er ermutigt die Priester, ganz bei den Menschen zu sein. Um eine fruchtbare Spannung und um das Korrektiv von innerer Berufung und Anerkennung der Berufung durch die Kirche geht es Ch. Hermes („Der lautlose Ruf“). Gelingt das nicht, besteht die Gefahr eines Neoklerikalismus (Priesterberuf – BerufsPriester).

2) „Ein Panorama: Dimensionen des priesterlichen Dienstes“ (77–144): Diese Beiträge behandeln das Priester-Sein heute im Dienst der Ökumene, als Dienst an Einheit und Versöhnung, aus der Dynamik des Lebenszeugnisses und in seiner missionarischen Dimension. Auf die Enzyklika „*Ut unum sint*“ geht W. Kaspar („Priesterlicher Dienst in der Ökumene“, 78–90) ein und legt das Augenmerk auf die bereits gemachten Schritte in der Ökumene. Er stellt vielfach auch eine große Unwissenheit bezüglich Ökumene unter den Priestern fest. Die besondere Aufgabe des Priesters im Dienst an der Einheit und der Versöhnung unterstreicht J. Kreidler („Lasst euch mit Gott versöhnen“ 91–101). Versöhnung setzt bei der menschlichen Situation des Mangels, des Bedürfnisses, des Unheils und der Entfremdung an. Der Dienst der Versöhnung (sakramental) ist der Kirche übergeben; Grundlage ist das Wirken Jesu, und Priester sind Diener der Versöhnung. O. Fuchs („Das Weiheamt in Horizont der Gnade“, 102–125) bezieht sich auf die Notwendigkeit des Weiheamtes und fordert eine spezifische Priesterpastoral und eine offensive Berufungspastoral. Viel wird dabei davon abhängen, wie gegenwärtig Priester auf junge Menschen wirken, wie begeistert und begeisternd sie vom eigenen Leben Zeugnis geben können. Von der Frage des missionarischen Handelns der Kirche geht K. Krämer aus („Geht hinaus in alle Welt“, 126–144) und fragt weiter, in welchem Verhältnis der Dienst des Priesters zur missionarischen Sendung der Kirche insgesamt steht. Der Sendung geht die Sammlung voraus, wobei die *communio* der Kirche Jesu Christi der innerste Kern ist. Fünf Elemente einer missionarischen Spiritualität runden den Artikel ab (grundlegende Offenheit für Gott und Sendung zu den Menschen; Bereitschaft zur Tat; innere Weite und „*sentire cum ecclesia*“; Jesus als Vorbild annehmen; amtliche Repräsentanz im Einklang mit persönlicher Existenz).

3) „Schlaglichter: Zum Gelingen des priesterlichen Dienstes“ (145–188): Diese drei Beiträge machen das Kirchenrecht und Unter-

scheidungsvermögen, gemeinschaftliche Lebensformen und Priesterseelsorge sowie Personalentwicklung zum Thema. E. Schockenhoff („Glaubensbekenntnis und Treueversprechen“ 146–165) nimmt das Treueversprechen zum Ausgangspunkt seiner Arbeit, das bei der Weihe zusätzlich zum Glaubensbekenntnis abzulegen ist. Das Treueversprechen ist seit alters her üblich und hat nichts mit dem „Antimodernismuseid“ zu tun. Es geht vielmehr um Haltung und um eine innere Zustimmung zum katholischen Glauben in seiner Fülle, auch zu den kirchlichen Lehraussagen. Ein Geweihter kann nicht mit „ja, aber“ oder mit „loyalem Dissens“ sein Amt antreten (149). T. Renz („Gemeinsam statt einsam, 166–175) betont einmal mehr die Notwendigkeit der priesterlichen Gemeinschaft, um einander zum „Sakrament des Bruders“ zu werden (168), und um zum Heildienst an den Menschen zu reifen. Die Erstverantwortung des Bischofs für das Presbyterium nimmt G. Augustin („Priesterseelsorge – Was ist das, ist es notwendig?“, 177–188) ganz ernst. Die seelsorglichen Aufgaben muss er aber delegieren und Priester freistellen, damit sie dieser Aufgabe nachkommen können, um unter den Mitbrüdern die Weihegnade neu zu entflammen. Als Glaubens- und Weggemeinschaft soll die Freude am Priestersein gestärkt werden, und zwar nach dem Motto: „geh hin“ und nicht „komm her“, damit durch das Vorbild auch wieder junge Menschen angesprochen werden, diesen Beruf zu ergreifen (187).

4) „Horizonte: Theologische Verhältnisbestimmungen“ (189–284): Diese Beiträge behandeln Priester-Sein heute im Horizont von: Reich Gottes und Kirche; Priestertum Christi und Priestertum in der Kirche; Bild Christi und Repräsentanz Christi; Gegenwart des Glaubens und Perspektiven der Zukunft. So führt G.L. Müller („Das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche“, 190–204) aus, Jesus habe das Reich Gottes verkündet, und daraus sei das Volk Gottes als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes geworden. Es gebe einen inneren Zusammenhang von Gottes Reich und Kirche. Die Kirche besitze ihre Legitimität durch die Rückbindung an den geschichtlich wirkenden Jesus und bestehe aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes, nicht aufgrund von Privatoffenbarungen. Müller verweist auch auf die einschlägigen Konzilstexte. Die Krise des sakramentalen Amtes in der Kirche sieht er in engem

Zusammenhang mit der Krise der Akzeptanz der geschichtlichen Offenbarung. – Ursprung, Grund und Legitimation des geweihten Amtes liegen in Person und Sendung Jesu Christi, stellt G. Augustin („Priestertum Christi und Priestertum in der Kirche. Überlegungen zum Proprium des priesterlichen Dienstes“, 202–245) fest und entfaltet diese These auf verschiedenen Ebenen: Taufe, Firmung und *Communio* der Kirche sind die Grundlagen, und der Geweihte ist Repräsentant – so wie Jesus selbst – für die Erlösung. Er lässt das Wirken Gottes sichtbar werden, und das besonders in der Eucharistie. Augustin resümiert, dass das Proprium des Geweihten nicht die Gemeindeleitung, sondern die Verherrlichung Gottes durch die Darbringung des Opfers Christi ist. Der Priester muss die Sehnsucht des Menschen nach Transzendenz wahrnehmen und „Den Himmel offen halten“ (241).

Aus ostkirchlicher Sicht bringt M. Kunzler („Bild Christi. Ostkirchliche Zugänge zum Priestertum“, 246–268) den Aspekt der himmlischen Liturgie ein und den Aspekt, dass damit der priesterliche Dienst als Ikone (sichtbare Darstellung) des Hohepriestertums zu sehen ist. Besondere Bedeutung hat der Priester auch durch die Bevollmächtigung zum Sprechen der Epiklese (258). M. Kehl („Perspektiven für den priesterlichen Dienst. Theologische Zeitdiagnose“, 269–284) orientiert sich an nicht gerade ermutigenden neuesten soziologischen Untersuchungen und resümiert, dass die theologisch höchst sinnvolle Zuordnung von einem Priester zu einer Gemeinde praktisch nicht mehr möglich ist oder sein wird (269). Der Priester wird „ad extra“ (Kirche als Dienstleistung bei besonderen Ereignissen) und „ad intra“ (als sakramentales Zeichen und im Dienst an der *Koinonia*, der Bündelung von *Martyria*, *Liturgia* und *Diakonia*) tätig werden müssen (277). Kehl diagnostiziert auch, dass die Priester einen wohl sehr schmerzlichen Abschied von der Gemeindepastoral nehmen und vermehrt „Seelsorge für die Seelsorger/innen“ betreiben müssen. Immer größere Seelsorgeeinheiten sind für Kehl „dann doch noch die bessere Perspektive für diesen Beruf, als der gegenwärtig bei uns weithin praktizierte und letztlich wohl aussichtslose Versuch, flächendeckend für alle Gemeinden ... Priester bereitzustellen“ (280).

Insgesamt ein interessantes Buch mit sehr unterschiedlichen Artikeln, das von verschie-

densten Seiten das Priester-Sein heute beleuchtet und dazu ermutigen will, „den Himmel offen zu halten“.

Linz

Johann Hintermaier

♦ Lambert, Willi/Wolfers, Melanie (Hg.): *Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens*. Herder, Freiburg i.B. 2005. (222) Geb. Euro 16,90(D)/Euro 17,40(A)/sFr 30,10. ISBN 3-451-28549-5.

Der Besorgnis erregende Exodus aus der Kirche, den Mitteleuropa in den letzten Jahrzehnten erlebt, scheint bei oberflächlichem Hinsehen konterkariert durch einen „Megatrend Spiritualität“, wie ihn der Zukunftsforscher Matthias Horx und der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner seit Jahren konstatieren. Doch genau besehen sind es gerade (!) jene, die gestern die Kirche verließen, welche heute außerhalb ihrer Mauern nach „Spiritualität“ suchen und sie zumeist in der Form fernöstlich inspirierter Kontemplation finden. Jene, die schon seit längerer Zeit aus der Kirche emigriert sind, suchen hingegen nicht mehr nach Spiritualität – sie sind vielmehr im vollen Wortsinn säkularisierte ZeitgenossInnen. Das belegen die detaillierten Untersuchungen des Religionssoziologen Detlef Pollack eindrucksvoll (s. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, 149–182). Wo Spiritualität ihren kommunitären Wurzelgrund verliert, so die unausweichliche Folge, da verdunstet sie innerhalb kürzester Zeit. Insofern müsste es eigentlich eine pastoraltheologische Frage ersten Ranges sein, den kirchlich geprägten Charakter der christlichen Spiritualität und namentlich des Gebets stärker in den Blick zu nehmen.

Doch nicht nur pastoraltheologisch, sondern auch im Blick auf einen wirklichen interreligiösen Dialog bedarf es der Selbstvergewisserung auf das Proprium christlichen Betens und geistlichen Lebens. Denn nur wenn die eigenen Traditionen profiliert dargestellt werden, kann ein echter Dialog der Religionen zustande kommen. Statt einer „Kongruenz-Ökumene“, die alle Differenzen zwischen den Religionen beiseite wischt und sich allein auf das Verbindende konzentriert, ist eine „Differenz-Ökumene“ vonnöten, die den Schatz eigener Traditionen nicht hinter dem Berg hält, sondern ihn in einen zugleich geschwisterlichen und kritischen Diskurs einbringt.

Genau diesem Anliegen widmet sich das von Lambert und Wolfers herausgegebene Buch. Fünfzehn teils sehr namhafte AutorInnen, die mit einer Ausnahme aus dem deutschen Sprachraum stammen, gehen darin der Frage nach dem spezifisch christlichen Verständnis des Gebets nach. In einer guten Mischung aus wissenschaftlicher Theorie und geistlicher Praxiserfahrung zeigen sie, dass christliche Dogmatik und spiritueller Tiefgang keine Gegensätze sein müssen, sondern einander in ihrer vollen Bedeutung wechselseitig freisetzen. Klassische dogmatische Vorstellungen wie jene von der Personalität Gottes und des Menschen, von der Dreieinigkeit, von der dialogischen Gestalt des Betens sind eben keine überholten Vorstellungen, die es in Konfrontation mit fernöstlichen Gebetsweisen zu verabschieden und in eine „transpersonale“ Spiritualität hinein aufzulösen gälte. Sie ermöglichen vielmehr erst die Freisetzung des Menschen in sein ureigenstes Selbstsein freier und liebender Verbundenheit mit Gott.

Drei gewichtige Artikel am Anfang des Buchs setzen dessen inhaltliche Eckpunkte: Andreas Knapp beleuchtet das Gebet aus anthropologischer Perspektive als einen Weg der Selbstfindung zwischen Selbstsucht und Selbstflucht, Carlo Maria Martini steckt die biblischen Fundamente christlichen Betens ab, und Gisbert Greshake nähert sich der trinitarischen Grundstruktur christlichen Betens, die kein nachträglicher theologischer Überbau, sondern dessen innerste Mitte ist. Damit ist das Koordinatensystem der weiteren Artikel aufgespannt. In ihnen findet man Wohlvertrautes ebenso wie erfrischend neu Gedachtes und Beleuchtetes, so dass die Klärung theologischer Fragen ebenso erzielt wird die Bereicherung der eigenen pastoralen oder spirituellen Praxis: Im Blick auf liturgisches wie persönliches Beten, auf Danken, Anbeten, Bitten und Klagen, auf Schweigen, Hören und Reden.

Das Buch ist für TheologInnen wie gebildete NichttheologInnen gleichermaßen sehr gut lesbar und bietet eine Fülle profunder Reflexionen. Ausnahmslos zeugen die Artikel von einer geerdeten und reflektierten Theologie, die manchem Diskurs über Spiritualität gut täte. Ein gewisses Übergewicht der ignatianischen Gebetstradition fällt dabei ins Auge. Da das Buch aber vorrangig die Frage nach dem Beten im Alltag reflektiert, ist es folgerichtig, dass die monastischen Gebetstraditionen des Christen-

tums weniger Raum erhalten. Unklar bleibt allerdings das Konstruktionsprinzip des Buchs: Handelt es sich um eine lockere Sammlung einzelner Artikel zum Thema christlichen Betens oder haben Herausgeber und Herausgeberin eine Kriteriologie im Hinterkopf gehabt, nach der sie Themen wie AutorInnen wählten und anordneten? Leider sagen sie hierzu nichts. Gleichwohl: Wer in der Auseinandersetzung mit Esoterik und fernöstlicher Spiritualität eine Klärung des eigenen Selbstverständnisses christlichen Betens sucht, dem kann dieses Buch nur wärmstens empfohlen werden.

Linz

Michael Rosenberger

THEOLOGIE

♦ Klausnitzer, Wolfgang: Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2002. (208) Kart. Euro 14,90. ISBN 3-7022-2467-X.

Der Bamberger Fundamentaltheologe Wolfgang Klausnitzer stellt auf dem Hintergrund der Forderung des Zweiten Vatikanums nach einem „ausreichend langen Einführungskurs“ (OT 14) in das Heilsmysterium des christlichen Glaubens in diesem Buch einen solchen Theologischen Grundkurs vor. Die verschiedenen Formen eines solchen „Grundkurses“, die an den Theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums angeboten werden (und inzwischen bereits stark modifiziert oder überhaupt ersetzt wurden), lassen sich im Wesentlichen auf zwei Modelle zurückführen: Erstens auf eine Kombination von Glaubensreflexion, Glaubenshilfe und Anleitung zu pastoraler Kompetenz sowie zweitens auf eine wissenschaftliche Reflexion auf die gesamte Theologie (vgl. 8f). Klausnitzer favorisiert das zweite Modell und bietet eine systematische und historische Einführung in zentrale Bereiche des Theologiestudiums. Er differenziert „direkte“ und „reflexive“ Theologie, gibt einen kurzen Überblick über wichtige Phasen der Theologiegeschichte (von den Apostolischen Vätern bis zum Zweiten Vatikanum) und führt in die verschiedenen Disziplinen der Theologie ein (Bibelwissenschaften, Historische, Systematische und Praktische Theologie sowie deren Verhältnis zur Philosophie).

Der Hauptteil des Buches besteht in der Darstellung von acht Theologen, deren Leben

und Werk für bestimmte Paradigmen der Glaubensreflexion stehen: Origenes, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Martin Luther, Johann Adam Möhler, Sören Kierkegaard, Karl Barth und Karl Rahner. Die Auseinandersetzung mit diesen Denkern berührt Fragen, die auch heute relevant sind, wie etwa die Apokatastasis-Lehre des Origenes (vgl. 71–75), die Rolle der Theologie an den Universitäten und ihr Verhältnis zum pastoralen Leitungsamt, wie das Thomas von Aquin in seiner These von den „zwei Lehrämtern in der Kirche“ expliziert (vgl. 103–110), oder Kierkegaards Kritik eines institutionalisierten Christentums (vgl. 156–158). Das letzte Kapitel stellt zentrale Themen des Zweiten Vatikanums vor; dieser Abschnitt verbleibt allerdings in einer überwiegend kirchenimmanenten Darstellung, ohne etwa auf die neue Haltung der Kirche zur Welt, zu anderen Kulturen und Religionen einzugehen.

Diese Darstellung bietet viel nützliche Information und fasst komplexe Entwicklungen gut zusammen. Unklar bleibt allerdings die „literarische Gattung“ dieser Einführung: Für Studienanfänger ist sie wohl zu voraussetzungsreich, für bereits Studierende und Berufstätige möglicherweise ein gut brauchbares Kompendium, wenngleich manche Hinführungen und Begriffsklärungen dann nicht mehr nötig sind. Wie auch immer – es wäre ein echter Gewinn, wenn der problemgeschichtliche Bewusstseinsstand, der in diesem Buch aufgearbeitet wird, in allen pastoralen Entscheidungsprozessen und ökumenischen Diskussionen vorausgesetzt werden könnte.

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

Boelderl, Artur R./Eder, Helmut/Kreutzer, Ansgar (Hg.): Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte der Populärkultur.



**Jürgen Moltmann fasziniert.
Und Jürgen Moltmann polarisiert.**

Der Autor legt mit seinem Buch die erste systematische Auseinandersetzung mit Moltmanns aktueller Eschatologie im deutschsprachigen Raum überhaupt vor und bringt zugleich substantiell Neues zu den Kernthemen Zeit und Seele, Gericht und Versöhnungshoffnung sowie zur Frage nach der Vollendbarkeit der Materie und des gesamten Kosmos.

Matthias Remenyi
Um der Hoffnung willen
Untersuchungen zur eschatologischen
Theologie Jürgen Moltmanns
496 Seiten • kartoniert
ISBN 3-7917-1984-X • € (D) 44,-/sFr 76,-



Kultur und Erinnerung – hier äußern sich unterschiedlichste Fachdisziplinen: Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Kunstgeschichte, Papyrologie und Gender-Forschung. Es wird ein weiter Bogen von abendländischen Utopien bis zum gegenwärtigen Diskurs über den gesellschaftlichen Pluralismus gespannt: Die Autoren befassen sich mit theologischen „Bedingungen der Erinnerung“, mit der Auseinandersetzung von Philosophie und Theologie mit der Postmoderne, der Schöpfungsordnung, biblischen und philologischen Einzelthemen und anderen Fragen mehr.

Theresia Heimerl/Karl Prenner (Hg.)
Kultur und Erinnerung
Beiträge zur Religions-, Kultur- und
Theologiegeschichte
Festschrift für Karl Matthäus Woschitz
320 Seiten • Hardcover
ISBN 3-7917-1980-7 • € (D) 34,90/sFr 60,40

Echter, Würzburg 2005. (224) Kart. Euro 14,80 (D)/Euro 15,30 (A)/sFr 26,60. ISBN: 3-429-02735-7.

Findl-Ludescher, Anna/Panhofer, Johannes/Prüller-Jagenteufel, Veronika: Die Welt in der Nusschale. Impulse aus den Ortskirchen im Horizont der Weltkirche. Echter, Würzburg 2005. (279) Kart. Euro 19,90 (D)/sFr 34,90.

Heiniger, Ernestpeter/Walpen, Bernhard (Hg.): Gegen Aids – für das Leben. Kirchliches Handeln im Südlichen Afrika – eine Handreichung für die Praxis. Edition Exodus, Luzern 2005. (110) Kart.

DIALOG

Küng, Hans: Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion. Piper, München–Zürich 2005. (247) Geb. Euro 18,90 (D)/Euro 19,50 (A)/sFr 33,40.

Münk, Hans J./Durst, Michael (Hg.): Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute. (Theologische Berichte XXVIII) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2005. (258) Kart. Euro 24,00 (D).

Palaver, Wolfgang/Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology. Lit-Verlag, Münster 2005. (524) Kart. Euro 34,90.

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Güterloher Verlagshaus, Gütersloh 2005. (536) Geb. Euro 29,95 (D)/Euro 30,80 (A)/sFr 52,90.

Sonnemans, Heino M.: Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit. (Begegnung 14) Norbert M. Borengässer, Bonn 2005. (VI+273) Geb. Euro 28,00 (D)/Euro 28,80 (A)/sFr 49,50.

KIRCHENGESCHICHTE

Devaux, Augustin (Hg.): Dom Innocent Le Masson, General des Chartreux, Correspondance. (Bd. 1: 283; Bd. 2: 316; Bd. 3: 363; Bd. 4: 147) (An. Cart. 206); Clark, John (Hg.): Augustine Baker OSB, Book E (An. Cart. 119:18) (173).

Gelmi, Joef: Der letzte Kaiser Karl I. (1887–1922) und sein Tirol. Tyrolia, Innsbruck/A. Weger, Brixen 2004. (151, zahlr. Abb.) Geb.

Mikrut, Jan: Die christlichen Märtyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938–1945. Dom Verlag, Wien 2005. (454) Kart.

Zinnhobler, Rudolf: Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche. Verlag Wagner, Linz 2005. (361, zahl. Abb.) Brosch. Euro 25,00.

KUNST

Butzkamm, Aloys: Ein Tor zum Paradies. Kunst und Theologie auf der Bronzetür des Hildesheimer Domes. Bonifatius, Paderborn 2004. (162, zahl. Abb. + Gesamtansicht als Farbbeilage. Geb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

Leisch-Kiesl, Monika/Freilinger, Christoph/Rath, Jürgen (Hg.): Altar als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen. Verlag Wagner, Linz 2004. (172, zahlr. Abb., CD-ROM) Kart.

LITURGIE

Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets ADS (Hg.): Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis. Herder, Freiburg 2005. (384) Geb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

Cornehl, Peter: „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. (Praktische Theologie heute, Bd. 71) Kohlhammer, Stuttgart 2005. (464) Kart. Euro 30,00 (D)/sFr 52,40.

Hahnen, Peter (Hg.): Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. Ministrantengebete in der Sakristei für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. Herder, Freiburg 2005. (136) Geb. Euro 12,90 (D)/Euro 13,30 (A)/sFr 23,50.

Haunerland, Winfried/Mittermeier, Otto/Selle, Monika/Steck, Wolfgang (Hg.): Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. (StPaLi 17) Friedrich Pustet,

Regensburg 2004. (683) Geb. Euro 49,90 (D)/Euro 51,30 (A)/sFr 86,-.

Haunerland, Winfried (Hg.): Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie. Echter, Würzburg 2005. (299) Kart. Euro 17,80 (D)/Euro 18,30 (A)/sFr 31,60.

Stuflesser, Martin/Winter, Stephan: Wo zwei oder drei versammelt sind. Was ist Liturgie? (Grundkurs Liturgie Bd. 1) (116); Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens. (Grundkurs Liturgie Bd. 2) (115) Friedrich Pustet, Regensburg 2004. Kart. Je Band Euro 13,90 (D)/e 14,30 (A)/sFr 25,10.

MORALTHEOLOGIE

Herberhold, Mechthild/Söling, Caspar (Hg.): Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet. (Theologie und Biologie im Dialog) Bonifatius, Paderborn 2003. (220) Kart. Euro 15,40 (D)/Euro 15,90 (A)/sFr 27,-.

ÖKUMENE

ATV, Arbeitsgemeinschaft Theologischer Verlage: Theologie + Gemeinde. Ein ökumenisches Literaturverzeichnis für Studium und Wissenschaft, für Kirche und Spiritualität. (2005/2006, 29. Jahrgang) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005. (176) Kart. Euro 1,00 (Schutzgebühr).

Hoff, Gregor Maria: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. (STS 25) Tyrolia, Innsbruck 2005. (308) Kart. Euro 29,00 (A)/sFr 50,70.

Schütte, Heinz: Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung. Bonifatius, Paderborn 2004. (156) Geb. Euro 14,90 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80.

PHILOSOPHIE

Zeidler, Peter/Flatscher, Matthias (Hg.): Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie. Thuria+Kant, Wien 2004. (237) Brosch. Euro 22,00.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Kath. Bibelwerk der Diözese Linz: Relispieler. CD-ROM. Euro 20,00 (A).

Rothgangl, Martin/Thaidingsmann, Edgar (Hg.): Religionspädagogik als Mitte der Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs. Kohlhammer, Stuttgart 2005. (272) Kart. Euro 22,00 (D)/sFr 38,60.

SPIRITUALITÄT

Büchner, Christine: Gottes Kreatur – „ein reines Nichts“? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts. (IST 71) Tyrolia, Innsbruck-Wien 2005. (597) Kart. Euro 59,00/sFr 101,-.

Dondelinger, Patrick: Was geschah, was geschieht in Lourdes? Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes. Friedrich Pustet, Regensburg 2003(264, 3& Abb.) Geb. Euro 24,90 (D)/Euro 25,60 (A)/sFr 43,-.

THEOLOGIE

Bateson, Gregory/Bateson, Mary Catherine: Wo Engel zögern. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen. (stw 1769) Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005 (1993). (312) TB. Euro 12,00 (D).

Hardt, Peter: Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 34) Lit-Verlag, Münster u.a. 2005. (404) Kart. Euro 34,90 (D)

König Kardinal Franz: Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben. Hg. von Fenzl Annemarie und Földy Reginald. Mit einem Nachruf auf Kardinal König von Liebmann Maximilian. (Topos plus 546) Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kvelaer 2004. (319) TB. Euro 12,90 (D).

Waldenfels, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III. (Begegnung 13) Norbert M. Borengässer, Bonn 2004. (XI+697) Geb. Euro 57,00 (D)/Euro 58,60 (A)/sFr 101,-.

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

EinzahlungPostgiro 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, 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. 0732/784293-4142, Fax -4156

E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzterstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

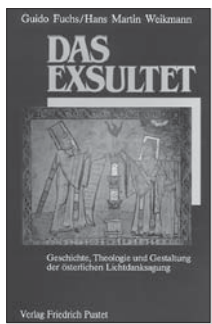
Medieninhaber: Friedrich Pustet KG

Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel

Sitz: D 93051 Regensburg

Grundlegende Richtung: Katholisch

Riten, Bräuche, Feierformen



Das Exsultet – ein Höhepunkt der Osternacht. Dieses Buch bietet eine gründliche Erklärung eines der ältesten liturgischen Texte, erläutert die Symbole und Riten rund um das Exsultet und gibt Impulse für dessen Gestaltung.

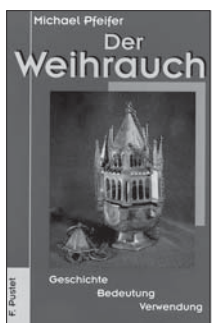
„Wissenschaftlich gründlich und doch gut verständlich und im Blick auf die Praxis verfasst.“ (Gottesdienst)

Guido Fuchs/Hans Martin Weikmann

Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung

158 Seiten • 12 Abbildungen • Hardcover

ISBN 3-7917-1306-X • € (D) 19,90/sFr 34,90



Der Autor informiert über die Herkunft des Weihrauchs, über seine Verwendung in den christlichen Kirchen und seine Rolle in der Liturgie. Zusätzlich finden sich praktische Anregungen und Materialien für einen zeitgemäßen Umgang mit dem Weihrauch.

„Das Buch bietet eine umfangreiche Untersuchung, die kompakt, informativ und wissenschaftlich genau über alles informiert, was man zum Thema Weihrauch erfahren will und wissen sollte.“

(Würzburger Katholisches Sonntagsblatt)

Michael Pfeifer

Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung

224 Seiten • 11 Abbildungen • Hardcover

ISBN 3-7917-1566-6 • € (D) 19,90/sFr 34,90



Vor dem Hintergrund ihrer Entstehung und Geschichte wird in dieser umfassenden Darstellung des „Liebesmahls“ in unserer Zeit dem Wesen und der Gestalt der Agape nachgegangen.

„Dem vorliegenden Buch ist ein ‚Werkbuch-Charakter‘ im besten Sinne eigen, denn es stellt eine Einladung dar, sich in rechter Weise mit der Möglichkeit ‚Agape‘ anzufreunden ... Das facettenreiche Buch von Dr. Fuchs ist sehr zu begrüßen.“ (Klerusblatt)

Guido Fuchs

Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie. Hinführung und Anregungen

120 Seiten • 7 Abbildungen • Hardcover

ISBN 3-7917-1549-6 • € (D) 14,90/sFr 26,80

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

„Für alle, die gern über Wesentliches der Liturgie nachdenken.“

(Bücherbord)



Der Grundkurs Liturgie

- richtet sich an alle, die sich beruflich oder ehrenamtlich mit Liturgie beschäftigen
- ist klar strukturiert und didaktisch aufbereitet
- ist verständlich geschrieben und leserfreundlich gestaltet
- Jeder Band kostet € (D) 13,90/sFr 25,10

Martin Stuflesser/Stephan Winter: Grundkurs Liturgie

- Band 1: **Wo zwei oder drei versammelt sind.** Was ist Liturgie?
118 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1895-9
- Band 2: **Wiedergeboren aus Wasser und Geist.** Die Feiern des Christwerdens
118 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1896-7
- Band 3: **Geladen zum Tisch des Herrn.** Die Feier der Eucharistie
176 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1897-5
- Band 4: **Erneure uns nach dem Bild deines Sohnes.**
Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung
144 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1898-3
- Band 5: **Gefährten und Helfer.** Liturgische Dienste zwischen Ordination und Beauftragung
144 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1899-1
- Band 6: **Gieße deine Gnade aus.** Segen – Feiern des bleibenden Zuspruchs Gottes
ca. 144 Seiten • kart. • ISBN 3-7917-1900-9 (erscheint im Frühjahr 2006)

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Leben nach Rezept



Prisching · Die Ratgebergesellschaft

Schmid · Spiritualität im Trend?

Marböck · Umgang mit Erfahrungen

Rosenberger · Beratung auf dem Prüfstand

Hofer · Handwerk des Lebens



Knoblauch · Populäre Religion

Kirchschläger · Zum Heil aller Völker



Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe



Literatur:

Erkenntnis und Methode in der Praktischen

Theologie (Monika Heilmann)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Bibliographie,
Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie,
Philosophie, Spiritualität

2

2006

154. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 2006

Schwerpunktthema: Leben nach Rezept

Franz Gruber: Editorial	114
Manfred Prisching: Die Ratgeber-Gesellschaft	115
Georg Schmid: Spiritualität im Trend? Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart	127
Johannes Marböck: Vom rechten Umgang mit Erfahrungen. Orientierungen aus der Weisheit Israels	135
Michael Rosenberger: Selbstständig machen, nicht abhängig. Die Moral der Beratung auf dem Prüfstand	147
Michael Hofer: Das „Handwerk des Lebens“. Die Frage nach dem Glück in der Philosophie	155
Abhandlung:	
Hubert Knoblauch: Die populäre Religion	164
Walter Kirchschräger: Zum Heil aller Völker. Dei Verbum als Grundlage für einen neuen Zugang zur Bibel	173
Bericht:	
Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	183
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch –Monika Heilmann: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie (Stephanie Klein)	187
Besprechungen: Aktuelle Fragen (188), Bibelwissenschaft (194), Bibliographie (196), Dogmatik (197), Fundamentaltheologie (202), Kirchengeschichte (207), Kirchenrecht (211), Liturgiewissenschaft (213), Pastoraltheologie (214), Philosophie (217), Spiritualität (220).	
Eingesandte Schriften	222
Impressum	224

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

Anschriften der Univ.-Ass. Mag. Monika Heilmann, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Mitarbeiter: Univ.-Ass. Dr. Michael Hofer, Bethlehemstr. 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschräger, Seestr. 93, CH 6047 Kastanienbaum
Univ.-Prof. Dr. Hubert Knoblauch, Franklinstr. 28/29, D 10587 Berlin
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstr. 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Johannes Marböck, Bethlehemstr. 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Manfred Prisching, Universitätsstr. 15, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Georg Schmid, Wettsteinweg 9, CH 8630 Rüti

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. 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.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

154. Jahrgang 2006

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 Freiling

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr.theol. Dr.theol.habil. Peter Hofer

Professor der Pastoraltheologie

Dr.theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



„Anfang der Weisheit ist: Erwirb dir Weisheit, erwirb dir Einsicht mit deinem ganzen Vermögen.“ (Spr 4,7)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Aufmerksamen Abonnenten ist es bereits aufgefallen: Mit Beginn des neuen Jahres hat es personelle Änderungen in der Redaktion gegeben. Unser langjähriger Mitarbeiter *Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger* hat sich aus beruflichen Gründen – er hat das Amt des Generalvikars der Diözese Linz übernommen – zurückgezogen. Für seine zehnjährige Tätigkeit in unserem Redaktionsteam danken wir ihm sehr. Er steht uns als regelmäßiger „Berichterstatte“ über römische Erlässe und Dokumente weiterhin zur Seite. Seinen Platz in der Redaktion hat der Pastoraltheologe *Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer* eingenommen; auch ihm sei für seine Bereitschaft zur Mitarbeit unser aller Dank ausgedrückt.

Das vorliegende Heft der ThPQ greift wieder ein gesellschaftlich und theologisch aktuelles Phänomen auf: Für ziemlich alles und für jeden und jede sind Ratgeber zur Stelle, ob in der Form eines handlichen Buches oder als persönliche Berater, die oft raffiniert genug ihr angebliches Know-how verkaufen, was man/frau in welcher Situation wann und wie zu tun hat. Wir leben in einer Ratgebergesellschaft. Das Vertrauen in ein traditionelles „Lebenswissen“, das früher von Generation zu Generation weitergereicht und einfach implizit gelernt worden ist, scheint beinahe verschwunden. Dessen Reichweite und Problemlösungskapazität, in möglichen und unmöglichen Lebenslagen zu helfen, stößt heute überall an Grenzen. Beratung füllt notwendigerweise diese Lücke: Wie erziehe ich meine Kinder? Welche Schule sollen sie besuchen? Wer

berät die Firma in der Umstrukturierung? Wie richte ich meine Wohnung ein? Was hilft den Pensionsschock zu bewältigen? Wie kann man glücklich sterben? Und so weiter und so weiter. Eine Folge der Individualisierung und Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft ist paradoxerweise auch, dass viele Menschen sich nicht mehr auf ihren „Hausverstand“ verlassen wollen oder kritisch dem neu entstandenen Markt an Ratgebern gegenüber treten. Viele verzichten auf ihre Mündigkeit, verlangen ein „Leben nach Rezept“, und die Trendforscher bieten sich als die neuen „Priester“ des 21. Jahrhunderts feil.

Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung haben wir also ein interdisziplinäres Team an Fachleuten eingeladen, uns zum Phänomen der Ratgebergesellschaft einen Rat zu geben: Soziologen (*Manfred Prisching*), Religionswissenschaftler (*Georg Schmid*), Theologen (*Johannes Marböck*; *Michael Rosenberger*), Philosophen (*Michael Hofer*). Ein glücklicher Umstand war es, dass wir den Vortrag von *Prof. Hubert Knoblauch* beim vorjährigen Dies academicus aufnehmen konnten, er passt zu unserem Themenheft wie bestellt. Für die Möglichkeit, sein Referat publizieren zu können, danken wir ganz herzlich. Ebenso danken wir *Prof. Walter Kirchschräger* für seinen Beitrag anlässlich 40 Jahre Konzilsdokument „Dei Verbum“.

Wir wünschen Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, vergnügliche und wertvolle Stunden der Lektüre. Mögen Sie mit diesem Heft der ThPQ gut beraten sein!

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.

Manfred Prisching

Die Ratgeber-Gesellschaft

♦ Wer hat sie nicht im Haus, und wer hat sie nicht schon gebraucht: die Ratgeber? Urlaub und Ernährung, Erziehung und Hausbau, Organisationsentwicklung und Supervision – unser Leben ist umgeben von einem unüberblickbaren Netz an Ratgebern. Wir leben in einer Ratgeber-Gesellschaft. Was das heißt und welche gesellschaftlichen und persönlichen Folgen das mit sich zieht, haben wir den renommierten Grazer Soziologen Manfred Prisching gefragt. Seine brillante Analyse, garniert mit köstlichen Bonmots, ist eine spannende und hilfreiche Einführung in den Themenschwerpunkt. (Redaktion)

Es war einmal eine Gesellschaft, in der die Jugendlichen mit Hilfe von Eltern, Nachbarn, Verwandten und Freunden versucht haben, ihre Persönlichkeit zu entwickeln; mittlerweile gibt es hierfür Experten: Kindergartenpädagogen, Kinderpsychologen, Bildungsberater, Karrierecoaches, Jobbewerbungsconsulter und manches andere.¹ Es hat früher einmal eine Gesellschaft gegeben, die es nicht als unverantwortbar betrachtet hat, wenn Frauen ihre Kleinkinder auf hergebrachte Weise ernähren, ohne zuvor einen Stillkurs, einen Schwangerschaftsarbeitskreis, eine Mütter-Selbsthilfegruppe und ein paar andere Workshops dieser Art besucht zu haben. Es mag unvorstellbar klingen, aber diese frühere Gesellschaft hat keine professionellen Familienberater, Scheidungsbewältigungsfachleute, Schminkberater, Persönlichkeitscoaches, Selbstpräsentationstrainer, Bewerbungsschreibungsstilisten, Familien-

mediatoren, Diätberater und Fitnessbetreuer und dergleichen gekannt. Es war die primitive Zeit, als die Menschen glaubten, man könne einfach so vor sich hin laufen, ohne Schulung durch Jogging-Experten und Sportschuhcomputeranalytiker, und man hat das Familiengrab ohne Friedhofspflanzexperten versorgt. Die Figur eines „professionellen Shoppers“, der Geschenke für die ganze Verwandtschaft besorgt, hätte man seinerzeit für einen guten Witz gehalten. Dass schließlich die zänkische Tante nicht beliebt ist, hat man dazumalen einfach hingenommen, ohne durch einen Familienaufsteller für eine dramaturgische Beziehungsanalyse zu sorgen.

Diese expertenlosen, primitiven, unprofessionellen, ratgeberfreien Zeiten sind vorüber. Deshalb strömen alle vom Wickelkurs zum Meditationskurs, von der Beratung für frühe und späte Paare – mit oder ohne Krise – zum kollektivbewusstseins-

¹ Nicht aus Nachlässigkeit, sondern aus sprachästhetischen Gründen halte ich mich an jene Gepflogenheiten, die dem männlichen Geschlecht in den Formulierungen einen gewissen Vorzug einräumen. Es ist also natürlich von „Experten und Expertinnen“, „Kindergartenpädagogen und -pädagoginnen“ und dergleichen die Rede, und Entsprechendes gilt auch an anderen Stellen. – Etliche der in diesem Aufsatz vorgetragenen Thesen werden ausführlicher in meinem Buch über „Die zweidimensionale Gesellschaft“, Wiesbaden 2006, erörtert.

schaffenden Visionseminar für Schulgemeinschaftsausschussmitglieder unter Leitung eines pinnwanderfahrenen Coach; und weil der universaltherapeutische Zeitaufwand so viele Stunden frisst, muss auch noch ein Zeitmanagementseminar eingeschoben werden, bei dem man erfährt, dass es hilfreich ist, einen Terminkalender zu führen und das Wichtige von Unwichtigem zu unterscheiden.

Man kann diesen Zustand, der ein markantes Merkmal moderner luxuriöser Gesellschaften darstellt, mit dem Begriff der „Ratgeber-Gesellschaft“ oder der „Therapie-Gesellschaft“ etikettieren.² Leben nach Rezept. Ohne Rezept ist man hilflos. Es ist eine Gesellschaft, in der immer weitere Lebensbereiche, die vordem dem professionell-marktlichen Zugriff nicht ausgesetzt waren, in den Geltungsbereich des (im Allgemeinen vermarkteten) Experten-tums einbezogen werden. Außerdem gilt es zunehmend als vormodern, veraltet, leichtsinnig, ignorant oder gefährlich, die eigene Gestaltungsfähigkeit für diese „professionalisierten“ Lebensbereiche aufrecht-erhalten zu wollen.

Das Identitätsproblem

Die Menschen brauchen Berater, weil sie hilflos sind. Wir müssen bei ihrer in-

nerlichen Ratlosigkeit ansetzen, um die Ratgeberszene ausleuchten zu können. Wenn es ein „starkes Individuum“ gäbe, so würde es sich auch gegen Widerstände der äußeren Welt durchsetzen oder in der Desorientierung seinen Weg suchen. Aber das „starke Individuum“ ist verschwunden, jedenfalls seit es – im Zuge der Individualisierung – beschworen wird.³

Die Moderne beginnt mit der Beschwörung der *Identität* des Einzelnen. Identität ist Ersatz für die verschwundene äußere Verlässlichkeit, sie wird in eine Suche nach der inneren Verlässlichkeit, nach Authentizität, nach dem harten Kern der eigenen Persönlichkeit umgewandelt.⁴ Echte Individualisierung ignoriert die äußeren Vorgaben, ja zerstört sie. Man braucht Enttraditionalisierung, Entbettung, Auflösung von Obligationen und Ligaturen. Erst dort, wo sich die Außenwelt nicht mehr aufdrängt, kann die eigene Person zum zentralen Bezugspunkt des Lebens werden. Deshalb müssen alle Notwendigkeiten, alle Geltungsansprüche, alle äußeren Bezugssysteme, alle Verbindlichkeiten, alle Traditionen entrümpelt werden. Die neue, postaufklärerische Welt fängt mit radikalem Sinnabbau an. Modernität heißt nicht nur *Entzauberung* der Welt, sondern *Beseitigung aller Reflexions- und Kritikverbote*. Alles ist hinterfragbar. Alles ist wähl-

² Diese Etikettierungen fügen sich dem Repertoire aktueller Zeitdiagnosen ein. Es wird mit einem derartigen Begriff nicht behauptet, dass nun endlich der Schlüssel zum wahren Wesen einer Epoche gefunden sei; und ebenso wird nicht behauptet, dass dieser Begriff besser als andere – von der Erlebnisgesellschaft über die Risikogesellschaft bis zur Postmoderne – die essenziellen Charakteristika einer Gesellschaft auf den Punkt bringe. Es wird nur behauptet, dass es sich um ein Phänomen handelt, das sich in einer hinreichenden Deutlichkeit in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen findet, sodass es nützlich sein kann, die gesellschaftlichen Bereiche unter diesem Gesichtspunkt durchzumustern.

³ Vgl. Karl Otto Hondrich, *Der Neue Mensch*, Frankfurt a. M. 2001; Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a. M. 1995; Matthias Junge, *Individualisierung*, Frankfurt a. M.–New York 2002.

⁴ Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2004.

bar. Man kann jedoch nur dort „auswählen“, wo nicht etwas verbindlich gilt oder als selbstverständlich hingenommen wird. Und da man alles wählen können soll, darf nichts mehr gelten.

Aber die eigene Person auf- und auszubauen, ist in einer pluralisierten, flexibilisierten Welt, in einer Mosaikwelt, einer Patchworkwelt keine einfache Aufgabe. Es gibt eine Überfülle von Materialien, welche die luxuriöse spätmoderne⁵ Gesellschaft für die Individuen bereitstellt, um in einer komplexen *Bastelarbeit* so etwas wie authentische Identität zu gestalten.⁶ Denn es geht nicht mehr an, sich einfach in herkömmliche Wertewelten hineinzusozialisieren; es ist nicht mehr opportun, Eltern, Verwandte oder Lehrer als „role models“ zu imitieren. Jeder muss ganz individuell, ganz anders sein, unvergleichlich und originell. Er muss „sich“ finden.

Die spätmoderne Identität ist in Wahrheit in hohem Maße eine *konsumistische Identität*: der Aufbau der Person durch die Dekoration mit Accessoires, die auf einem reichhaltigen und bunten Markt eingekauft werden können. Aber es übersteigt die Welt des Materiellen. Verhaltensweisen, Dispositionen, Musikgeschmack und Freizeitgestaltung, Sprach-, Sex- und Freizeit-

gewohnheiten, Piercing und Tattoo – alle Elemente der spätmodernen Welt zusammen ergeben jenes Mosaik, aus dem sich das Bild einer Person herauslesen lassen soll. Aber diese Spätmoderne hat keine festen Pfeiler, keine verlässlichen Stützen, es handelt sich um ein verwirrendes Geflücker und Geklirre, ein Getöse und Gejohle, Blitzlichter und Spots, vorbeisausende Elemente, Bilder, Sensationen, Attraktivitäten. Jeder Einzelne ist überfordert, in diesem chaotischen Szenarium eine Identität zu basteln.⁷ Es kann auch immer nur eine vorläufige, jeweils zur Disposition stehende Identität sein; denn eine festgelegte, stabile, innengeleitete Identität würde den Anforderungen der turbulenten Gesellschaft und den Wünschen eines optionshungrigen Individuums widersprechen. Auch die Festlegung der Person ist eine „Festlegung“, die mögliche Optionen durch Flexibilitätsverzicht vergibt.⁸ Aber gerade darum geht es in der spätmodernen Welt: *keine* Möglichkeiten ausschließen, *alle* Optionen konsumieren, alle Widersprüchlichkeiten in sich vereinen; eine Identität bilden, die zugleich offen ist für Wechsel und Wandel; eine Identität, die alle möglichen Identitäten einschließt, weil man sie doch alle auch erleben will – und die deshalb in Wahrheit

⁵ Ich will mich auf den weitgehend überflüssigen Streit nicht einlassen, ob es sich noch um eine moderne (wenn auch veränderte) Gesellschaftsformation oder um eine neue, postmoderne (von der modernen Gesellschaft grundlegend unterscheidbare) Formation handelt. Wenn ich von der „spätmodernen“ Gesellschaft rede, dann ist damit keine Position in diesem Streit bezogen. Es hat sich viel geändert, das wissen wir, und so mag man das frühe 21. Jahrhundert als neue Formation betrachten; genauso wissen wir aber, dass derartige Grenzziehungen insofern künstlich sind, als jede „neue“ Gesellschaft sehr viel von der „alten“ in sich birgt und weiter entfaltet.

⁶ Ronald Hitzler/Anne Honer, Bastelexistenz, in: Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten*, Frankfurt a. M. 1994, 307–315; Ronald Hitzler, *Bastelgesellschaft*, in: Manfred Prisching (Hg.), *Die Etikettengesellschaft*, Wien 2003.

⁷ Vgl. Pascal Bruckner, *Ich kaufe, also bin ich. Mythos und Wirklichkeit der globalen Welt*, Berlin 2004.

⁸ Sighart Neckel, *Die Macht der Unterscheidung. Essays zur Kulturosoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt–New York 2000.

natürlich keine „Identität“ sein kann, die diesen Namen verdient. Es handelt sich um eine unmögliche Aufgabe – *action impossible*.

Deshalb sind Ratgeber vonnöten: Identitätsberater, Persönlichkeitsgestalter, Lebenshelfer, Mode-, Familien-, Erziehungs-, Sexual-Ratgeber und alle anderen. Keiner weiß mehr, wer er ist, was er will, was er soll. Jemand muss es ihm sagen. Die expertokratische Vergewisserung des Wesens der eigenen Person und der Legitimität ihres Wollens ist wichtig. Der professionelle Identitätskonstrukteur muss dem Einzelnen sagen, wonach er sich sehnt und wozu er da ist. Die Aufgabe ist natürlich auch für den Identitätsberater – unter welchem Titel er auch immer auftritt – unmöglich. Aber das macht nichts. Er vermittelt wenigstens den Eindruck, er wüsste, was er tut, und er könnte den Einzelnen bei ihrer Identitätskonstruktion helfen. Das ist eine tröstliche und durchaus therapeutische Funktion.

Das Multioptionsproblem

Wir haben es also mit einem Individuum zu tun, das bruchstückweise, behelfsweise, mosaikhaft Fragmente einer fragilen und fragwürdigen Identität aufbaut – und selbst das immer nur vorläufig, auf Widerruf. Dieses zaghafte Individuum ist nun mit einer Außenwelt konfrontiert, die es überwältigt und überfordert.

Die äußeren haltgebenden Strukturen sind im *spätmodernen Nihilismus* dahingeschwunden. Es gibt keine gültigen Bezugssysteme mehr. Damit tut sich eine Welt auf, in der alles möglich ist, alles immer zugänglich, alles könnte auch anders sein: Produkte, Jobs, Familien, Beziehungen, Werte, Normalitäten. Der Einzelne ist nicht mehr in eine vorgegebene Welt hineingeboren oder hineingefügt. Tatsächlich war die Freiheitsproklamation der Moderne erfolgreich. Niemals hat es eine Welt gegeben, in der man sich so viele Optionen aussuchen konnte.⁹

Der *Multioptionalismus* ist zum entscheidenden Prinzip der Spätmoderne geworden. Alles, was den Optionenraum ausweitet, ist gut. Alles, was ihn einengt, ist schlecht. Jede Verweigerung von Auswahlmöglichkeiten gilt als skandalös. „Der Begriff Verbot verfällt.“¹⁰ Der Optionenraum strebt in die *Unendlichkeit*. Man kann ihn immer erweitern, und der gesellschaftliche Fortschritt wird an diesem Maßstab gemessen. Noch mehr Pizza-Varianten, noch mehr Urlaubsmöglichkeiten, noch mehr Fernsehprogramme, noch mehr Shops, noch mehr Variationen esoterischer Angebote, noch mehr Grausamkeiten in den Action-Filmen, noch mehr Accessoires fürs Auto, noch mehr Webseiten, noch mehr Partner. Noch mehr Familien- und Partnerschaftsmodelle, alle gleichberechtigt.¹¹ Noch weniger optionsbehindernde Kinder. Viele Optionen – man kann sich entscheiden und muss sich entscheiden.

⁹ Natürlich gibt es auch in dieser Welt Grenzen: Limits der Begabung, der sozialen Lage, des Milieus, der noch in Restelementen vorhandenen Verpflichtungen. Der Jubel über eine luxuriöse Gesellschaft soll nicht Ungleichheit und Armut ignorieren, aber der konsumistische Wohlstand der Mehrheit soll auch nicht andauernd hinter den unteren 20 % der Einkommensbezieher versteckt werden. Es ist nun einmal – im Mainstream – eine reiche Gesellschaft. Vgl. Peter Gross, Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1994.

¹⁰ Alain Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst (s. Anm. 4), 135.

¹¹ Robert Hettlage, Marktidentitäten: Wirtschaftskultur und Persönlichkeit, Jahrbuch Ökonomie und Gesellschaft 18 (2002), 283–322.

Denn die Optionenwelt hat neben der erfreulichen Botschaft, dass so viel wie nie zuvor der Entscheidung des Einzelnen zugänglich ist, auch eine andere, weniger erfreuliche Botschaft zu bieten: Nach dem Verschwinden anderer Instanzen haben sich die Individuen alle Handlungsergebnisse selbst zuzuschreiben. Man kann ein schlechtes Ergebnis nicht den äußeren Hindernissen zuschieben. Selbst das Schicksal ist abgeschafft. Ist das Ergebnis schlecht, hat der Akteur falsch entschieden. Die Multioptionsgesellschaft liefert einen *Zurechnungsmodus*: Der Einzelne ist immer schuld, angesichts seiner vielen Möglichkeiten. Da ist es nur ein kleiner Schritt zur Folgerung, dass der Einzelne, wenn er falsch entschieden hat, die Konsequenzen auch selbst tragen soll.

Der Beratungsbedarf intensiviert sich angesichts dieser Situation. Wir haben nicht nur die prekäre Identitätssituation des Individuums, sondern auch eine Außenwelt, die so verwirrend und überfordernd ist wie nie zuvor. Das hilflose Individuum greift verzweifelt nach einem wie auch immer gestalteten Angebot an Ratgebern, um den Kopf nur einigermassen über Wasser zu halten.

Das Steigerungsproblem

Der Multioptionalismus fächert die Möglichkeiten auf; aber das ist noch nicht alles. Die Logik der postmodernen Gesellschaft fügt der Vielfalt die *Dynamik* hinzu: Zur Menge von Möglichkeiten kommt ihre ständige *Erweiterung*, *Intensivierung* und

Überbietung. Die Entwicklungsmöglichkeiten sind in der spätmodernen Gesellschaft auf die *Steigerungsprogrammatik* eingeeengt.

Es ist die gesamte Gesellschaft, die sich ohne Ziel, aber im Bewusstsein der Grenzenlosigkeit vorwärts bewegt. Es geht nicht einmal mehr um Verbesserung; die Vorwärtsbewegung ist Selbstzweck und Existenzvoraussetzung des Systems. Dabei tun sich immer mehr Möglichkeiten auf, doch sie müssen immerfort vermehrt und überboten werden. Alles, was es schon gibt, ist binnen kurzer Zeit – eigentlich schon im Moment des In-Existenz-Tretens – vorläufig, zweitrangig, leer. Nur die jeweilige Steigerung vermittelt Sinngefühl und vertreibt die Angst. Es geht um *Entgrenzung*.

Mehrung oder Vervielfachung (Wachstum) ist nur die einfachste Variante der Steigerungslogik; Differenzierung, Innovation, Symbolisierung sind ergiebigere Varianten. Vor allem aber Dramaturgie: Alles muss in der Spätmoderne *Spektakelqualität* gewinnen, und selbst jedes Spektakel lässt sich immer wieder überbieten.¹² In einem guten Event werden viele Sinnesdimensionen (nicht zu verwechseln mit Sinndimensionen) verknüpft: ein tolles Sportereignis, dazwischen sausen Fallschirmspringer vom Himmel, ein Pop-Konzert findet statt, Teilnahme an einer Verlosung, man schlägt sich den Bauch voll und säuft sich an ... Das gibt aus. Schön ist es gewesen.¹³

Normalität ist langweilig. Letztlich läuft die Steigerungslogik in einen allseitigen *Sensationalismus* und *Extremismus* – von Bildern, Erlebnissen, Impulsen, Ankündigungen, Identitäten – hinein. Die

¹² Vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992; vgl. ders., Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München–Wien 2003.

¹³ Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

Dosierung muss erhöht werden, um Sättigung zu vermeiden: Ekstase als Dauerzustand. Der Extremismus wird zur Alltagsbefindlichkeit.

Damit gewinnt der Ratgeber-Markt noch deutlichere Konturen: erstens hilflose Individuen, zweitens unendlich viele Optionen, und drittens unterliegen selbst diese dem dauernden Prozess der Aushöhlung und Überbietung. Alles, was ist, ist schon wieder vorbei, uninteressant, fad. Wie soll man in dieser Welt ohne Ratgeber leben, die den rasanten Wandlungen des Geschehens professionell auf der Spur bleiben?

Das Normalitätsproblem

In der Erlebnisgesellschaft, der Eventgesellschaft, der Spektakelgesellschaft wird die „Normalität“ uninteressant. Wiederholung ist langweilig, Bekanntes zählt nicht mehr. Die *epidemische Normalitätsphobie* ist nicht harmlos, wenn sie jede „Würdigung“ des anderen und seiner „normalen“ Leistung beiseite schiebt und nur noch „Bewunderung“ kennt, also die Anerkennung von außergewöhnlichen Erfolgen und die Ehrerbietigkeit gegenüber Prestige, Prominenz und Markterfolg.¹⁴ *The winner takes all*.¹⁵ Stars zählen, der dritte Platz ist uninteressant. Prominenz ist Prominenz, nicht wegen irgendwelcher Leistungen, sie wird zum Selbstläufer. Wer mit Prominenten unterwegs ist, wird selbst prominent, und wer prominent ist, der ist in den Medien. Mehr ist nicht zu sagen. Alle wollen das.

Den Gewinnern, den Stars, den „high potentials“ in allen Lebensbereichen stehen die „normalen Verhältnisse“ und die „nor-

malen Menschen“ gegenüber. Was „normal“ ist, ist aber erstens nicht mehr sicher; und zweitens will und darf keiner mehr „normal“ sein. Wer „normal“ ist oder sein will, ist ein Verlierer – ein normaler Friseur; ein normaler Lehrer; ein normaler Tischler; ein normaler Informatiker (noch nicht mit achtzehn Jahren eine Firma gegründet und mit einundzwanzig ein Millionär?); ein normaler Wissenschaftler. Denn es zählt nur, in die Oberliga kommen zu wollen. Dazu braucht man guten Rat: eine gute Vorbereitung und Einschulung in die gängigen „small talk“- und „big mouth“-Techniken, Präsentationstechniken zur zielgerechten Selbstvermarktung, Information über „Netzwerke“ und „Szenen“, Coaches zum Self-Super-Styling. Ratgeber müssen den normalen Menschen ihre Normalität ausreden und ihre Originalität und Superiorität suggerieren.

Das aber bedeutet, dass das ganz normale Leben, das immerhin die meisten Menschen führen, „entwürdigt“ wird. Die Verachtung der Normalität erhöht die Chance, den Erfolg an festen Kriterien zu messen, und das sind ausschließlich die Kriterien von Geld und Spaß. Eine außergewöhnliche Leistung „muss“ sich in Geld und Spaß niederschlagen, sonst handelt es sich nicht um eine solche. Andere Codes (Wahrheit, Anstand, Pflicht) werden lächerlich gemacht. Wer es geschafft hat, der hat es geschafft. Und wer aus der Normalität heraus will, der braucht Ratgeber. Wer ohne einschlägigen Kurs zu einem Vorstellungsgespräch erscheint, ganz ohne Einschulung in den konsensuell zelebrierten Bluff, der hat die Zeichen der Zeit nicht begriffen.

¹⁴ Vgl. Hermann Kotthoff, Betriebsräte und Bürgerstatus. Wandel und Kontinuität betrieblicher Mitbestimmung, München 1994; Stephan Voswinkel, Bewunderung ohne Würdigung? Paradoxien der Anerkennung doppelt subjektivierter Arbeit, in: Axel Honneth (Hg.), Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, Frankfurt-New York 2002, 65–92.

¹⁵ Robert H. Frank/Philip J. Cook, The Winner-Take-All Society, New York 1995.

Das Konsumproblem

Da sich die Wurzeln des kapitalistischen Bewusstseins bekanntlich im Protestantismus finden lassen, mit all seinen asketischen Zügen, musste das Bewusstsein der modernen Individuen – spätestens beim Eintritt in das 20. Jahrhundert – in Richtung auf einen extensiven Konsum umgebaut werden. Es ist schwierig, von der Askese direkt zum Exzess umzuschalten – die meisten Menschen weigern sich mitzumachen, wenn man ihnen ganz plötzlich das Gegenteil von dem erzählt, was jahrhundertlang gegolten hat. Da ist es hilfreich, das Wesen der „Güter“ umzuinterpretieren: Sie werden nicht mehr als materiell, bequem und luxuriös betrachtet, sondern als Hilfsmittel für hehre ideale Zwecke, für die Selbsterschaffung und Selbstentfaltung des Individuums. Man strebt in Wahrheit nach Höherem, kann die Güter sogar verachten, auch wenn man sie in Mengen kauft wie nie zuvor. Nicht mehr „Haben oder Sein“, sondern „Sein durch Haben“.¹⁶ Man braucht alle Dinge nicht als Güter, sondern nur als Hilfsmittel zur Erreichung höherer Ziele: die teure Stereoanlage für die akustisch anspruchsvolle Meditation, das teure Auto wegen der Sicherheit der Kinder, die Klimaanlage wegen der Gesundheit, den Cocktail, weil man sich „einmal“ etwas gönnen will. Man will sich entfalten, und das kostet eine Kleinigkeit.

Kaufen braucht Berater. Es ist kompliziert, eine eigene Identität zurechtzubasteln, und ebenso, den Fassadenbau für das eigene Ich voranzutreiben. Die Bastelarbeit ist anspruchsvoll, und der Individualisierungs- und Individualitätsdarstellungszwang ist gewaltig. Der Ruf nach Hilfe wird laut, und so war erwartbar, dass sich

eine Expertenschaft hierfür entwickelt. Die Nachfrage nach einschlägigen Beratungs-, Qualifizierungs- und Sorgeleistungen lässt Heerscharen von Lebensberatern, Psycho-Spezialisten und Daseinsfürsorgeexperten entstehen. Sie liefern zuweilen handfeste Anweisungen: Fitnesstrainer und Diätexperten. Andere wagen sich an komplexere Betroffenheiten heran: ökologische oder sexuelle, generationelle oder familiäre Probleme. Etliche betreuen den esoterisch-transzendenten Bereich: Da wird gependelt, beträufelt und meditiert.

Sie sind dazu da, irritierte Menschen wieder auf Kurs zu bringen, sie wieder zu ihrer je eigenen Verwertbarkeit zu befähigen. Sie sind dazu da, alles das abzuarbeiten oder zu leugnen, was von Geld und Spaß ablenkt. Sie sind dazu da, menschliche Tragik in ein bearbeitbares Problem umzudefinieren; das Alter und seine Beschwerden in das fröhliche Seniorenklischee einzupassen; den Tod als eine in weiter Ferne eintretende Betriebsunfallsmöglichkeit darzutun; eine allgemeine Sonnigkeit des Gemüts herbeizuführen. Der Alternde ist ein „Senior“, der Behinderte ein „Sonderbegabter“, der Arbeitslose ein „zivilgesellschaftlicher Eigenarbeiter“, der Unvermittelbare ein „Fortzubildender“ und der schwer Depressive ist auf „Auszeit“. Es geht nichts über eine professionelle Problemdefinition.

Natürlich fängt das Angewiesensein auf Expertenrat bei den einfachsten Angelegenheiten an. Ein Beispiel mag angebracht sein: Will man der Gefahr früherer Vergreisung – dem Ratschlag von Gesundheitsberatern und Fitnesstrainern folgend – entgegen, ist Joggen angesagt. Man benötigt eine „Ausrüstung“: wenigstens ein Paar Sportschuhe. Wer auf der Höhe der Zeit und des Konsums sein will, begibt sich

¹⁶ Vgl. *Erich Fromm, Haben oder Sein*, München 1979/1998.

in eine Laufanalyse: Lläuft auf dem Fließband, lässt Kameraaufnahmen analysieren, Fußbettabdrücke machen, die bisherigen Laufschuhe untersuchen, um aus deren Abnutzungscharakteristika Rückschlüsse auf Fußeigenheiten, Bewegungsmängel und sonstige Deformationen zu gewinnen. Da findet der Konsumakt nicht mehr leichten Herzens statt, der Käufer ist längst „potentieller Patient mit Artikulationsschwäche“¹⁷, der selbst nicht weiß, was ihm frommt. Somit weicht der einfache Konsumakt einer „Hypertrophie des Beratungswesens [...]“, das Kaufhandlungen nicht länger als Schuldkompensation erscheinen lässt, sondern [das] zugleich als Therapieangebot fungiert.“¹⁸ Jeder Kaufakt eine kleine quasiwissenschaftliche Lebensstilanalyse, jede Kaufentscheidung ein selbsttherapeutischer Akt, jeder Kauf eines T-Shirts ein gleichsam existenzieller Akt. Welche Jeansmarke und welche Sportschuhe sind gerade „in“? Fährt man noch nach Mallorca oder ist der Ruf der Insel schon so verhaßt, dass man am besten einen weiten Bogen drumherum macht? Ist der Meditationskurs im Katholischen Bildungshaus empfehlenswert oder soll man lieber zur Volkshochschule? Welches Handy soll man kaufen, welche Files herunterladen? Wie stelle ich mich durch Klingeltöne dar?

Das Gestaltbarkeitsproblem

Ratgeber gehen – wie könnte es anders sein? – von der Gestaltbarkeit von Leben,

Person, Eigenschaften, Weltsichten aus. Sie müssen ja ein Verfahren angeben können, durch das die Person, die im Schlamassel sitzt, aus demselben herausfindet. Wenn das Schlamassel ein ungenügendes Selbstbewusstsein ist, muss man es heben. Wenn die Person zu dick ist, muss man sie abschlanken. Wenn es an der Rhetorik mangelt, muss man sie aufmöbeln. Wenn es an Information mangelt, ist diese einzuspeisen. Wenn es an der Gesprächsfähigkeit hapert, dann gestaltet man dafür eine Plattform – und vermittelt ein paar wichtige Regeln: Schrei den anderen nicht gleich an! Lüge nicht! Lege ihn nicht hinein! Das heißt im Jargon dann: *win-win-Situation* herstellen. Das klingt doch gleich viel besser.

Die Gestaltbarkeit wird in der Ratgeber-Praxis oft als unbegrenzt angenommen; zumindest bringen das die einschlägigen Prospekte und Bücher zum Ausdruck. *Jeder kann alles*. Jeder kann ganz anders werden. Es gibt keine Grenzen: Ratgeber sind selbst ein gutes Beispiel für das gesamtgesellschaftlich dominante Steigerungsspiel. Selbst die *Therapiebeschleunigung* kennt keine Grenzen: Zwei Wochen täglich eine Stunde. Ein Wochenendkurs, und dein Leben ist verändert. Eine Stunde. Eine halbe Stunde. „Weck den Sieger in Dir. In sieben Schritten zu dauerhafter Selbstmotivation“¹⁹ – das lässt sich hören. Manche brauchen dafür eine halbe Stunde: „Motivation – fit in 30 Minuten“²⁰. Andere entfalten eine nachhaltige Perspektive für das ganze Leben: „Lebenswissenschaft Motivation“²¹

¹⁷ Harry Nutt, Er will doch nur, daß man ihn liebt. Geglückter und gescheiterter Konsum als soziale Konstruktion, Merkur Sonderheft „Kapitalismus oder Barbarei?“, Stuttgart 2003, 972–979, hier 978.

¹⁸ Ebd., 979.

¹⁹ Vgl. Alexander Christiani, Weck den Sieger in Dir. In sieben Schritten zu dauerhafter Selbstmotivation, Wiesbaden 2000.

²⁰ Vgl. Reinhard K. Sprenger/Christiane Sauer, Motivation – fit in 30 Minuten, Offenbach 2001.

²¹ Vgl. Erich J. Lejeune, Lebenswissenschaft Motivation. Das Geheimnis ihres persönlichen Erfolges, Heidelberg 2005.

oder „Der Napoleon Hill Jahresplan. 365 Schritte zum Lebenserfolg. Positive Action“²².

Grundlegend ist die Idee einer *beliebigen Gestaltbarkeit des „Menschenmaterials“*. Den Individuen wird suggeriert, sie seien – wenn sie nur die richtigen Anweisungen befolgten – „allmächtig“. Man könne alles, was man nur wolle. Man müsse nur ernsthaft wollen, ein paar gute Ratsschläge befolgen – und die ganze Welt hat ein anderes Gesicht. Karriere garantiert; wenn nicht, dann hat man – wieder einmal – etwas falsch gemacht, und es empfiehlt sich, dem Ratgeberbuch noch ein Ratgeberseminar hinterherzuschicken. Falls auch das Ratgeberseminar nicht hilft, ist man für den psychiatrischen Oberratgeber vorgesehen. Es gibt kein Entrinnen.

Das Konformitätsproblem

Die Ratgeber sind darum bemüht, dem vorherrschenden Identitätsmodell zu entsprechen, das vorsieht, dass es immer nur um die Hervorhebung und Hervorbringung des (angeblich vorhandenen) authentischen Innenlebens geht. Ziel der Selbstgestaltung ist es, jenen „Kern“ der Person zu Tage zu fördern, der tief im Innern – ungehoben – schlummert, angeblich. Man will sich *entfalten*, und dazu muss man das „Ich“ erst einmal finden, in den Tiefen der Seele. Schlimmstenfalls, wenn dort außer Dunkelheit nichts zu finden ist, muss der Berater ein Ich hineinstecken, das dann überraschenderweise zu Tage gefördert wird.

Dazu kommt ein *Harmoniepostulat*: Es gibt eine unfehlbare Übereinstimmung zwischen dem inneren Authentizitätskern und dem äußeren Lebenserfolg. Wenn man erst sich selbst gefunden hat, dann funktioniert auch nach außen hin alles. Es gibt glücklicherweise keine erfolgsfernen oder erfolgsfeindlichen Persönlichkeitskerne. Das, was man als Kern findet, gefällt in der spätmodernen, flexiblen Wirtschaft, die alle Humankapitalressourcen zu heben bemüht ist, auch dem Chef. Die Selbstentfaltung fällt mit dem Berufserfolg zusammen. Das ist natürlich eine phantastische Botschaft. Sie verknüpft das Glück des Einzelnen mit dem gesellschaftlichen Erfolg: Lieber reich und gesund als arm und krank. Ja noch mehr: Wenn man gesund und fröhlich ist (selbstentfaltet), wird man zwingend auch reich (erfolgreich). Diese Botschaft hört man gerne.

Das kann nur geschehen, indem man zu sich selbst auf Distanz geht (indem man die eigene Person als verkäufliche Ware betrachtet) und sich zugleich findet (indem man im Akt der persönlichen Kommodifizierung den Akt der eigentlichen Selbstentfaltung entdeckt): Ich-AG.²³ Die vernetzt-arbeitsteilige Spezialistenwelt braucht kompatibles Menschenmaterial, und sie richtet sich ihre Persönlichkeiten her. Es gibt deshalb den *Zwang zur konform-individualistischen Identitätskonstruktion*, wenn man mitspielen will, zur selbstgewählten Ausgestaltung einer Identität, die den Erwartungen einer durchgestylten Welt entspricht. Das mündet allerdings in die Antithese zur Individualität: Brummigkeit erfordert „social-skills“-Therapien, ein

²² Vgl. Napoleon Hill, Der Napoleon Hill Jahresplan. 365 Schritte zum Lebenserfolg. Positive Action, Landsberg am Lech 2000.

²³ Hans Georg Zilian, Taylorismus der Seele, Österreichische Zeitschrift für Soziologie 25 (2000) 75–97; vgl. ders., Unglück im Glück. Überleben in der Spaßgesellschaft, Graz–Wien 2005.

bastelverliebt-eigenbrötlerischer Techniker ist fällig für das Seminar über „Teamfähigkeit“. *Eigenheiten sind nicht mehr Charakteristika, sondern Defizite*. Persönlichkeitszüge werden zurechtgecoacht, die persönlichen Charakteristika werden zu einem brauchbaren *Marketing-Ich*²⁴ zu-rechtgebügelt.

Konformität unter dem Etikett der *Selbstentfaltung* wird dringlich empfohlen, will man nicht in den Verdacht umgestaltungsbedürftiger Devianz geraten und als potenzieller Eliminationskandidat eingestuft werden. Zum guten Lehrer braucht es nur ein Didaktikseminar: Erstens weiß man, wie ein guter Lehrer aussieht. Zweitens weiß man, wie man aus schlechten Lehrern an einem Wochenende gute Lehrer macht. Drittens weiß man, dass man alle Lehrer zu guten Lehrern machen kann. Das sind die verschwiegenen Prämissen der Persönlichkeitsgestalter. Mit Managern funktioniert es ganz gleich; oft sind sie sogar „gläubiger“ als Lehrer.

Ungenügende Anpassung ist letztlich ein psychisches Problem, und die Sozialtherapeuten und Managementtrainer, die in eine gemeinsame *Therapie-Priesterschaft* zusammenfließen, gelten als die berufenen Persönlichkeitsadaptierungsexperten. Sie machen „Lebensberatung“. Es geht ihnen um nichts Geringeres als um *Resozialisierung von Individuen* unter dem Gesichtspunkt *optimaler Funktionserzüchtung*. Persönlichkeit und Leben werden nach dem Muster des *Fitness-Studios* wahrgenommen: Wenn man sich schon Wadenmuskeln antrainieren kann, warum nicht

Führungsfähigkeit? Ergebnis einer persönlichkeitsgestaltenden Runderneuerung, so ätzen manche, ist freilich der „Bonsai-Unternehmer“, der „geklonte Mitarbeiter“.²⁵ Aber in einer Zeit, in der Schönheitsoperationen gang und gäbe werden, um dem Image zu entsprechen, müssen auch Persönlichkeiten „manipulierbar“, also im erwünschten Sinne „herrichtbar“ sein.

Die spätmoderne Gesellschaft ist so kompliziert geworden, dass die Maschinerie auf das zuverlässige Funktionieren der Individuen angewiesen ist, und ein großer Teil der Ratgeber-Angebote richtet sich darauf aus, eine funktionstüchtige Herichtung der Individuen für ihren Platz in der Maschinerie zustande zu bringen. Der entscheidende Punkt in diesem Geschehen ist, dass die Herstellung der Funktionstüchtigkeit unter dem Titel der Selbstentfaltung vonstatten geht – das macht die Angelegenheit für Individuen, die in immer höherem Maße narzisstische Bewusstseinsinhalte aufweisen, viel akzeptabler. Das Repertoire der Modelle, das auf dem Ratgebermarkt zu diesem Zwecke angeboten wird, hat eine erstaunliche Vielfalt erreicht.

Ratgeber und Ratgeberratgeber

Die Kluft zwischen der unübersichtlichen Optionen- und Güterfülle auf der einen Seite und der Hilflosigkeit der Individuen angesichts der Identitätsproblematik auf der anderen Seite schafft Ratgebermärkte, Coaching- und Consultingmärkte, Schulungs- und Therapiemärkte. Schon Helmut Schelsky²⁶ hat die Interessen einer

²⁴ Vgl. *Erving Goffman*, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969/21973.

²⁵ *Reinhard K. Sprenger*, Aufstand des Individuums. Warum wir Führung komplett neu denken müssen, Frankfurt a. M.–New York 2000, 57.

²⁶ Vgl. *Helmut Schelsky*, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, München 1977.

Therapeutenklasse hervorgehoben, die mittlerweile viele Märkte in der Unternehmensberatung, im Erziehungswesen, in der Fortbildung, in der Consulting- und Coaching-Zunft erobert hat.²⁷ Diese Therapeutenklasse kultiviere, so hat Schelsky gemeint, das Misstrauen gegen die Lebenserfahrung, paradoxerweise gerade unter dem Titel einer angeblichen „Praxisnähe“, und sie propagiere die Lehrbarkeit von Interaktions- und Sozialkompetenz sowie die Therapierbarkeit von Menschen, die einem Normmaß persönlichen Verhaltens nicht entsprechen. Schelsky hat mit seiner „Priesterherrschaft der Intellektuellen“ (1977) seinerzeit natürlich eine systemfeindliche Indoktrination attackiert, also „Heilslehrer“, die zum Wirtschaftsleben ein feindseliges Verhältnis hatten. Mittlerweile haben die meisten dieser Therapeuten die Seite gewechselt, was bei den Abkömmlingen jener Generation, die oft als „Achtundsechziger“ bezeichnet wird, nicht so selten der Fall ist. Die Verkündigungspraxis ist weitgehend dieselbe geblieben (mit gewandelten Inhalten, oft mit gleichen Grundmustern); aber der neue Markt, insbesondere im weiten Bereich der Managementseminare, ist sicher profitabler. Dennoch lässt sich aus Schelskys Analyse immer noch viel lernen, weil die Strategien und Methoden der Heilslehrenvermittlung durchaus ähnlich sind.

Es sind so viele Berater, dass die Ratgeberwelt unübersichtlich wird, und die Ratgeber haben ein Interesse an der Un-

durchschaubarkeit der Objektwelt und der Ratgeberwelt. Schließlich leben sie davon. Man muss sich zunehmend ja sogar helfen lassen, wenn man einen Ratgeber wählen will. Man braucht einen Ratgeber für die Auswahl des Ratgebers. Welcher Psychotherapeut hat einen guten Ruf, und welcher ist selbst ein klinischer Fall? Welche der unendlich vielen Computer-Zeitschriften, die einen mit Tipps und Tricks versorgen, soll man aus den bunten Regalen auswählen? Welcher Psychohelfer ist zuverlässig, welcher ist deswegen zu dem Job gekommen, weil er sich selbst nicht zu helfen wusste? Welches Business-Magazin soll man lesen, welchem der vielen Gurus folgen? Es gibt Unternehmensberater, die sich darauf spezialisieren, zusammen mit dem betreuten Unternehmen erst einmal ausfindig zu machen, welche Art von Beratungsleistung das Unternehmen überhaupt benötigt. „Sobald ein Angebot unübersichtlich wird, etablieren sich Führer durch die Regale; vom Gault Millau bis zum Ratgeber für Vornamen. Und wenn die Führerlandschaft selber unübersichtlich wird, etablieren sich Führer-Führer, Berater von Beratern usf. Die Unübersichtlichkeit stellt sich auf jeder Ebene neu her, jede Beratungsebene wird ab einer bestimmten Größe zu einem beratungsbedürftigen Angebot.“²⁸ Die steigende Komplexität erfordert neue Ratgeber-„Schichten“.

Schon ist es beinahe unmöglich, ohne einen Versicherungsmakler auszukommen, der einen Überblick über die ver-

²⁷ Vgl. Berit Ernst/Alfred Kieser, Versuch, das unglaubliche Wachstum des Beratungsmarktes zu erklären, in: Rudi Schmidt u.a. (Hg.), Managementsoziologie. Themen, Desiderate, Perspektiven, München-Mering 2002, 56–85; Michael Faust, Warum boomt die Managementberatung – und warum nicht zu allen Zeiten und überall?, in: *ebd.*, 19–55; Ulrike Froschauer/Manfred Lueger, Unternehmensberatung: Die Moralisierung der Wirtschaft, in: Anne Honer/Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999, 119–134; Cornelia Koppetsch, Neue Wirtschaftsberater als Sinnstifter der Marktkultur?, in: Hitzler/Pfadenhauer, Karrierepolitik (s. Anm. 13), 263–280.

²⁸ Peter Gross, Die Multioptionengesellschaft, Frankfurt a. M. 1994, 40.

schiedensten Angebote hat – auch deswegen, weil Märkte natürlich keineswegs für Transparenz sorgen, sondern jeder Anbieter ein Interesse daran hat, die Vergleichbarkeit seines Angebotes nach Möglichkeit zu erschweren. Die Kommunikationsangebote sind längst undurchschaubar: Handy plus Telefon plus Internet plus Kabel in den unterschiedlichsten Paketen und Kombinationen – aber da gibt es noch wenige Ratgeber. Elektronische Rückkoppelungsmechanismen sind eine Art von Massen-Ratgeber neuer Art: wenn Käufer über ihre Erfahrungen mit Produkten oder Verkäufern berichten, ob bei Ebay oder bei Amazon. In absehbarer Zeit werden wir Ratgeber durch den Dschungel jener Versicherungsprogramme brauchen, den uns eine teilweise Privatisierung des Gesundheitssystems beschert. Oder gar erst die Unübersichtlichkeit der quasireligiösen Angebote.

Die vielen konsultativen und therapeutischen Verpflichtungen, die wir uns aufgeladen haben, werden nur noch unter einen

Hut zu bringen sein, wenn es einen technisch aufgerüsteten „Lebenscoach“ gibt, der uns an der Hand nimmt und durch das Leben führt. In dieser vervollkommenen Ratgeber-Gesellschaft ist der souveräne Konsument (Markttheorie) oder der autonome Mensch (Aufklärungstheorie) in den Zustand seiner vollendeten selbstgeschaffenen Unmündigkeit eingetreten.

Der Autor: *Manfred Prisching, geb. 1950 in Bruck/Mur, studierte Rechtswissenschaften und Volkswirtschaftslehre und habilitierte sich 1985 für Soziologie. Gastprofessuren an den Universitäten Salzburg, Innsbruck, Linz u. Havard. Manfred Prisching ist Professor für Soziologie an der Karl-Franzens-Universität Graz. Zahlreiche Preise und Publikationen, u.a.: Soziologie, Wien-Köln-Graz ³1995; Die McGesellschaft, Graz 1998; Good Bye New Orleans, Graz 2006; Die zweidimensionale Gesellschaft, Wiesbaden 2006.*

Georg Schmid

Spiritualität im Trend?

Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart

♦ Das Wort „Spiritualität“ und die damit vermutete oder gemeinte Sache erlebt seit den 1980er Jahren eine atemberaubende Konjunktur, und zwar sowohl innerkirchlich – als Offenheit für die unendliche Geschichte des konkreten Menschen mit Gott – als auch profan: als vagabundierende, weder institutionell noch dogmatisch festgelegte Religiosität. Georg Schmid kennt als Mitarbeiter der Evangelischen Informationsstelle „Kirchen – Sekten – Religionen“ den Markt der wechselnden Zeitmentalitäten und die Sehnsucht nach geistlichen Werten sowie nach persönlicher Erfahrung und bietet einen gleichermaßen einfühlsamen wie kritischen Durchblick an. Gleichzeitig bedeutet dieser Rundblick eine Anfrage an das Christentum: ob dessen Werte nicht doch vom dogmatisierenden Überbau der Lehre und vom institutionellen Übergewicht der Verwaltung verdeckt sind. (Redaktion)

Traditionsbewusste Religion

Religion, d.h. der Sinn des Menschen für das Übersinnliche, gehört zu jenen Elementen menschlicher Zivilisation, die sich im Allgemeinen durch denkbar große Konstanz auszeichnen. Das liegt vor allem darin, dass jede Generation geneigt ist, den Generationen vor ihr einen besseren Sinn fürs Übersinnliche zuzuschreiben als sich selbst. Die großen Begegnungen des Himmels mit der Erde, die Wunder der Gottesnähe, die Offenbarungen an die oder an den Propheten, das Erscheinen Gottes in menschlicher Gestalt, aber auch das Wissen um die geheimnisvollen Kräfte, welche die Natur durchwirken, das Gefühl für die Wesenheiten, die den Kosmos erfüllen, ja sogar die Erleuchtungen, die Erfahrungen einmaliger Durchsicht durchs Ganze der Wirklichkeit – all dies mutet jede religiöse Generation im Grunde genommen uneingeschränkter den vorangehenden Genera-

tionen oder gar der Urzeit menschlicher Zivilisation zu als sich selbst.

In jeder aktuellen Gegenwart gilt der Sinn für das Übersinnliche nicht unbedingt als verloren, aber doch als getrübt, gemessen an der Himmelsnähe der Vorfahren. Eine naheliegende Konsequenz dieser Einschätzung der eigenen religiösen Möglichkeiten ist der in allen Religionen und religiösen Gemeinschaften offenkundige Sinn nicht nur für Tradition, sondern fürs Nachahmen, Nachbeten und vor allem auch fürs Nach-Denken all dessen, was die Früheren erahnt, erschaut und vorgedacht hatten. Sogar religiöse Aufbrüche, die sich bewusst von der im Moment vorherrschenden Religiosität absetzen, wollen zumeist nicht ins wirklich Neue und Nie-Erahlte finden. Auch sie geben sich konservativ und traditionsbewusst. Nur fühlen sie sich der wahren, ursprünglichen Tradition verpflichtet, nicht der gegenwärtig vorherrschenden, auf Abwege geratenen angeblichen „Tradi-

tion“. So beruft sich die Reformationszeit gegenüber dem Katholizismus ihrer Zeit aufs biblische Christentum und der frühe Islam gegenüber den Vorhaltungen der Juden und Christen auf die unverdorbene Religion Abrahams. Analogen religiösen Denkmustern folgen zahllose indische Gurbewegungen und buddhistische Meister, die einerseits die Urwahrheit der Veden wieder ins rechte Licht rücken, andererseits wieder zur Erleuchtung des Buddha im uneingeschränkten Sinn zurückfinden, oder die sog. esoterischen Angebote, die postmoderne psychologische Einsichten verbinden mit altheidnischen Riten und Mythen. Kurz – Religion ist bis ins Mark hinein traditionsbewusst. Neue religiöse Aufbrüche variieren nur dieses Traditionsbewusstsein und weiten es aus ins gegenwärtig Vorstellbare, aber sie durchbrechen es kaum.

Intuitive Spiritualität

Spiritualität nennen wir im Folgenden Religion als ureigenes, persönliches Anliegen. Der spirituell wache Mensch begnügt sich nicht mit religiöser Tradition als selbstverständlich akzeptiertem Deutungsrahmen fürs eigene Erleben, mit mechanisch wiederholtem Ritual oder mit fraglos akzeptierter Priesterautorität. Der spirituell wache Mensch möchte selbst ins Geheimnis der Wirklichkeit finden, in dieses sog. „Übersinnliche“, das die Mythen und Geschichten der Vorfahren in bunten Farben vor Augen stellen. Er kann sich nicht damit zufrieden geben, dass die Vorfahren Gott oder Erleuchtung erlebten. Er muss selbst irgendwie zu Gott finden und selbst irgendwie Erleuchtung erfahren. Er muss dies, weil er Religion als seine eigene Bestimmung und Pflicht erahnt, als den tiefsten Sinn seines eigenen Daseins. Diese

Pflicht können andere mit ihm tragen und mit ihm wahrnehmen. Der spirituell wache Mensch ist nicht notwendig ein religiöser Einzelgänger. Aber er kann – jedenfalls in seinem ersten Impuls – nicht akzeptieren, dass andere die tiefste Bestimmung seines Seins für ihn und an seiner Stelle wahrnehmen. Kurz – der spirituell wache Mensch ist im Ansatz religiös in eigener Sache, aus eigenem innersten Antrieb. Spiritualität ist höchst persönlich motivierte Religion.

Auch wenn die Bereitschaft, von den Vorfahren im Glauben zu lernen, keinem spirituell wachen Menschen abgesprochen werden darf, so ist Spiritualität doch jener Teil der Religion, in dem jedes religiöse Traditionsbewusstsein an seine Grenze stößt. Der spirituell wache Mensch kann nie nur nach Vorgabe der Vorfahren, der Priester und der anderen Religionsexperten glauben. Er muss zu der religiösen Erfahrung finden, die ihn berührt und die ihm entspricht. Religion, zunächst einmal der kollektiv gepflegte und kollektiv verantwortete Sinn fürs Übersinnliche, wird in der Spiritualität zur höchst persönlichen „Herzensangelegenheit“. Weil aber kein persönliches religiöses Erleben sich auch nur in einer zweiten Person identisch wiederholt, verlässt die Religion mit ihrem breiten spirituellen Flügel den Raum konventionell tradiert Religiosität, durchbricht alle vorgestanzten religiösen Erfahrungsmuster und weitet sich aus zum Spiel mit allen nur denkbaren religiösen Traditionen, zur Reise zu hundert Meistern, und zum Abenteuer kirchlich in keiner Weise mehr kontrollierbarer individueller Gottesnähe.

Megatrend Spiritualität?

Die oft gehörte Meinung, Spiritualität liege im Trend, indes tradierte und kirchlich organisierte Religionsformen sich eher

auf dem Rückzug befänden, kann sich nicht nur auf die neueren Statistiken zur Religionszugehörigkeit der mitteleuropäischen Bevölkerung stützen. Spiritualität war schon immer auffallend und anstehend. Sie macht von sich reden, sie reißt andere mit. Sie unterscheidet sich von der religiösen Konvention wie das Verliebtsein von der angegrauten Ehe. Spiritualität ist nicht erst heute „in“. Sie war es schon, als in der Zeit des Buddha Wahrheitssucher in die Wälder aufbrachen, um bei Meistern des Yoga in die selbsterlebte Wahrheit zu finden, als am See Genesareth Fischer ihre Netze liegen ließen und sich dem Rabbi von Nazaret anschlossen, als christliche Asketen in der ägyptischen Wüste Zweisamkeit mit Gott übten, als die mittelalterliche Armutsbewegung Nachfolge Jesu anders und neu zu leben suchte, als die Freude am persönlich erlebten Heiland pietistische Zirkel ergriff, als in Kalifornien sich vor hundert Jahren die ersten Pfingstler vom Geist ergreifen ließen.

Spiritualität ist, verglichen mit der Konstanz der etablierten Religion, immer ein Trend, manchmal sogar eine ausgeprägte religiöse Welle. Das erklärt sich nicht nur aus dem persönlichen Erlebnis hunger spirituell wacher Menschen. Spiritualität ergreift wie Wellen die menschliche Zivilisation, auch weil die tradierte Religion immer den Sinn fürs Übersinnliche einerseits wachhält und andererseits nicht wirklich befriedigt. Konventionelle Religion ist zumal in der westlichen Welt immer ein großes, aber zuletzt nie wirklich eingelöstes Versprechen. Man verspricht in der Enge des Diesseits fühlbare und erlebbare Transzendenz und lässt dann diesen Himmel nur in vagen Symbolen und gutgemeinten Lehren errahnen. Man verspricht Gottesnähe und Erleuchtung und vermag im gewohnten Betrieb routinierter

Kirchlichkeit dieses Versprechen höchstens bruchstückhaft einzulösen. Da braucht es zumeist nur einen Auslöser, damit die immer lebendigen, aber nie eingelösten Versprechen der konventionellen Religion in eine leidenschaftliche spirituelle Bewegung münden – in einen abenteuerlichen Aufbruch in die traumhaft selbsterlebte Transzendenz.

Neu im spirituellen Aufbruch der Gegenwart ist also nicht der Aufbruch an sich, wohl aber erstens der Umstand, dass dieser Aufbruch hierzulande bis ins Mark hinein geprägt ist durch die individuelle Sinnsuche der westlichen Wohlstandsgesellschaft. Neu ist zweitens das Faktum, dass dieser Aufbruch sich nicht mehr nur durch christliche Impulse, sondern durch Inspiration aus der ganzen uns vermeintlich bekannten religiösen Welt beflügeln lässt. Und neu ist drittens auch die weitgehende Beziehungsarmut, aus welcher der spirituell suchende Mensch aufbricht und die er in seiner Spiritualität zu überwinden sucht. Diese drei Aspekte im spirituellen Aufbruch der Gegenwart verdienen im Folgenden unsere besondere Beachtung.

Individuelle Sinnsuche in der westlichen Wohlstandsgesellschaft

Die spirituell engagierten Menschen der westlichen Welt haben zum größten Teil den nackten Kampf ums Dasein nie gekannt. Nahrung steht in reichem Maß zu Verfügung. Für Wohnung und ärztliche Betreuung ist gesorgt. Fällt die Arbeit aus – nicht wenige beginnen ihren spirituellen Aufbruch in Zeiten der Arbeitslosigkeit –, so fällt der Stellenlose zuerst einmal wenigstens für kurze Zeit noch in die offenen Arme des Sozialstaates. Ist in Mangelgesellschaften das nackte Überleben oft schon konkret und handfest der eigentliche Sinn

des eigenen Bemühens, so dass zu tieferer Sinnsuche und Identitätsfindung gar kein Raum übrig bleibt, so erlaubt die westliche Wohlstandsgesellschaft schon dem jungen Menschen, einen Lebensplan skizzenhaft zu entwerfen, in den er seine Träume und Wünsche möglichst harmonisch einreicht. Dieser Lebensplan ändert sich mit zunehmendem Alter. Aber der helle Entwurf geht dem oft noch leicht düsteren Leben voraus wie die aufgehende Sonne dem Tag.

Früher oder später jedoch reibt sich der Entwurf an der erlebten Realität oder zerbricht in endlos frustrierenden oder plötzlich traumatischen Erfahrungen. Scheitert aber ein Lebensentwurf und verflüchtigen sich die bisherigen positiven Erwartungen, so ist die Zeit fürs große Umdenken angebrochen: „Was soll das Ganze? Woher und wohin führt mich mein Weg?“ Die eigene Arbeitsstelle ging verloren. Frühpensionierung zwingt zum Suchen nach anderen Perspektiven und Prioritäten. Nach dem Zerschlagen der bisherigen Familie muss man oder frau im Umbruch vieler Beziehungen sich neu in der Gesellschaft definieren. Eine Krankheit wirft den bisherigen Lebensplan auf den Schrotthaufen verlorener Träume.

Solange der eigene Lebensplan sich noch Schritt für Schritt zu erfüllen schien, war für viele „Westler“ die Frage nach dem Woher und Wohin und nach der wahren, eigenen Identität überhaupt kein Thema. Spiritualität war überflüssig. Aber die durchkreuzten Pläne, verbunden mit einer erzwungenen kürzeren oder längeren Gedankenpause, führen fast zwangsläufig in die Suche nach einer umfassender verstandenen Wirklichkeit und einer tieferen eigenen Identität. Gleichzeitig wird dem Westler bewusst, dass ihm kaum noch tradierte Antworten auf seine Fragen zur Verfügung stehen, auf die er sich in seiner

Sinn- und Identitätskrise einfach verlassen kann. Verglichen mit dem in der Mangelgesellschaft lebenden oder überlebenden und in der Religion seiner Gemeinschaft integrierten Zeitgenossen aus der südlichen Hemisphäre, durchlebt das Mitglied der westlichen Wohlstandsgesellschaft ein zweifaches Minus: Die Frage nach dem Sinn seines Daseins und nach seiner eigentlichen Identität drängt sich ihm im Scheitern seiner Lebensentwürfe mit ungeschmälerter Dringlichkeit auf. Gleichzeitig muss er erkennen, dass ihm die religiöse Gemeinschaft fehlt, die ihm überzeugende Antworten vor die Füße legt. Der Westler steht in persönlichen Umbruchsphasen weitgehend hilflos vor der bedrängenden Frage nach dem eigentlichen Sinn seines Daseins.

Der spirituelle Markt der Gegenwart

Wer nicht mehr weiter weiß, surft fürs Erste im Internet. Da erhält er Antwort auf alle nur denkbaren Fragen. Informationen für Menschen, die aus der kleinen, sinnarmen bisherigen Realität ausbrechen und in Kontakt mit einer umfassenderen, sinnreichen, von göttlichen Kräften durchwirkten spirituellen Wirklichkeit treten möchten, finden sich im Internet in unübersehbarer Fülle. Dieses reiche Angebot beruhigt fürs Erste den spirituell suchenden Zeitgenossen. Der Tisch ist überreich gedeckt. Niemand muss in der westlichen Gegenwart spirituell verhungern.

Beim näheren Zusehen zeigt sich die Kehrseite dieses reichen spirituellen Angebots aber auch mit irritierender Deutlichkeit: Welcher Einladung soll ich mich anvertrauen? Zwei Aspekte, in vielen Angeboten augenfällig präsent, irritieren den durchschnittlichen, immer noch realitätsnahen Sinnsucher: die phantastischen, re-

zeptartigen Versprechen, die sich mit dem Angebot verbinden, und die offenkundige Bindung vieler Angebote an den strahlenden oder geheimnisvoll lächelnden Anbieter, der sich beinahe als Wundertäter und „Kann-Alles“ darstellt.

Spiritualität, im Internet angeboten, auf spirituellen Messen präsentiert, im Buchhandel sich ausbreitend, in den Programmen der Tagungszentren geheimnisvoll präsent, löst bei den meisten, die sich das Angebot anschauen, nur höfliches Lächeln aus. Der Tisch ist zwar gedeckt. Aber die Speisen sind märchenhaft überzuckert. Der erste Eindruck bestätigt das Vorurteil, das viele westliche Zeitgenossen gegenüber der Religion ganz allgemein hegen: Spiritualität ist – vielleicht noch ausgeprägter als konventionelle Religion – eine Einladung zu einer Traumreise, ein Märchen für ewige Kinder. Diese Skepsis löst sich erst auf, wenn der spirituelle Hunger da oder dort zum Zugreifen zwingt. Sobald der Anbieter einen erst skeptischen Kunden in seine Beratungen, in seine Workshops oder gar in seine Schülergemeinschaft einbinden kann, erweisen sich die vermeintlichen Traumtänzer als Menschen mit Gefühl und Verstand, mit Humor und vor allem mit großer Herzlichkeit. Eingetaucht in die ebenso ernsthafte wie humorvolle Gemeinschaft erlebt der Sinnsucher das vorher begriffene Versprechen als zwar wunderbare, aber auch erlebbare Realität. In der Tat – die neugefundene Spiritualität beantwortet geheimnisvoll alle Lebensprobleme, indem sie diese zwar nicht löst, aber irgendwie auflöst oder doch zur Seite schiebt.

Das neue Licht aus östlichen, esoterischen, alternativ-christlichen, urheidnischen, indianischen oder neugnostischen Quellen verändert den Blick aufs bisherige Dasein grundlegend. Prioritäten verschieben sich radikal. Bisher dringlich anstehen-

de Fragen verflüchtigen sich in den weiten Raum spiritueller Belanglosigkeit und erlauben es dem neuen Schüler spiritueller Meister, sein neues Leben im Stil seiner neugewonnenen Freunde mit traumtänzerischer Leichtigkeit anzugehen.

Wie berechenbar ist der spirituelle Markt?

Der spirituell erwachte Mensch ist religiös nicht nur weitgehend ungebildet, sondern im Blick auf spirituelle Angebote schlicht ahnungslos. Wie und wo hätte er sich auch religiös bilden wollen oder können? Religion war bisher für ihn praktisch kein Thema. Wie wählt der bisher Ahnungslose nun seinen neuen spirituellen Pfad? Mir scheint, die Mode des Augenblicks oder der Zufall bestimmen die Auswahl. Macht gerade ein spiritueller Meister von sich reden, lädt eine Freundin in einen spirituellen Kreis ein, so bestimmt das im Moment Nächstliegende den weiteren Weg.

Dieser Weg kann aber grundsätzlich in hundert verschiedene Richtungen führen. Inspiration auf ihrem Weg ins umfassende Geheimnis holt sich – wie oben schon erwähnt – die Spiritualität der westlichen Wohlstandsgesellschaft durchaus nicht nur aus der christlichen Tradition. Einfach übernehmen, was die unmittelbaren Vorfahren uns überlieferten, und tradierte christliche Kirchenreligiosität in persön-

Weiterführende Literatur:

Samuel Leutwyler/Markus Nägeli (Hrsg.), *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005. Der Band bespricht die gegenwärtig aktuelle, eindrucksvoll vielfältige Spiritualität unter den verschiedensten Blickwinkeln.

liche Frömmigkeit verwandeln, wirkt für manche weder überzeugend noch besonders originell oder spirituell. Ein gutes Quantum eigene Wahl und eigene Perspektive gehört ins Bild des persönlichen Aufbruchs ins Transzendente und Umgreifende. Auch wo der spirituell suchende Mensch sich im Verlauf seiner spirituellen Entwicklung später als Schüler eines autoritären östlichen Meisters aller eigener Wahlmöglichkeiten und in seiner Doktringläubigkeit auch jeder Originalität begibt, in der Wahl seiner Vorbilder und Leitbilder will er fürs Erste wählen und auswählen können.

Im Vergleich zum christlich tradierten Leitbild oder Symbol ist der östliche, esoterische, indianische, neuheidnische, theosophische oder universalistische Impuls grundsätzlich auch viel beliebiger interpretierbar. Was wissen wir schon konkret über die Spiritualität der Kelten? Weil unser Wissen derart Stückwerk ist, kann die eigene Fantasie nach ihrem Belieben das Fragment ins Ganze fügen. Nichtchristliche Tradition ist in der Hand des westlichen Wahrheitssuchers modellierbar wie Wachs in warmen Händen. Zudem sind Impulse aus der nichtchristlichen, oft bewusst exotischen Welt nicht durch hundert negative Assoziationen belastet. Wer mit ihnen spielt, umgibt sich mit der Aura der Weltoffenheit. Wer hingegen ausschließlich mit christlichen Konzepten und Symbolen arbeitet und sich exklusiv in christlicher Sprache ausdrückt, gilt weitherum als engstirniger Banause. Kurz – es spricht in der westlichen Gegenwart vieles für die zahllosen spirituellen Anleihen aus der nichtchristlichen oder vorchristlichen religiösen Welt.

Gegen den spirituellen Markt der Gegenwart zeugt dagegen nicht nur der Umstand, dass er manche zum lebenslangen

Ausprobieren immer wieder neuer spiritueller Wege und damit auch zur geistigen Heimatlosigkeit und zum spirituellen Dilettantismus verführt – Spiritualität wäre nicht zuletzt auch lebenslange Übung –, gegen den spirituellen Markt spricht die unbefragt populäre, aber weitgehend irrige Vorstellung, spirituelle Konzepte ließen sich einfach aus ihrem kulturellen Kontext lösen und in die westliche Gegenwart übertragen. Natürlich kann man in der westlichen Gegenwart altägyptische, altgermanische Gottheiten rituell anrufen und lamaistische Rituale – etwa das Kalachakra – inszenieren. Oder man kann sich als moderner Westler einem spirituellen Meister aus östlicher Tradition als Schüler anschließen. Aber wer dies tut, handelt wahrscheinlich ahnungslos. Er weiß nicht, was er sich da als Medikament gegen seine Sinnleere verschreibt und will es zumeist auch gar nicht wissen. Er will nur eines: erlebbare Transzendenz, göttliche Weite und Kraft im eigenen Erleben.

Dass zum Beispiel der allwissende und immer unfehlbar richtig entscheidende östliche Meister in seiner Distanz zu jeder Selbstkritik in der westlichen Welt fast zwangsläufig in die Nähe zu totalitären Führern rückt, merkt der spirituell engagierte Westler oft erst, wenn er nach Jahren der blinden Abhängigkeit sich von seinem Meister wieder losgerissen hat. Ähnliches gilt von vorchristlichen Nationalgottheiten oder Stammesdivinitäten, welche die postmoderne Spiritualität sich in ihren Ritualen wieder vor Augen stellt. Der Gott der alten Völker ist zumeist ein völkischer Gott und anderen Völkern nicht selten abhold. Wen wundert, dass neuheidnische Spiritualität sich in der westlichen Gegenwart oft nahtlos mit Rassismus verbindet? Irgendwo bleibt die altgermanische Gottheit auch in ihrer neuen Renaissance sich selber treu.

Wer als kritischer Beobachter die westlichen Wahrheitssucher durch den weiten spirituellen Markt der Gegenwart flanieren und in dieses oder jenes Angebot sich vertiefen sieht, weiß, wie dringend der religiöse Markt heute nach religiösem Konsumentenschutz ruft, nach Menschen und Institutionen, die das Angebot im Blick auf seine Konsumentenfreundlichkeit prüfen. Solche Prüfung ist allerdings nicht nur im Blick auf die außerchristlichen Angebote dringlich. Auch im christlichen und kirchlichen Angebot finden sich Einladungen in ein neues Menschsein, die nur zu oft in peinlichen Moralismus gleiten und zuletzt in blinder Autoritätsgläubigkeit und mystizistischer Selbstentfremdung enden.

Spiritualität zwischen Realitätsverlust und Selbstfindung

Das Stichwort „Selbstentfremdung“ führt uns nun zum tragischsten Aspekt zeitgenössischer Spiritualität. An sich wird jeder spirituelle Aufbruch in der westlichen Gegenwart getragen von der Hoffnung nach neuem Menschsein. Menschen, die in ihrer Diesseitigkeit zu ersticken drohen, suchen leidenschaftlich nach offenen Fenstern, durch die der Atem der Ewigkeit ihnen entgegenweht. Wer reißt ihnen die Fenster in die Anderswelt auf? Die Beziehungsarmut, aus der heraus westliche Zeitgenossen in spirituelle Erfahrungen drängen, verbindet den spirituellen Aufbruch mit Gemeinschaftssuche, mit dem Hunger nach Freundschaft und Liebe. Die spirituelle Gruppe, in die der westliche Sinnsucher sich einbinden lässt, steht ihm schon nach den ersten Kontakten oft weit näher als die bisherigen Freunde und die eigene, womöglich sich gerade auflösende Familie. Diese Verbindung von Gemeinschaftshunger und Sinnsuche macht die westliche

Spiritualität nicht selten zum Abenteuer mit höchst ungewissem Ausgang. Zuviel steht auf dem Spiel und zuwenig findet sich, was unterwegs ins Abenteuer selbst erlebter Transzendenz den Menschen noch auf glitschigem Pfad aufhalten könnte. Wo sind die Freunde, die warnen, wenn die neue Gemeinschaft mit ihrem Mystizismus die alten Realitäten ausblendet? Die neue Gemeinschaft hat den alten Freundeskreis schon vollgültig ersetzt. Wo sind die Verwandten, die in der neuen Leidenschaft fürs Göttliche nicht Liebe zu Gott, sondern schwärmerisches Verliebtsein in den Meister oder die Meisterin erkennen? Die neue Gemeinschaft ist schon längst zur wahren Familie geworden. Die ehemals Verwandten wurden bedeutungslos.

Der Realitätsverlust, auf den ein nicht übersehbarer Teil der neuen Spiritualität hintreibt, wird gerade dort unvermeidlich, wo die Leitbilder der neuen Gemeinschaft aus der indischen Tradition des Advaita oder der buddhistischen der Anatta-Erfahrung oder der Lehre von der Leere, des Shunyata, entlehnt wurden. In der traditionellen gemeinschaftsintensiven Gesellschaft Indiens und Ostasiens mag die Kraft der Unpersönlichkeitsmystik grundsätzlich in eine völlig andere Richtung geführt haben. Im krisennahen Suchen nach neuer Identität in der westlichen Gegenwart sind alle Impulse, die auf eine Auflösung der nur fiktiven Person und Individualität in eine allumfassende Göttlichkeit oder Leere hinzielen und damit eine Auflösung der eigenen Identität als Erlösungsziel und Erleuchtungsmerkmal ansteuern, mehr als nur fragwürdig. Sie laden ein zur Auflösung der eigenen Identität im Gruppenkollektiv und im Meister-Ich und enden nicht selten in der totalitären Grunderfahrung: Er ist alles, ich bin nichts. Oder: Wir sind alles, ich bin nichts.

Die unbesehene Übertragung östlicher Unpersönlichkeitsmystik als Therapie für westliche Identitäts- und Sinnsuche ist angesichts ihrer Konsequenzen eigentlich nicht zu verantworten. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass diese Unpersönlichkeitsmystik in ihrem traditionellen östlichen Kontext Anderes ansteuert und meint, und dass sie heute mit dem Etikett tiefster östlicher Weisheit dem westlichen Wahrheitssucher angeboten wird. Das Etikett und die Herkunft sind das Eine, die Wirkung das Andere.

Eine dem westlichen Sinnsucher wirklich hilfreiche Spiritualität löst sein Ich nicht auf. Sie transzendiert die Enge sinnferner Diesseitigkeit und die Borniertheit des kleinen Ego und stellt den spirituell bewegten Menschen mitten hinein in die alles umgreifende, geheimnisvolle, bisher verkannte göttliche Wirklichkeit. In diesen neuen Rahmen gestellt, verliert das Bild der bisherigen Person sinnvollerweise aber nicht alle seine bekannten Konturen.

Im Gegenteil – der hilfreiche Rahmen lässt die einzelnen Farben des Bildes erst recht aufleuchten. Die hilfreiche Spiritualität löst die eigene Person nicht in einem Alles oder Nichts auf. Sie vertieft eine Person bis dorthin, wo sie erkennt, wie Gott sie gedacht hat und wo die wirklichen Chancen und Pflichten ihres eigenen Dasein liegen. Hilfreiche Spiritualität ist in der westlichen Welt immer der Aufbruch in eine neue, bessere Identität. Am Ende steht nicht die Auflösung des Ichs und die Un-Person, sondern die wahre, reife Persönlichkeit.

Der Autor: Prof. Dr. theol. Georg Schmid, geb. 1940, ist Mitarbeiter der Evangelischen Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen (www.relinfo.ch). Publikationen: *Die Mystik der Weltreligionen*, Stuttgart 2000; *Handbuch Kirchen – Sekten – Religionen*, Zürich 2003 (zusammen mit G. O. Schmid); *Die Sekte des Jesus von Nazaret, Aspekte einer neuen Betrachtung des Christentums*, Stuttgart 2006.

Johannes Marböck

Vom rechten Umgang mit Erfahrungen

Orientierungen aus der Weisheit Israels

◆ Das Alte Testament enthält mit den so genannten Weisheitsbüchern eine Reihe von Schriften, welche sich mit den Lebensfragen der Menschen beschäftigen. In oft erstaunlich knapp formulierten Sätzen bieten sie Einsichten und Ratschläge an, welche den Hörer oder Leser vor Torheit und Schaden bewahren und so zu einem glücklichen Leben verhelfen wollen. Heutigen Lesern stellt sich jedoch die Frage, ob diese alten Texte in unseren komplexen Lebenslagen noch richtungweisend sein können. Anhand von konkreten Beispielen zeigt der Autor, dass diese Texte auch heute mit Geist und Witz ein weises Wort zu den nie vergehenden Fragen des menschlichen Lebens, Liebens und Leidens sagen können. (Redaktion)

Zu einem Zeitpunkt, als die Suche nach Ratgebern und Rezepten für Lebenshilfe aller Art und das entsprechende Angebot noch keineswegs groß im Trend lagen, hat Gerhard von Rad in einer bis zur Stunde aktuellen Formulierung die Spruchweisheit Altisraels als „Orientierung im Dickicht des Alltags“ für Entscheidungen des täglichen Lebens bezeichnet.¹ Der 1971 verstorbene große Heidelberger Gelehrte wollte damals, ohne auf Marktlücken zu schießen, in diesem letzten Werk in seiner intuitiv-sensiblen Annäherung an die Texte das Anliegen der so genannten Weisheitsbücher des Alten Testamentes (Sprichwörter, Ijob, Kohelet, Jesus Sirach, Weisheit Salomos) nachzeichnen. Da eine

oberflächliche Lektüre einzelner Worte dieser Schriften bei manchen tatsächlich den Eindruck erwecken mag, dass hier etwas naive Garantien für den Erfolg einiger handfester Ratschläge angeboten werden,² wird in diesem Beitrag gefragt, ob sich die Hilfestellungen jener Weisen in die Modelle gegenwärtiger Billigbieter für „Wohlfühlen“ und raschen Erfolg einordnen lassen, beziehungsweise worum es ihnen tatsächlich geht. Dies geschieht in einem Blick auf Geschichte und Begriff von „Weisheit“ im Alten Orient und in Israel, auf Ziele und Methoden der Lehre jener Weisen, sowie durch die Skizzierung einiger Beispiele und Themen.³

¹ G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970, 41.

² Vgl. z.B. Spr 10,27: „Gottesfurcht bringt langes Leben, doch die Jahre der Frevler sind verkürzt“ oder Spr 11,28; 3,33.35.

³ An deutschsprachiger Literatur sei neben dem Basiswerk von G. von Rad (s. Anm.1) verwiesen auf O. Kaiser, *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (ThLZ.F 9), Leipzig 2003, sowie auf den Artikel von H. Irsigler, *Weisheit (I) AT: NBL III*, 1076–1083; J. Marböck, *Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zu Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, in: J.A. Loader/H.V. Kieweler (Hg.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. FS. G. Sauer, Frankfurt 1999,

1. Zu Herkunft und Begriff von „Weisheit“

Die Weisheitsliteratur des Alten Testaments schlägt wie kein anderer Teil der Bibel Brücken zum Denken der Kulturen ihrer altorientalischen Umwelt in Mesopotamien, Ägypten und Kanaan. Die Worte Agurs Spr 30,1–14 sowie die Worte der Mutter Lemuels von Massa an ihren königlichen Sohn Spr 31,1–9 verweisen ausdrücklich auf Herkunft aus dem Ausland (vgl. auch die Freunde Ijobs [Ijob 2,11] und Ijob selbst; vgl. auch Jer 49,7; Ob 8f.). Von der Sammlung Spr 22,17–24,22 wissen wir seit 1923 um ihre enge Beziehung zur ägyptischen Lehre des Amenemope. Was jedoch biblische Weisheitsschriften und altorientalische Weisheit bei aller Diskussion um die Bezeichnung *Weisheit* tatsächlich verbindet, scheint das uralte Suchen nach Ordnung für die Welt der Gegenstände und Erscheinungen (vgl. 1 Kön 5,13), vor allem Hilfestellung für das Gelingen des Lebens des Einzelnen in der Gemeinschaft.

So gibt bereits in der ältesten Sammlung von Spruchliteratur überhaupt, der „Lehre des Schuruppak“, die in mehreren keilschriftlichen Fassungen aus dem Zeitraum von 2500–1100 v. Chr. überliefert ist, ein Vater seinem Sohn Mahnungen fürs Leben mit. Er warnt ihn vor einem Verhalten, das ihm schadet und belehrt ihn über vergängliche und dauerhafte Werte, gibt aber auch schon Ratschläge zur rechten Partnerwahl für Männer und Frauen und

weiß zwischen Versprechen, Prahlerei und Wirklichkeit zu unterscheiden. Die Sprüche lassen ahnen, wie schon vor 4000 Jahren Menschen grundlegende Erfahrungen formuliert und dahinter nach Ordnungen gesucht haben: „Liebe lässt eine Familie bestehen, Hass zerstört eine Familie“ oder „Wer dabei ist, Häuser zu zerstören, den wird ein Haus dabei zerstören; wer dabei ist, Menschen aufzuseuchen, den wird ein Mensch aufscheuchen“, und „Das Schicksal ist wie ein feuchtes Ufer. Beim Menschen hat es den Fuß zum Ausgleiten gebracht.“⁴

Zu jüngeren Zeugen und Verwandten solch uralter Spruchweisheit, die im Zwischenstromland im so genannten „Tafelhaus“, d.h. in der mit Palast und Tempel verbundenen Schule, zur Übung in Sprache und Schrift sowie zur Bildung überliefert wurde, zählt aus dem Raum von Syrien (Ugarit) im 13. Jh. v. Chr. die zum Teil durchaus köstliche Lehre des Schube-awelim an den Sohn beim Aufbruch von zuhause.⁵ Auch die innerhalb einer Rahmenerzählung um den in Ungnade gefallenen und geretteten assyrischen Hofbeamten Achikar überlieferten Sprüche (Syrien/Südlibanon 8./7. Jh. v. Chr.) sind hier zu nennen.⁶ Die auf der Nilinsel Elephantine entdeckte aramäische Fassung (5. Jh. v. Chr.) hat z.B. im biblischen Buch Tobit ihre Spuren hinterlassen, in dem Tobit sich jenes Achikar als Neffen rühmt (Tob 1,21f.; 2,10; 11,19; 14,10).

121–136; J. van Oorschot, Weisheit in Israel und im frühen Judentum, VF 48 (2003), 59–89 sowie auf BiKi 59 (2004), H. 4: Weisheit und Sophia. – Einen Einblick in die aktuelle Diskussion bieten zwei Sammelbände: D.J.A. Clines u.a. (Hg.), Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ (atm 12), Münster 2003, sowie M. Oeming u.a. (Hg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (atm 8), Münster 2004.

⁴ Den Text siehe in: TUAT III/1, 54–64 (Zitate S. 60f. Nr. 179.188f.203f.207).

⁵ D. J. Wiseman, Israels literary neighbours in the 13th century B.C., JNSL 5 (1977), 77–91 (83–90).

⁶ Text in: TUAT III/2, 320–347.

Als klassisches Land der internationalen Weisheit gilt Ägypten; dort sind die so genannten „Lebenslehren“, die ein Hofbeamter als Lehrer (Vater) an seine Schüler übermittelt, charakteristisches Zeugnis der Ausbildung von der Zeit der Pyramiden bis in die hellenistische Epoche.⁷ So will z.B. die gewichtige Lehre des Wesirs Ptahotep (um 2300 v. Chr.) den ins Leben eintretenden jungen Menschen zur Kunst rechter Lebensführung anleiten, die darin besteht, sich in die göttliche Weltordnung (Ma'at) einzufügen. Fundamentale Bedeutung für die Verwirklichung der Weisheit ist dabei das Hören und die Weitergabe der Lehre als Einweisung in die kulturelle Tradition. Die meisten Themen biblischer Spruchliteratur (rechte Rede, Vorsicht im Umgang mit Menschen, Friedfertigkeit und Gewalt ...) sind dort bereits zu finden. Die schon erwähnte Lehre des Amenemope (13. Jh. v. Chr.), ein Höhepunkt ägyptischer Frömmigkeit und Theologie, stellt die Menschentypen des Hitzigen, d.h. des Unbeherrschten, und des Schweigenden, der sich zurückhalten kann, einander gegenüber. In der Empfehlung, sich in Gottes Arm zu setzen, d.h. in seiner Gnade zu bergen, offenbart sich ein persönliches Vertrauensverhältnis des Einzelnen zu seinem Gott. Für den Vergleich mit der Spruchweisheit des Alten Testaments interessante Texte der Spätzeit wären auch die Lehre des Anch-Scheschonki, eine Rahmenerzählung mit Sprüchen sowie die Lehre des Papyrus Insinger mit seiner Idee

des Gleichgewichtes und der Verbindung von Ethik und Frömmigkeit.

Auch wenn es für die Schreiber der Stadtkönige Palästinas im 14. Jh. v. Chr. Ausbildungsstätten gegeben hat, in denen Weisheitstexte eine Rolle spielten, ist wohl für das alte Israel frühestens im 8. Jh. v. Chr. mit „Schulen“ zu rechnen, die vom König für Archive und Verwaltung benötigt und gefördert wurden.⁸ Einzelne Gruppen von Schreibern reichen wohl weiter zurück und haben später auch den Zusammenbruch der Monarchie in Israel (722 v. Chr.) sowie die Zerstörung Jerusalems 587/586 und das Exil überlebt. Zur Zeit Esras geschah wahrscheinlich eine gewichtige Verschiebung auf priesterliche Schreiber. Von Schulen im Sinn fester Institutionen ist jedoch noch keine Rede. Selbst das Werk des schriftgelehrten Sirach am Beginn des 2. Jh. v. Chr. bezeugt noch die mündliche Weitergabe der Lehre durch Eltern und Lehrer sowie Bildung und Lernen durch das Hören (vgl. Sir 6,32–37).

Die Begegnung Israels mit den Kulturen und Religionen seiner Umwelt in der Weisheitsliteratur verweist nachdrücklich und früh auf ein Verständnis von Sprechen Gottes, von Offenbarung, das nicht blitzartig und steil vom Himmel fällt, sondern bei den alltäglichen Erfahrungen ansetzt, das heißt, Gottes Willen und Stimme auch aus der Wirklichkeit der Schöpfung vernimmt. So ist Weisheit in Israel „die Kunst der klugen Führung und Steuerung“ (Spr 1,5; 11,14) des Lebens, die Lebensqualität und

⁷ Eine dankenswerte Textauswahl bietet E. Brunner-Traut, *Lebensweisheit der Alten Ägypter* (Herder B. 1236), Freiburg 1985. – Zur geistesgeschichtlichen Einordnung vgl. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990; vgl. zuletzt B.U. Schipper, *Israels Weisheit im Kontext des Alten Orients*, BiKi 59 (2004), 188–194 (190–194).

⁸ Zur Frage von Schulen bzw. von Schule und Erziehung vgl. K. van der Toorn, *Cuneiform Documents from Syria-Palestine. Texts, Scribes and Scrolls*, ZDPV 116 (2000), 97–113; J. Crenshaw, *Education in Ancient Israel. Across the Deadening Silence*, New York 1998; M. Gilbert, *À l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël*, Greg 85 (2004), 20–42.

-glück angesichts möglicher Gefährdungen zu sichern sucht. Sie erfordert Einsicht in wesentliche Erfahrungszusammenhänge, Ordnungsfindung (vgl. Koh 1,13; 8,16f.) wie auch ein Sich-Einfügen in die erkannten Gesetzmäßigkeiten des Lebens und der natürlichen und sozialen Umwelt des Menschen.“⁹ Texte über die von Gott kommende Weisheit (z.B. Spr 8,22–31; Sir 1,1–10; 24; Weish 7,22–8,1; 9,9–19) setzen die Überzeugung von einer göttlichen Ordnung des Ganzen voraus. So rechtfertigen und autorisieren Texte wie Spr 8,22–31; 9,1–6 wohl bereits das in den folgenden Spruchsammlungen Spr 10ff. begegnende Erbe der Erfahrungsweisheit Israels als von der Weisheit seines Gottes inspiriert.¹⁰ – Ein Blick auf die Lehrmethoden der Weisen Israels und ihr Ziel mag vorerst etwas von ihrer Eigenständigkeit erahnen lassen.

2. Erziehung zum eigenen Urteil

Sprachliche Gestalt und Methode weisheitlicher Pädagogik wollen, weit entfernt von Ratschlägen zu billigen Problemlösungen und schnellem Erfolg, hinführen zu selbstständigem Denken und Urteilen, zur „Steuerungskunst“ des Lebens (Spr 1,5; 11,14; 24,6; Sir 37,17) in Gerechtigkeit,

rechter Entscheidung und Rechtschaffenheit, wie es die Einleitung zum Spruchbuch Spr 1,1–6 und die erste Lehrrede 1,8–19 bereits ankündigen.¹¹

Einer achtsamen Lektüre legt dies auch die dichterische Form der Unterweisung nahe, vor allem der so genannte Parallelismus der Spruchliteratur, der jeweils in zwei kurzen Zeilen Wirklichkeiten nebeneinander stellt, kontrastierend, ergänzend oder variierend und durch das Andeuten von Unterschieden und Zusammenhängen die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit und die Mehrdeutigkeit von Situationen bewusst machen und das eigene Urteil, die eigene Entscheidung anregen und provozieren möchte. So lassen z.B. bereits zwei scheinbar simple Zeilen wie Spr 10,1 „Ein weiser Sohn erfreut den Vater, ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter“ offenen Spielraum für Schlussfolgerungen, je nach Situation und Adressaten: Geht es um eine Aufforderung an die Eltern, ihre Erziehungspflicht wahrzunehmen, um einen Appell an das rechte Verhalten der Kinder oder, wie Spr 13,1; 17,21, um einen Hinweis auf die Grenzen der Pädagogik von Eltern?¹² Zu Spr 11,2 „Ist Übermut (*zadon*) gekommen, wird Schande (*qalon*) kommen“ mag man fragen, ob der im Reim anklingende Zusammenhang allgemein-

⁹ H. Irsigler, Weisheit I (AT): NBL III (s. Anm. 3), 1077.

¹⁰ M. Gilbert, Les cinq livres des Sages. Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse, Paris 2003, 50f. – Zur „Kanonisierung“ der Weisheitsschriften vgl. auch J.L. Crenshaw (s. Anm. 8), 221–237.

¹¹ R. Scoralick, Hinführung zu kritischem Denken. Die erste Lehrrede im Buch der Sprichwörter (Spr 1,8–19), in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS. E. Zenger (HBS 44), Freiburg 2004, 548–566.

¹² Vgl. Th. Krüger, Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an G. von Rad, in: D.J.A. Clines u.a. (Hg.), Weisheit in Israel (s. Anm. 3), 53–66 (56f.). – W. Groß, Satzteilfolge – Übersetzung – Auslegung. Beobachtungen zu deren Verhältnis am Beispiel von Spr 1,20–23 und 23,13–14, in: I. Fischer u.a. (Hg.), Auf den Spuren schriftgelehrter Weiser. FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 181–194, zeigt 187–194 anhand der Diskussion der Übersetzungen von Spr 23,13f. Probleme um die Deutung von Erziehungsmaßnahmen.

gültig, möglich oder nur wahrscheinlich ist (vgl. auch 15,1).

Führung zu rechter Orientierung und Deutung der eigenen Erfahrungen geschieht für Anfänger (Unerfahrene: Spr 1,7) und Fortgeschrittene (Weise) durch Vermittlung und Annahme der über Generationen hin gewachsenen, bewährten und vielfach im geschliffenen Spruch verdichteten Erfahrung. Darum ist wie im Alten Orient das Hören von Lehre, Mahnung, Gebot, Rat und Zurechtweisung entscheidend, um weise zu werden (Spr 1,5.8; 4,1.10; 12,15; 18,15; 22,17; 23,12), ebenso der Umgang mit Wort und Beispiel solcher Menschen, die selber gehört und gelernt haben (Spr 4,3–9; 1,20; 25,12; Sir 6,34–36; 8,8f.). Die Begegnung mit neuen Erfahrungen und Einsichten kann dabei bisheriges überliefertes Lebenswissen ausweiten und modifizieren, wie z.B. Spr 10,15f. mit ihren sehr unterschiedlichen Stellungnahmen zu Besitz und Armut zeigen: „Dem Reichen ist seine Habe eine feste Burg, dem Armen bringt seine Armut Verderben. Der Besitz des Gerechten führt zum Leben, das Einkommen des Frevlers zur Sünde.“ Auch Spr 18,11 hinterfragt die Feststellung von Spr 10,15a. Spr 26,4–5 mit ihren Ratschlägen, einem törichten Menschen je nach Situation zu antworten oder auch nicht, fordern ebenfalls das eigene Urteil, wie zu handeln ist. Vor allem die Bücher Ijob und Kohelet mit ihren Infragestellungen einfacher traditioneller Denkraster von berechenbaren Zusammenhängen zwischen Unglück, Leid und Sünde bzw. Gerechtigkeit und Glück sind Zeugnisse dafür, dass Weisheit stets auch Hören auf schwierige, widerständige Erfahrungen bedeutet und mit ihnen in ein Gespräch verwickeln möchte, das sich gegen voreilige, billige Lösungen sperrt.

Die biblischen Weisheitsbücher mit ihren Sammlungen von Sprüchen, Mah-

nungen, Lehren und Reflexionen laden demnach ein zu einem Prozess, zu einem Weg, der Mühe kostet. So ist etwa die erste Rede der Weisheit an Lernwillige in Spr 1,20–33 unerwartet fordernd gegenüber den vorausgehenden verlockenden Angeboten in 1,8–19, sich auf Kosten anderer Reichtum und Leben zu verschaffen. Auch Sir 4,17–19 will die Weisheit ihre Schüler auf einen Weg der Erprobung führen (vgl. auch Sir 2,1–18 als Teil der Eröffnung des Buches). Am eindrucksvollsten hat das Gedicht Sir 6,18–37 diesen anstrengenden Weg zur Weisheit dargestellt. Er umfasst dort die ganze Lebenszeit von der Jugend bis zum Grauerwerden (6,18) und bedeutet am Beginn tatsächlich Bereitschaft zu Bindung und Beugen des ganzen Menschen unter ein Joch (6,23–25), Dinge, die der Tor verweigert (6,19–22). Doch dieses Zugehen auf die Weisheit mit ganzem Herzen und mit aller Kraft wie auf Gott selber (vgl. Dtn 6,4) im stets neuen Fragen, Forschen und Suchen wandelt sich schließlich in Ruhe und Freude, die Fesseln und das Joch in Kostbarkeit (6,26.31). Der Prozess vollzieht sich im ständigen Hören, im intensiven Umgang mit weisen, erfahrenen Menschen (6,32–36). Der letzte und höchste Schritt heißt nach 6,37f: „Achte auf die Furcht vor dem Herrn, sinne allezeit über seine Gebote nach! Dann gibt er deinem Herzen Einsicht, er macht dich weise, wie du es begehrt.“ Wahre Weisheit als rechte Orientierung und Gestaltung des Lebens hat in Israel mit der Wirklichkeit und Lebensordnung seines Gottes zu tun und ist seine Gabe, sein Geschenk. Davon wird noch zu reden sein.

3. Weisheit konkret

Dieser längere, etwas mühevollen Anmarschweg wollte aufmerksam machen, dass Worte und Texte der Weisheit, um

recht verstanden zu werden und hilfreich zu sein, nicht willkürlich aus dem Zusammenhang gerissen oder nur flüchtig gelesen werden dürfen, sondern „entschleunigte“, geduldige Lektüre des Ganzen verlangen. Dazu nun einige Beispiele zur Illustration von Aktualität und Eigenart biblisch-weisheitlicher Orientierung inmitten der Ratgeberliteratur unserer Tage.¹³

Wohlbefinden und Gesundheit

Um mit einem sehr zeitgemäßem Anliegen zu beginnen: Im Run auf Wohlbefinden mit einem überbordenden und nicht selten kostspieligen Angebot an Wellness, Genuss und Lebensqualität rufen Israels Weise die Ambivalenz der Gaben der Schöpfung in Erinnerung und raten zur Unterscheidung im Widerstreit zwischen Begehren und tatsächlichem Bedürfnis: „Findest du Honig, iss nicht mehr als für dich hinreicht; sonst bekommst du ihn satt und speist ihn aus“ (Spr 25,16). Sir 31(34),19–20 empfiehlt darum angesichts der Konsequenzen zu üppiger Gastmähler von damals durchaus handfest: „Ist nicht für einen verständigen Menschen wenig genug? So wird ihm auf seinem Lager nicht übel ... Gesunder Schlaf folgt einem unbeschwerten Magen und man erhebt sich am Morgen in voller Kraft“ (vgl. auch Sir 30,8; 37,30). Vor allem der Genuss der Gaben von Wein und berauschendem Getränk verlangt Disziplin und Unterscheidung; er kann, je nach Maß oder Unmaß, „Lebenswasser“, aber auch Risiko sein (Sir 31,25–28). Er kann dazu führen, dass Könige und Verantwortliche ihre Pflicht vergessen (Spr 31,4f.), aber es kann auch einmal gelten: „Gebt berauschenden

Trank dem, der zusammenbricht, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind. Er möge trinken und seine Armut vergessen und nicht mehr an seine Mühsal denken“ (Spr 31,6f.). Die Stimmigkeit der Wechselwirkung und Ganzheit von Körper und Geist, Physis und Psyche als Grund des Wohlbefindens, heute teuer verkauft, war Israels Weisen durchaus bekannt: „Ein fröhliches Herz tut dem Leib wohl, ein zer Schlagener Geist lässt die Glieder verdorren“ (Spr 17,22; 15,13), und „Hingehaltene Hoffnung macht das Herz krank, ein Lebensbaum – Verlangen, das erfüllt wird“ (Spr 13,12).

Für eine unter dem Druck des hellenistischen Wirtschaftssystems heranwachsende neue Generation mit ihrer Hektik des Erwerbs hält Jesus Sirach eine bis heute heilsame Therapie bereit: „Frohsinn des Herzens ist Leben für den Menschen und Fröhlichkeit verlängert sein Leben. Überrede dich selbst und beruhige dein Herz und Ärger halte fern von dir. Denn viele hat die Sorge getötet und es liegt kein Nutzen im Ärger. Neid und Sorge verkürzen das Leben, und Kummer lässt vor der Zeit altern. Der Schlaf eines Fröhlichen wirkt wie Leckerbissen, und das Essen tut ihm gut. Schlaflosigkeit wegen Reichtums zehrt am Fleisch, die Sorge um den Lebensunterhalt lässt den Schlaf fliehen“ (Sir 30,22–31,1 bzw. 30,14–31,2). Zu den tiefsten Wurzeln von physischer und psychischer Gesundheit führt der spezifisch biblische Hinweis auf Grenzen, aber auch eine letzte Offenheit des Menschen in Spr 3,7f.: „Halte dich nicht selbst für weise; fürchte den Herrn und fliehe das Böse! Das ist heilsam für dein Fleisch und erfrischt deine Glieder.“

¹³ Einige Beispiele s. bereits bei J. Marböck, Erfahrungen mit dem Menschsein. Am Beispiel der Spruchliteratur des Alten Testamentes, ThPQ 145 (1997), 53–63.

Besitz und Erwerb – Wert und Verantwortung

Bereits im Prolog zum Spruchbuch Spr 1,3 spielt die ethische Dimension von Weisheit, das „Erlangen von Gerechtigkeitsinn, rechter Entscheidung und Recht“ eine wichtige Rolle. Aus ihrem Wissen um die soziale Eingebundenheit des Menschen appellieren deshalb die Weisen an ein entsprechendes solidarisches Verhalten, indem sie dessen Wirkung aufzeigen. So laden sie in vielschichtigen Aussagen zum Thema Besitz ein, in diesem Bereich klug und verantwortlich zu handeln. Nach einer Reihe von zum Teil recht humorvollen Worten verdanken sich Reichtum oder auch Armut menschlichem Fleiß bzw. der Faulheit (Spr 6,6–11; 16,16c.d). Spr 10,4f. weiß ebenfalls darum, stellt aber V. 22 auch relativierend fest, dass eigenes Tun und Machen nicht alles ist, und bringt so die theologische Dimension ins Spiel: „Die Segnung JHWHs, sie macht reich, Anstrengung fügt nichts hinzu.“¹⁴ Mit unterschiedlichen Wertungen von Reichtum und Armut lädt dasselbe Kapitel auch zu einer kritischen Einschätzung des Besitzes ein. So bringt Spr 10,15 die ökonomischen Vorzüge des Reichtums ins Spiel, 10,16 dagegen die ethische Perspektive: Der Lohn des Gerechten – zum Leben, der Ertrag des Frevlers – zur Verfehlung“ (vgl. Spr 10,2; 15,16). 18,11 wird das Zitat von 10,15 bereits ironisch als Einbildung eines Reichen kritisiert. Ein Reihe von Sprüchen zu diesem Thema gibt zu bedenken, dass wenig Besitz besser ist als ungerechter Reichtum oder äußeres Wohlergehen durch Terror

und in Unfrieden (Spr 15,16f.; 16,8; 28,6), so das Wort 17,1: „Besser ein trockenes Stück Brot und Ruhe als ein Haus voll Opfermahlzeiten mit Streit“ (vgl. Spr 15,17). Folge solcher Ambivalenz ist die Mahnung, sich nicht unvernünftig und allzu aufwendig um diese flüchtige Wirklichkeit zu mühen (Spr 23,4f.), vor allem die weise Bitte Spr 30,8b–9: „Gib mir weder Armut noch Reichtum, nähr mich mit dem Brot, das mir nötig ist, damit ich nicht, satt geworden, (dich) verleugne und sage: Wer ist JHWH?, und arm geworden zum Dieb werde und den Namen meines Gottes missbrauche.“

Rechter Umgang mit der vielschichtigen Wirklichkeit von Besitz und Reichtum bedeutet nach der Zielsetzung von Spr 1,3 Verantwortung. Darum die Warnungen vor Hartherzigkeit (vgl. Spr 18,23), die sich dem Schrei des Armen verschließt (Spr 21,13), vor allem aber der Verweis auf den Schöpfer, der hinter dem Armen steht: „Wer einen Geringen bedrückt, hat den Schöpfer geschmäht, aber es ehrt ihn, wer zum Armen gütig ist“ (Spr 14,31). In Spr 19,17 ist es der Gott Israels selber, der sich mit dem Armen identifiziert: „JHWH leiht, wer zu einem Armen gütig ist, und sein Tun wird er ihm vergelten“ (vgl. Mt 25,40). Die Weisen bieten keine Patentrezepte und Programme zur Lösung sozialer Probleme der Gesellschaft damals und heute. Mit ihrer Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten weisen sie jedoch auf die soziale Dimension eines Verhaltens, das langfristig Gemeinschaft aufbaut oder zerstört (vgl. Spr 11,11; 29,2; Weish 6,2) und das den langen Atem des Vertrau-

¹⁴ Th. Krüger, Komposition und Diskussion in Proverbia 10, in: ders., Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich 1997, 195–214 (201–204).

ens auf JHWHs „Vergelten“ braucht (Spr 20,22; 24,17–29; 25,12).¹⁵ Wie solche Gerechtigkeit auszusehen hat, wird jede Zeit neu auszubuchstabieren haben.

Solidarität und Freundschaft

Als weiteres Beispiel aus dem Bereich der alltäglichen sozialen Wirklichkeit des Menschen, die Israels Erzieher und Lehrerinnen beschäftigt hat, einige ihrer Beobachtungen zum Thema Freundschaft, das gerade in unserer Zeit sich auflösender tragender Gemeinschaftsstrukturen und einer fortschreitenden Individualisierung immer mehr Gewicht bekommt, ja z.T. überladen wird. Auch hier bieten die Worte der Weisen keine Rezepte zu schnellem Erfolg für Kontakte und Beziehungen, wohl aber wiederum Impulse zu eigener sorgfältiger Prüfung und Unterscheidung dessen, was Solidarität, Beziehung und Freundschaft auszeichnet und trägt.¹⁶ Das Spruchbuch weiß noch um den Wert nachbarschaftlicher Solidarität in einer überschaubaren, stabilen Gesellschaft (Spr 17,17), aber auch um die nüchterne Realität: „Reichtum fügt zahlreiche Nachbarn hinzu, der Arme aber wird von seinen Nachbarn verlassen“ (Spr 19,4.6f.; 14,20). Spr 17,9 „Wer einen Frevel zudeckt, sucht Freundschaft, wer eine Sache weiter trägt, trennt sich von seinem Freund“, deutet bereits das Anliegen von Diskretion sowie der Gefährdung persönlicher Freundschaft an.

Im Ijobbuch wird die Hoffnung auf Zuhören, Verständnis und Trost in sozialer, psychischer und glaubensmäßiger Isolation zu einem tragenden Thema (vgl.

Ijob 6,14–30; 19,21). Konkurrenzkampf, Bürokratie und Denunziation in der Gesellschaft der Ptolemäerzeit, aber auch die Hochschätzung von Freundschaft in der griechischen Welt waren wohl Anlass für mehrere größere Lehreinheiten über Freundschaft im Sirachbuch mit nicht wenigen bedenkenswerten Kriterien und Facetten. So kann man nach der ersten Perikope Sir 6,5–17 echte Freundschaft nur mit wenigen pflegen; darum ist sie auch kostbar (Sir 6,6.15). Sie ist kein Produkt vergnügter Stunden, sondern bedarf der Erprobung und Bewährung in Stunden der Not (6,7–12). Sie eröffnet einen Raum von Geborgenheit (6,14.16). Ihr tiefstes Fundament ist die Furcht des Herrn; d.h. aufmerksame, vertrauende Hingabe an das Gegenüber Gottes ermöglicht auch das Finden eines wahren Freundes und ein sensibles, tragendes respektvolles Miteinander und Füreinander (6,16f.).

Auch zu den im Anschluss daran nur kurz zu nennenden allzeit aktuellen Themen der Beziehung von Mann und Frau bietet die Spruchweisheit anstelle einer abgerundeten, balancierten Lehre und einfacher Verhaltensregeln eher bunte, pointierte Facetten, die zu eigenen Stellungnahmen provozieren: etwa die boshaften Sprüche über eine zänkische Frau aus dem Blickwinkel des Mannes (Spr 21,9.19; 25,24), aber auch die durchaus differenziert verteilten Rollen von Mann und Frau in den Texten über Verführung in Spr 1–9 (vgl. Spr 1,8–19.22–33; 2,12–15.16–19; Kap. 7) sowie das Schlusskapitel Spr 31 mit den Lehren einer Königinmutter für den Sohn 31,1–9 und für die Tochter in Ge-

¹⁵ Zur Deutung des so genannten „Tat-Ergehen-Zusammenhangs“ als generationenübergreifende Solidarität vgl. J. Assmann, Ma'at (s. Anm. 7), 58–91.

¹⁶ Vgl. den Sammelband F. V. Reiterer (Hg.), Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposions zu Ben Sira Salzburg 1995 (BZAW 244), Berlin–New York 1996.

stalt der erfolgreichen Frau und Lehrerin 31,10–31.¹⁷

Kommunikation im Wort und gelingendes Leben

Als ein letzter Bereich, der in allen Weisheitsschriften begegnet, sei die Sprache, das Wort genannt, das die Weisen an die Spitze aller lebensgestaltenden Faktoren gestellt haben; d.h. für die Weisheit Israels bedeutet gelingende Kommunikation im Wort weithin gelingendes, bewältigtes Leben. Gesprächstherapie, Anforderungen von Dialog- und Kommunikationsfähigkeit an Führungskräfte, Werbung und Propaganda unserer Tage bestätigen nicht wenige Erfahrungen und Urteile der Weisen Israels zum Thema. Aus der Vielfalt der bei ihnen begegnenden Aspekte zum Thema seien nur einige herausgegriffen, die zu bedenken sich noch immer lohnt.¹⁸

Das wäre z.B. in einer Zeit der Geschwätzigkeit und der Vernachlässigung der Sprache – auch in Liturgie und Verkündigung – das Wissen der Weisen um die Kostbarkeit des sorgsam geformten Wortes: „Goldene Früchte in silbernen Schalen – ein Wort, gewortet zur rechten Zeit“ (Spr 25,11; 25,12; Koh 12,9f.) sowie um Wertschätzung und Bedeutung der Sprache (vgl. Spr 10,11.20; 18,4; Koh 12,11).

Spr 1–9 leiten Unerfahrene wie Weise zur Unterscheidung sprachlicher Strategien an (Spr 1,4f.), die Sprache der Sünder mit ihren Täuschungen und Versprechungen eines angenehmen, erfolgreichen Weges zu durchschauen und aufzudecken, der für andere Lebensminderung und Gewalt bedeutet und am Ende auch das eigene Leben zerstört. Auch Spr 2 entlarvt solche Verdrehungen durch das Wort von Männern (2,12–15) und von Frauen (2,16–19). Im Kontrast dazu ist die Einladung der Weisheit in ihrer ersten Rede 1,20–33 prophetisch hart und fordernd (vgl. auch Sir 6,18ff.). Am Ende stehen in Spr 9,1–6 und 9,13–18 die zwei Einladungen von Frau Weisheit und Frau Torheit mit der Herausforderung zum kritischen Urteil, welche der beiden zu Leben und Glück oder zu Unterwelt und Tod führt.¹⁹ Im Folgenden einige Beispiele, die aufmerksam machen, wie Sprache Kommunikation und Leben gelingen lässt, aber auch zerstören kann.

Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Einstellung der Sprechenden wie Zuverlässigkeit oder die Absicht, den Partner zu stützen, statt ihm durch Lüge, Täuschung und Verleumdung zu schaden: „Wer Zuverlässiges vorbringt, teilt mit, was der Ordnung entspricht, ein Lügenzeuge aber Trug“ (Spr 12,17; vgl. auch 12,19; 13,17; 14,5.25). „Eine Honigwabe sind Worte der Freundlichkeit, süß für die Seele, heilsam

¹⁷ Zu Spr 31,10ff. vgl. I. Fischer, Gotteslehrerin. Ein Streifzug durch Spr 31,10–31 auf den Pfaden unterschiedlicher Methodik, BZ 49 (2005), 237–253; dies., Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006. – Vgl. ferner A. Strotmann, Frau Weisheit, der Gott Israels und die Frauen. Eine kleine Forschungsgeschichte zur personifizierten göttlichen Weisheit in der feministischen Exegese, BiKi 59 (2004), 203–208. Zu den diskutierten Aussagen des Sirachbuches arbeitet Ursula Rapp an einem Forschungsprojekt.

¹⁸ Zum Thema vgl. M. Häusl, Zuraten, zurechtweisen und sich zurückhalten. Sprüche zur Sprache aus der älteren Weisheit (Spr 10–22 und 25–29), BZ 49 (2005), 26–45 mit weiterer Literatur.

¹⁹ Vgl. den bereits genannten, für das Verständnis des Spruchbuches sehr hilfreichen Aufsatz von R. Scoralick, Hinführung zu kritischem Denken (s. Anm. 11) sowie ein Resümee: Worte von Weisen begreifen. Beobachtungen zum Buch der Sprichwörter, BiKi 59 (2004), 216–221.

für den Leib“ (Spr 16,24). Spr 26,18–26 rufen durch die anschauliche Darstellung der zerstörerischen Wirkungen von Verleumdung und Verstellung wie Spr 1–9 zur lebenswichtigen Unterscheidung von innen und außen: „Die Worte des Verleumders sind wie Leckerbissen, sie gleiten hinab in die Kammern des Leibes. Silberglasur über Tongeschirr gezogen – brennende Lippen und ein böses Herz“ (Spr 26,22f.). Nicht allseits geschätzt in einer Zeit des „Outens“ von persönlichen Erfahrungen und Gefühlen wird wahrscheinlich das weisheitliche Ideal der Zurückhaltung, der maßvollen Äußerung und der Beherrschung von Emotionen sein, vor allem von Unmut, Zorn und Hass, die zum Streit führen: „Ein Mensch des Zornes erregt Streit, ein Langmütiger beruhigt den Rechtsstreit“ (Spr 15,18; vgl. 10,12), und „Eine sanfte Antwort besänftigt den Zorn, ein Wort der Kränkung aber lässt den Zorn aufsteigen“ (Spr 15,1). Spr 10,19; 12,18; 29,20 warnen auch vor dem Schaden unbeherrschter Vielrederei.

Ein folgenschwerer Aspekt sprachlicher Kommunikation, an dem sich Weisheit und Torheit, gelingendes und misslingendes Zusammenleben entscheiden, ist schließlich die Annahme oder hartnäckige Ablehnung von Rat und Zurechtweisung, nicht nur im Bereich der Erziehung: „Wer Mahnung zur Zucht liebt, liebt Erkenntnis, wer Zurechtweisung hasst, ist töricht“ (Spr 12,1; vgl. 10,17; 25,12), und „Der Weg des Toren ist richtig in seinen Augen, doch wer auf Rat hört, ist weise“ (Spr 12,15), und „Wer bei Tadel halsstarrig bleibt, wird plötzlich zerschmettert und es gibt keine Heilung“ (Spr 29,1). Aufmerksam-kritisches Hören und sorgsam verantwort-

licher Gebrauch der Sprache, weil „Tod und Leben in der Macht der Zunge“ liegen (Spr 18,21; vgl. 10,11), für den Sprecher wie für die Gemeinschaft, hat von den Zeiten des Spruchbuches, der Dialoge Ijobs mit seinen Freunden und den Lehren Sirachs (vgl. Sir 5,9–14; 18,15–19; 19,6–17; 20,1–9.13–26; 21,15–17.25–28; 22,27–23,1.7–15) bis zur Stunde an Bedeutung wohl nur gewonnen.

4. Maßstäbe für Urteil und Entscheidung

Die Aussagen biblischer Spruchweisheit mit ihren vielen nicht selten spannungsreichen Aspekten von Erfahrung, hinter denen bemerkenswerterweise die Mahnungen an Umfang zurücktreten, stellen Hörer und Leserinnen immer wieder vor die Frage nach Kriterien und Maßstäben der Entscheidung, was das Gelingen des Lebens wirklich fördert.

Wertordnung der Weisheit

Solch notwendiger Orientierung dient eine Rangordnung von Werten²⁰ z.B. durch die Zuordnung und Verbindung von Weisheit, Furcht des Herrn, Gerechtigkeit, Weisheit, Fleiß, Ehre, Reichtum, vor allem aber durch Über- und Unterordnungen: so sind Gerechtigkeit, Ehre, JHWH-Furcht und Liebe wertvoller als Reichtum.²¹ JHWH-Furcht, Gerechtigkeit und Weisheit stellen in einer solchen Rangordnung die höchsten Werte dar (vgl. Spr 1,2–7; Sir 1,11–20). Diese sorgsame Unterscheidung und Gewichtung verschiedener Werte erfährt nochmals eine kritische Brechung in den so genannten „JHWH-Sprüchen“ (vgl.

²⁰ Vgl. *Th. Krüger*, Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch (s. Anm. 12), 62–64.

²¹ Vgl. die Sprüche mit „besser als“: Spr 16,6; 17,1; 25,24; 27,5.

Spr 16,1–2.9; 19,14.21; 20,24; 21,30f.) und den Sprüchen Agurs Spr 30,1–4.15–33 mit ihrer dann von Kohelet unerbittlich ausgefalteten Botschaft, dass Leben letztlich nicht durch Regeln zu sichern und Erfolg nicht zu garantieren ist, weil menschliche Weisheit gegenüber JHWH und seinem Walten versagt (Spr 21,30f.) und nur dieser den rechten Weg eines Menschen beurteilen kann.²²

Gottesfurcht – Furcht des Herrn

Diese Erfahrungen einer letzten Unverfügbarkeit des Gelingens haben für die Weisen Israels zu tun mit der Furcht JHWHs, die allerdings nicht nur an den Grenzen menschlichen Könnens angesiedelt ist, sondern als „Anfang“ (Summe?) des Erkennens bzw. der Weisheit (Spr 1,7; 9,10) aller Weisheit vorgeordnet ist. Nach dieser „Erkenntnistheorie Israels“ ist es der Glaube, der dem Erkennen Israels auch „im Bereich der vielfältigen menschlichen Betätigungen den rechten Ort anweist.“²³

Gottesfurcht als Offenheit für Gott und Aufmerksamkeit für seinen Willen bewahrt das Denken und Handeln vor einem falschen Ansatz und erleichtert die schwierige Unterscheidung von Recht und Unrecht. Die Position der Gottesfurcht zu Beginn des Spruchbuches (Spr 1,7; 3,7f.; 8,13; 9,10), in der Mitte (14,27; 15,33) und im Bild der erfolgreichen Frau am Ende (31,10–31) bringt ihren prägenden Charakter für das konkrete Handeln deutlich zum Ausdruck. Vor allem im Sirachbuch ist sie Wurzel und Inbegriff der Weisheit (Sir 1,11–20; 10,19–24; 34,14–20; 40,18–27) und höchster Wert, die Seele seiner Menschenbildung. D.h. wahrhaft fördernder Umgang mit den Dingen der Schöpfung

und den Bereichen des Menschen bedarf des ehrfürchtigen, lebendigen Wissens um den Schöpfer und Herrn des Ganzen, das allein selbstherrlich-zerstörerischem Verfügen in Denken, Sprache und Praxis zu wehren vermag.

Wozu Weisheit rät und gut ist

Die skizzierten Linien wollten deutlich machen, dass die alttestamentliche Weisheit, vor allem die Spruchliteratur, keine einfachen Rezepte mit Erfolgsgarantie für alle Situationen bietet. Der Weg der Steuerungskunst zum Gelingen des Lebens (Spr 1,5; 11,14; 24,6; Sir 37,17), der darin gewiesen wird, ist nicht billig, sondern anstrengend (vgl. Sir 6,18–25; Spr 1,20–33). Er bedeutet Einübung in grundlegende Haltungen: in die Bereitschaft zum Fragen und Suchen (Sir 6,27), vor allem zum sorgsam Hören auf die in der Überlieferung in Wort und Schrift gespeicherten Erfahrungen mit einer vielschichtigen Wirklichkeit, ihre Anreicherung und Ausweitung durch Konfrontation mit der eigenen Situation. Die Weisen Israels treffen ihre Ent-

Weiterführende Literatur:

Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970 (nach wie vor als Einführung unübertroffen);

Otto Kaiser, Anweisungen zum gelingen, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher (ThLZ.F 9), Leipzig 2003;

Johannes Marböck, Weisheit und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (ÖBS 29), Frankfurt a. M. 2006.

²³ G. von Rad, Weisheit in Israel, 95 (vgl. 95–102: Erkenntnis und Gottesfurcht).

scheidungen im Wissen um ihre Grenzen, in Gottesfurcht, in Aufmerksamkeit für Gottes Willen, aber auch in einem Grundvertrauen auf eine größere, gute Ordnung ihres Gottes (vgl. Spr 3,19; 8,22–31) und sein Entgegenkommen (vgl. Spr 8,30f.; Sir 1,9f.; 14,20–15,6; 24,8–12.19–22). Darum ist Weisheit nicht nur erwerbbares menschliches Wissen und Können, „Leistung“, sondern zugleich Gabe, Geschenk. So bittet Salomo Gott um das hörende Herz und die Unterscheidungsgabe von Gut und Böse für seine Aufgabe (1 Kön 3,6–9; vgl. Weish 7,7.15; 8,21–9,19), und dieser schenkt ihm in reichem Maß Weisheit, Einsicht und Weite des Herzens (1 Kön 5,9).

In unserer immer komplexer und unübersichtlicher werdenden Welt mit ihren vielen hoch spezialisierten Bereichen der Gesellschaft und des Lebens des Einzelnen vermitteln die Weisheitsbücher der Bibel gerade heute notwendige Haltungen als Voraussetzung für kritisches Urteil und tragfähige Entscheidungen. Sie enthalten

in ihren Aussagen zu nahezu allen Lebensbereichen zugleich einen hilfreichen Schatz an Basiserfahrungen, die wir in der Begrenztheit unserer Zeit und unserer Kräfte nicht ständig von Grund auf neu machen können. Viele situationsbedingte konkrete Einzelaussagen können gewiss nicht als allgemeingültige, unmittelbare Handlungsanweisungen dienen. Wohl aber bleiben sie Herausforderung zum Gespräch mit unseren eigenen Erfahrungen, ein Prozess, der nie zu Ende ist, denn: „Hört ein Verständiger das Wort eines Weisen, so lobt er es und fügt andere hinzu“ (Sir 21,15).

Der Autor: *Dr. Johannes Marböck, geb. 1935, ist emeritierter Professor für atl. Bibelwissenschaft der Universität Graz und war viele Jahre Redakteur der ThPQ. Sein besonderer Forschungsschwerpunkt ist die Weisheitsliteratur des Alten Testaments, ein großer Kommentar zum Buch Jesus Sirach befindet sich zur Zeit in Vorbereitung.*

Michael Rosenberger

Selbstständig machen, nicht abhängig

Die Moral der Beratung auf dem Prüfstand

◆ Beratung ist so alt wie die Menschheit. Einer Veränderung unterworfen sind freilich deren Institutionalisierungsformen sowie die damit verbundenen Ansprüche und Erwartungen. Der heute boomende Markt an diesbezüglichen Angeboten macht die Frage nach einem zeitgemäßen Beratungsethos dringend. Der Autor, Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, fragt – ausgehend von den Kompetenzen, die Ratsuchende entfalten können sollen – nach angemessenen Strukturen und Kriterien für Beratung sowie nach den persönlichen Voraussetzungen beratender Personen. Wenngleich der Fokus dabei auf dem kirchlichen Kontext liegt, beanspruchen die Ausführungen Geltung für die gesamte Beratungsszene. (Redaktion)

Von fernöstlichen Gurus bis zu Menschen, welche die Erdstrahlen messen, von PsychologInnen bis zu SupervisorInnen, von kommerziellen Beratungsunternehmen bis zu gemeinnützigen Beratungsstellen, von der klassischen Beichte bis zur geistlichen Begleitung reichen jene Angebote, die unter den Sammelbegriff „Beratung“ fallen. Ob in familiären Problemen bezüglich Ehe, Erziehung, Sexualität oder Schwangerschaft, in beruflichen Schwierigkeiten wie Berufswahl, Bewerbung, Karriereplanung oder Mobbing, ob in psychischen, rechtlichen, finanziellen oder gesundheitlichen Notlagen oder für Fragen bezüglich Freizeit, Hobby, Reisen, Hausbau oder Computer – es gibt kein Problem dieser Welt, für das nicht auch eine Beratung existiert.

Wie aber sind solche Beratungsangebote zu bewerten? Wonach bemisst sich ihre fachliche und ethische Qualität, und wie kann diese gesichert oder entwickelt werden? Bei der Beantwortung dieser Fra-

gen begrenze ich mich im Folgenden auf jene Beratungsinhalte, die im Regelfall eine besondere existenzielle Betroffenheit der Beratenen mit sich bringen. Unter Beratung verstehe ich dabei die fachkundige Hilfestellung zur eigenständigen Lösung schwieriger Probleme und Entscheidungen im persönlichen Einzelgespräch. Alle anderen Beratungsformen wie Seminare, Literatur, Selbsthilfegruppen usw. nehme ich hier aus, auch wenn sich Manches vom hier Gesagten leicht auf solche Angebote übertragen ließe.

Sich in schwierigen Entscheidungen bei anderen Rat und Hilfe zu holen, ist ein Grundbedürfnis des Menschen. Der Mensch möchte nicht alles allein verantworten und tragen müssen. Die Last wirklich einsamer Entscheidungen ist ihm im Normalfall zu schwer. Zugleich weiß er um die Möglichkeit, sich die Hilfestellung anderer schenken zu lassen und deren Erfahrung dankbar anzunehmen. Er kennt die befreiende Wirkung, welche die distan-

zierte Sicht eines unbeteiligten Dritten für ein konkretes Problem bedeuten kann.

Insofern wundert es nicht, dass die Praxis des Beratens, und zwar des institutionalisierten (!) Beratens, so alt ist wie die Menschheit. So gibt es im antiken Griechenland z.B. die Orakel, die neben Weissagungen über die Zukunft auch praktischen Rat in schwierigen Entscheidungen geben. Im Alten Testament werden zwar Weissagung und Zauberei eindeutig abgelehnt (vgl. Lev 19,26.31; Dtn 18,9–12), die qualifizierte Beratung durch erfahrene Menschen aber als hilfreich empfohlen, damit das Volk Israel einen guten Weg gehen kann: Mose lässt sich von seinem Schwiegervater Jitro vorbildhaft die erste Politikberatung in der Geschichte Israels geben (vgl. Ex 18). König Rehabeam, der die Ratschläge der erfahrenen Alten verwirft, bewirkt damit die Spaltung Israels und den Verlust der eigenen Herrschaft über das Nordreich (vgl. 1 Kön 12; 2 Chr 10).

Auch die Kirche hat „von Beginn an“ Menschen beraten. Seit dem 3. Jh. ziehen sich asketisch lebende Menschen als EinsiedlerInnen in die Wüste zurück. Weil die Beratung offensichtlich zu ihren wesentlichsten Aufgaben gehört, werden sie schon bald als (Wüsten-) „Väter“ und „Mütter“ bezeichnet. Selbst Politiker und Mächtige suchen – teils brieflich – ihren Rat, wie es z.B. für den Mönchsvater Antonios hinreichend dokumentiert ist. Im Gefolge entsteht die erste christliche Beratungsliteratur, allen voran die *Apophthegmata Patrum* aus dem 5. Jh. als gesammelte Dokumentation der Ratschläge der Wüstenväter.

Beratung wird also als immanenter Bestandteil kirchlicher Verkündigung und Diakonie verstanden und als ein wesentlicher Dienst aufgefasst, den Menschen einander schenken können. Die kirchlich anerkannte und geförderte Beratungspraxis führt jedoch zwangsläufig immer ein

gewisses Eigenleben im Gegenüber zu den gemeinschaftlichen Glaubensvollzügen in Liturgie und Brauchtum. Selbst die Beichtberatung ist dort, wo es sie gibt, von Anfang an im Schutzraum des Zweiergesprächs angesiedelt – im Unterschied zum zunächst öffentlichen Charakter des Bußverfahrens und der Lossprechung. Damit ist sie, weil öffentlicher Kontrolle entzogen, besonders anfällig für Missbrauch, Dilettantismus und im Extrem sogar für Scharlatanerie. Sie bedarf in besonderer Weise eines eigenen Ethos, das sich normethisch in teils strengen und mit hohen Strafen bewehrten Verboten und tugendethisch in Grundhaltungen der Beratenden manifestieren muss. Kirchenrechtliche Normen sowie pastorale Anweisungen für die Beichte geben davon Zeugnis, dass die Kirche diesen Regelungsbedarf grundsätzlich immer gesehen hat.

Was hier von dezidiert kirchlicher Beratung gesagt wurde, gilt selbstverständlich für jede Beratung. Wenn also im Folgenden die Frage nach einem zeitgemäßen Beratungsethos gestellt wird, dann geschieht dies zwar punktuell mit spezifischem Blick auf die Kirche, soll aber generell die gesamte Beratungsszene in den Blick nehmen. In einem ersten Schritt soll dabei geklärt werden, in welche Richtung sich *Beratungssuchende* entwickeln können sollen, welche normative Leitvorstellung wir mithin von ihnen haben. Erst dann kann gefragt werden, welche *Strukturen* der Qualität *einer* Beratung dienen und welche persönlichen Voraussetzungen *beratende Personen* mitbringen bzw. entwickeln sollten.

1. Voraussetzungen auf Seiten des Ratsuchenden

Was ist das Leitbild für eine zu beratende Person? Welche Fähigkeiten, welche Kompetenzen soll sie durch die Beratung

gewinnen bzw. entfalten können? Im Grunde steckt die Antwort auf diese Frage schon im Begriff der Beratung, der so alt noch gar nicht ist. Das Selbstverständnis der „Fachleute“ als „BeraterInnen“ impliziert nämlich im Umkehrschluss, dass die Beratenen am Ende eine eigenständige Entscheidung zur Lösung ihrer Probleme fällen können. Nicht die BeraterInnen treffen stellvertretend für die KlientInnen die Entscheidung, sondern diese selbst werden durch die Beratung in die Lage versetzt, autonom zu handeln und eigenständiger zu leben.

Das ist ein Paradigmenwechsel gegenüber dem klassischen Bild von Beratung. Wie im Arzt-Patienten-Verhältnis wurde auch in Beratungssituationen lange von einer paternalistischen Beziehung ausgegangen: Der Beratende sagt dem Ratsuchenden klipp und klar, was er zu tun und was er zu lassen hat. Es ist natürlich bequemer, wenn der Fachmann oder die Fachfrau die Verantwortung für das Handeln der KlientInnen übernimmt. Nicht die Ratsuchenden nehmen ihr Leben in die Hand, sie überlassen sich vielmehr ganz der „Fürsorge“ ihrer RatgeberInnen. Im Zweifelsfall können sie sogar die Schuld abwälzen und ihre eigenen Hände in Unschuld waschen.

Heute jedoch gilt es als ausgewiesenes Leitbild professioneller Beratung, dass die KlientInnen zur Eigenständigkeit geführt, in ihrer Eigenverantwortung und ihrem selbst überlegten Handeln gefördert werden sollen¹. Die Kunst der Beratung ist es folglich, ihnen jene Hinweise und Fragestellungen an die Hand zu geben, die eine qualifizierte Entscheidung ermöglichen. Autonomie erfordert Information und Reflexion. Nur eine aufgeklärte Entscheidung kann mit hoher Wahrscheinlichkeit zum gewünschten Ergebnis führen. Wie im

sog. „informed consent“ der Medizin muss deshalb in jeder Beratung die verständliche Vermittlung von wichtigen Gesichtspunkten der anstehenden Problematik höchste Priorität haben.

Das heißt aber auch: KlientInnen sollen nicht von ihrem Berater abhängig werden – weder psychisch noch in anderer Form. Beratende dürfen nicht in die Rolle des Gurus schlüpfen, der absolute Unterwürfigkeit fordert und keinen Widerspruch zulässt. Vielmehr sollen sie die nüchterne Distanz ihrer KlientInnen zu den gegebenen Ratschlägen fördern. Ratsuchende werden diese von sich aus gründlich bedenken und nicht leichtfertig verwerfen. Denn sie bringen ja ein grundsätzliches Vertrauen zur beratenden Person mit.

2. Qualitätsmanagement der Beratungsstruktur

Wenn das Leitbild der zu beratenden Person eine autonome, eigenständige, gegenüber sich selbst wie dem/der Beratenden kritisch entscheidende Persönlichkeit ist, dann stellt sich in einem zweiten Schritt die Frage, welche (formalen) Beratungsstrukturen dem förderlich sind. Diese Strukturen formen je eigene Beratungssysteme, etwa das System seelsorglicher oder jenes psychologischer Beratung. Welches „Gerüst“ brauchen solche Systeme, wenn sie ihre Qualität sichern und entwickeln wollen? Im Grunde haben sich im Rahmen professioneller, wissenschaftlich fundierter Beratung vor allem vier Kriterien herausgebildet:

- *Rationalität*: Beratung basiert auf nachvollziehbaren Erkenntnissen über

¹ Wie es übrigens auch schon viele Wüstenväter anstrebten: Vgl. *Anselm Grün*, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern, Münsterschwarzach 1991, 45–48.

Ursachen, Zusammenhänge und Lösungsmöglichkeiten der für die Problemstellung relevanten Faktoren. Intuitionen können bestenfalls dort und solange eine Entscheidungen begründende Rolle spielen, wie solche Erkenntnisse nachweislich fehlen. Sie werden aber nach rationaler Erklärung drängen und das Mühen darum verlangen.

- *Transparenz:* Seriöse Beratung basiert nicht auf einem mysteriösen Geheimwissen, das nur in geschlossenen Zirkeln weitergegeben wird, sondern ruht auf Erkenntnissen, die mindestens innerhalb der jeweiligen Berufsgruppe offen und transparent dargestellt und diskutiert werden. Publizität ist ein unerlässliches Kennzeichen ernsthafter Beratungsmethoden.
- *Diskursivität:* Wie in der Wissenschaft kann auch im Rahmen von Beratung Qualität nur über ständigen, kontroversen Diskurs gesichert werden. Dieser Diskurs sichert die Aufdeckung von irrigen Annahmen und die stetige Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung des „state of the art“. Wo BeraterInnen ihre Ansätze einem solchen Diskurs entziehen, liegt der Verdacht nahe, dass diese den anerkannten Qualitätsstandards nicht standhalten. Auf jeden Fall aber verweigern sie sich der Fortentwicklung ihrer Methoden. Die Bereitschaft zu kontinuierlicher Fortbildung ist in diesem Kontext unerlässlich für gute Beratung.²
- *Disziplinäre Selbstbeschränkung und interdisziplinäre Offenheit:* Jede qua-

lifizierte Beratungsmethode hat ihre genuinen Grenzen. Indem sie sich auf einen spezifischen Blickwinkel beschränkt, aus dem heraus sie ein Problem betrachtet und zu lösen versucht, blendet sie zugleich andere, womöglich ebenfalls hilfreiche Betrachtungsweisen aus. Daher ist ein methodenbewusstes Arbeiten im Beratungsbereich immer mit Selbstbescheidung verbunden und verlangt nachgerade die Bereitschaft zu interdisziplinärer Kooperation für den Fall, dass ein Problem mehrdimensional gelagert ist – etwa im Grenzbereich zwischen Psychologie und Medizin oder zwischen Psychologie und Seelsorge. Die beiderseitige Bereitschaft zur Kooperation ist hier unerlässlich zur Problemlösung.³

Angesichts einer Flut nicht rationaler, intransparenter und dem kritischen Diskurs entzogener Ratgeberangebote – man denke an Mondkalender, Erdstrahlen, Wasseradern, Astrologie, aber auch weithin akzeptierte Angebote wie Homöopathie oder Familienaufstellung – sind diese Kriterien alles andere als selbstverständlich. Es muss verblüffen, dass ausgerechnet im nachaufgeklärten Zeitalter irrationale, geheimnisumwitterte und teilweise sogar ausgesprochen autoritär vermittelte Beratungsangebote neue Faszination und Ausstrahlung entfalten. Dem gegenüber werden dann die bewährten Beratungsangebote als „Schul“-Angebote abgetan: „Schulmedizin“, „Schulpsychologie“ – so, als sei die Schule (gemeint ist die Universität!) etwas Verwerfliches oder mindes-

² Vgl. z.B. die Präambel der ethischen Richtlinien der DGP und des BDP, in: *Deutsche Gesellschaft für Psychologie (DGPs)/Berufsverband deutscher Psychologinnen und Psychologen (BDP)*, Ethische Richtlinien der DGP und des BDP, zugleich Berufsordnung des BDP, vom 29.9.98, in: www.dgps.de/dgps/satzung/003.php4#D1 (Stand: 08.2005).

³ Vgl. die Präambel und Kapitel D.I.5 der ethischen Richtlinien der DGP und des BDP (s. Anm. 2).

tens Zweit- bis Drittklassiges, und so als könnte gute Beratung nur von Menschen kommen, die aus der Schuldziplin ausscheren. Die Kunst guter Beratung wird verstanden als etwas, das handwerkliches Üben und Lernen nicht braucht, ja das sich dem Üben, das mit dem Begriff der „Schule“ angesprochen ist, gerade entzieht.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass alles, was aus den Schulen des Wissens kommt, unumstößlich richtig ist. Es soll auch nicht behauptet werden, dass alle, die in einer solchen Schule ihr Examen erfolgreich bestanden haben, automatisch die besten und verlässlichsten RatgeberInnen sind. Wohl aber sei die These aufgestellt, dass Beratungssysteme, die ihre Theorie und Praxis einer schulischen Diskussion und Einübung im Sinne der genannten vier Kriterien unterstellen, mit weit größerer Wahrscheinlichkeit eine qualitativ hochwertige Beratung garantieren als jene Beratungssysteme, die das nicht tun.

Mit anderen Worten: Gute Beratung bedarf strukturell der Institutionalisierung. Sie muss in eine Diskursgemeinschaft eingebettet sein, die klare und nachvollziehbare Diskursregeln hat und Verstöße gegen diese Regeln auch ahnden kann. Insofern braucht gute Beratung eine „Community“ mit einer spezifischen Standesordnung. Personen, welche die Mindestanforderungen dieser Ordnung nicht erfüllen, werden von vorneherein von der Zulassung ausgenommen. Und zugelassene BeraterInnen, die nicht nach dem aktuellen Stand der Kunst beraten, werden sanktioniert, um die Qualität des Beratungssystems zu sichern.

In allen Beratungsberufen gibt es Richtlinien und Sanktionssysteme. Auch das klassische kirchliche Beratungsangebot, die Beichte, hat zumindest auf dem Papier über die Priesterweihe hinaus gehende strenge Zulassungsbedingungen (can. 970)

und ist außerdem mit kanonistischen Normen und Sanktionen behaftet. Allerdings, und das muss der Theologe ehrlich und beschämt eingestehen, sind hier zwei augenscheinliche Defizite festzustellen:

Erstens gibt es keinerlei kirchliches Normensystem für seelsorgliche Beratung außerhalb der Beichte – und dies, obwohl, wie schon gesagt, die geistliche Beratung eine bis zu den Wüstenvätern zurück reichende, breite Tradition hat. Bei aller Skepsis hat das kirchliche Amt die seelsorgliche Beratung außerhalb der Beichte (meist durch in spiritualibus erfahrene Laien!) nie völlig untersagt. Es hat aber auch jenseits dogmatischer Grundüberzeugungen nie in größerem Umfang regelnd und normierend auf das System seelsorglicher Beratung Einfluss genommen. Das tut paradoxer Weise als erster ein Laie, der zum Zeitpunkt der Abfassung seines Exerzitienbuchs – eines Buchs für ExerzitienbegleiterInnen, also RatgeberInnen – noch nicht theologisch gebildete oder zum Priester geweihte Ignatius von Loyola.

Zweitens fehlt für die Beichte ein zusammenhängendes, in sich konsistentes Corpus von Normen. Die diesbezüglichen Normen im Codex Iuris Canonici sind verstreut und ergeben bei weitem kein Gesamtbild eines Ethos des Beichtpriesters oder eines Qualitätsmanagements der Beratung im Rahmen des Beichtsakraments. Offenkundig wird die Beichte noch immer zu sehr als richterliches und zu wenig als therapeutisches Geschehen angesehen – obgleich sie nach can. 978 § 1 die beiden Aspekte gleichberechtigt beinhalten sollte.

Ausgerechnet die „Schulseelsorge“ bleibt also hinter der Schulmedizin und Schulpsychologie zurück, wo es um die Sicherung der Qualität des Beratungssystems geht. Wie aber sieht es im Hinblick auf die Qualität der beratenden Personen

aus? Was ist von Bedeutung, um nicht nur systemische, sondern auch individuelle Standards zu sichern?

3. Qualitätsmerkmale der beratenden Person

Auch die Qualitäten der einzelnen BeraterInnen müssen daran gemessen werden, ob sie die umfassende Autonomie der KlientInnen einfordern und fördern. Und in der Tat lässt sich zeigen, dass die traditionellen Normen und Grundtugenden für Personen im Beratungsdienst genau dieses Ziel im Auge haben. Dabei finden sich die negativen Verbotsnormen verständlicherweise häufiger in den jeweiligen Standesordnungen als die positiven Gebotsnormen oder Grundhaltungen. Letztere werden eher über Ausbildungsordnungen vermittelt, soweit solche vorhanden sind.

Was also sind die Grundlegenden *Verbote* für BeraterInnen? Entlang des kirchlichen Rechts lassen sich vor allem drei Verbote herausarbeiten, die letztlich in allen Beratungsberufen das Grundgerüst von Verboten bilden:

- Das *Schweigegebot* sichert die *Diskretion ad extra* zum Schutz der Persönlichkeit des Klienten. Es ist nicht nur in praktisch allen Standesordnungen von Beratungsberufen enthalten und mit Sanktionen bewehrt,⁴ sondern auch seitens demokratischer Staaten gesetzlich anerkannt und gegen Übergriffe staatlicher Organe weitgehend geschützt. In Bezug auf die Beichte ist das sog. Beichtgeheimnis ausdrücklich sehr weit gefasst: Can 983f. verbietet die direkte Preisgabe von Informati-

onen, die den Beichtenden unmittelbar verrät, ebenso wie den indirekten Gebrauch des in der Beichte gewonnenen Wissens in einer Weise, die den Beichtenden schädigen könnte. Zudem gilt das Beichtgeheimnis ausnahmslos, selbst dort, wo es um die Rettung von Leben geht, und ist mit der höchsten kirchenrechtlich denkbaren Sanktion belegt: Bei direkter Verletzung erfolgt sofort die Tatstrafe der Exkommunikation, bei indirekter Verletzung eine „angemessene Strafe“.

- Die *Verbote übertriebenen Nachfragens und überzogenen Bewertens* gewährleisten die *Diskretion ad intra*. Es geht nicht darum, dass die beratende Person sich ein Geschehen bis ins letzte Detail hinein vorstellen kann, sondern dass sie so viel Informationen erhält, wie sie zur soliden Beratung braucht. Hier ist jeder verdeckte Voyeurismus zu vermeiden. Das Kirchenrecht fordert deshalb vom Beichtpriester Behutsamkeit beim Nachfragen und Ausforschen (can. 979). Mag das auch ursprünglich besonders im Blick auf das sechste Gebot gemeint gewesen sein, so gilt es doch bezüglich jeglicher Materie. Hinzu kommen muss eine große Vorsicht, was bewertende Äußerungen des Ratgebers betrifft. Sowohl vorschnelle Verharmlosungen („ach,

Weiterführende Literatur:

Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie, Düsseldorf 1990.

Konrad Baumgartner/Wunibald Müller (Hg.), Beraten und Begleiten, Freiburg i.Br. 1990.

Anselm Grün, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern, Münsterschwarzach 1991.

⁴ Vgl. z. B. Kapitel B.III. der ethischen Richtlinien der DGP und des BDP (s. Anm. 2).

das ist doch gar nicht so schlimm!“) als auch übereilte Dramatisierungen („was, das haben Sie allen Ernstes gemacht?“) helfen nicht weiter. Ein wertendes Urteil kann erstens nur am Ende eines Beratungsgesprächs stehen und muss zweitens an der Eigenbewertung des Klienten ansetzen. Mag sein, dass diese einer Korrektur bedarf. Doch selbst eine derartige Korrektur muss so erfolgen, dass sie den Respekt vor der Autonomie der beratenen Person spüren lässt. Letztlich muss diese in der Beratung (nicht in der Beichte qua „Gerichtsverhandlung“!) selbst ein Urteil fällen, das kann ihr niemand abnehmen.

- Das *Missbrauchsverbot* sichert die nötige *Distanz zwischen BeraterIn und KlientIn*. Für die Beichte kennt die Kirche dieses Verbot v.a. im Blick auf sexuellen Missbrauch. Can. 977 erklärt die sog. „absolutio complicitis“, die Lossprechung des eigenen Sexualpartners für ungültig (außer in Todesgefahr), insbesondere wenn die sexuelle Beziehung sich innerhalb der Beichte entwickelt. Ein Priester, der seinen Partner/seine Partnerin losspricht, zieht sich gemäß can. 1378 § 1 die sofortige Tatstrafe der Exkommunikation zu. In Orientierung an Sigmund Freud hat sich jedoch im 20. Jh. eine erweiterte Fassung des Missbrauchsverbots etabliert, die sog. Abstinenzregel: BeraterInnen dürfen bei ihren KlientInnen nicht nach der Erfüllung eigener Bedürfnisse suchen – welcher Art diese auch immer sein mögen. Letztlich

mündet diese Regel in das Verbot, überhaupt eine Bindung zum Klienten einzugehen.⁵ Damit ist es zugleich obsolet, eine eng befreundete oder abhängige Person zu beraten. Beide, Berater wie Klienten, sollen nach aller Möglichkeit ihre innere und äußere Unabhängigkeit gegenüber dem jeweils Anderen bewahren. Nur so ist ihre Autonomie zu verwirklichen.

Über die Verbote hinaus lassen sich aber auch Gebote finden. Da diese sich normalerweise nicht in rechtlichen Ordnungen finden, greife ich hier auf jene Anweisungen zurück, die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch denen gibt, die Menschen in geistlichen Übungen beraten und begleiten. Dort finden sich u.a. folgende Hinweise:

- BeraterInnen sollen die *Autonomie der Ratsuchenden fördern*. Sie sollen diese ihren Weg selbständig entdecken lassen und nur so viele Vorgaben machen, wie dazu nötig sind.⁶
- In der Darlegung von Sachverhalten gilt das Prinzip absoluter *Wahrheits-treue*: Nicht Privatmeinungen sind gefragt, sondern die nüchterne Darstellung dessen, was objektiv anerkannt ist.⁷ Auch die Darstellung kontroverser Positionen und Argumente ist unabdingbar, damit Ratsuchende sich ihre Meinung selbst bilden können.
- In der Einstellung sollen Beratende den Beratenen *zugleich kritisch-distanziert und wohlwollend sympathetisch* begegnen.⁸ Zu große Nähe verhindert den Blick über den Tellerrand, den

⁵ Kapitel D.I.3 der ethischen Richtlinien der DGP und des BDP (s. Anm. 2).

⁶ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, (= Exerzitienbuch = EB), Freiburg i. Br. 1983, hier: EB 2.

⁷ EB 2.

⁸ EB 6–7.

Ratsuchende gerade anstreben. Zu große Distanz erweckt in ihnen den Eindruck, mit den eigenen Problemen nicht verstanden zu sein. Unbequeme Wahrheiten müssen angesprochen werden, aber mit der nötigen Sensibilität.⁹

- Von der Sache her sollen BeraterInnen *zugunsten von Moralität und Vollkommenheit werben*¹⁰, zugleich aber *strikt ergebnisoffen beraten*: „Wie eine Waage in der Mitte stehend“ sollen sie Gott den Entscheidungsprozess im Klienten überlassen¹¹. Ein Anspruch, der auch heute in der Seelsorge allzu selten umgesetzt wird (vgl. etwa den Rückzug aus der Beratung in Schwangerschaftskonflikten in deutschen Diözesen).

Beratung braucht Qualität, soll sie die eigenverantwortliche Lebensgestaltung der Ratsuchenden fördern. Solche Qualität ist

weder innerhalb noch außerhalb der Kirche selbstverständlich. Es ist berechtigt und gut, wenn die Kirche auf Defizite verschiedener Beratungsangebote im parareligiösen oder paratherapeutischen Bereich hinweist. Doch es wäre auch dringend erforderlich, das eigene kirchliche Ethos der Beratung selbstkritisch zu durchleuchten und an höchsten Standards zu bemessen. Und da bleibt zweifelsohne noch viel zu tun.

Der Autor: Geb. 1962 in Würzburg, Priester, seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der KTU Linz, Mitglied in nationalen wie internationalen Kommissionen und Arbeitsgemeinschaften (u.a. Gentechnik-Kommission des österr. Bundesministeriums für Gesundheit und Frauen, AG für Theologie der Spiritualität); nebenamtliches Engagement in der Pfarrseelsorge.

⁹ Vgl. *Anselm Grün*, Geistliche Begleitung bei den Wüstenvätern (s. Anm. 1), 51–56.

¹⁰ EB 15–16.

¹¹ EB 15.

Michael Hofer

Das „Handwerk des Lebens“

Die Frage nach dem Glück in der Philosophie

◆ Wo lernt man richtig zu leben? Wer lehrt die Kunst des Lebens, damit dieses glückt und gelingt? Weise Menschen? Die Religion? Die Moral? Die Philosophie? Es gibt einen auffälligen Trend in unserer Zeit, die Philosophie als Wissen um die wahre Lebenskunst zu befragen. Wie ist dieses Interesse zu verstehen? Was sagen die Philosophen selbst zu dieser neuen Erwartung? Oder gehört sie vielleicht sogar zum uralten Kern der Philosophie? Wir haben Michael Hofer, Universitätsassistent am Institut für Philosophie unserer Linzer Theologischen Universität, gebeten, uns darüber Auskunft zu geben. (Redaktion)

I. Leben als Lebensaufgabe

Stellen wir uns Folgendes vor: Wir werden in ein Labor geführt. Dort treffen wir auf einen Menschen, dessen Gesichtsausdruck ein Wohlgefühl widerspiegelt. Er ist an eine Maschine angeschlossen, die es ermöglicht, diejenigen Gehirnzentren zu reizen, die ein angenehmes Empfinden auslösen. Die Technik erlaubt es, diesen Glückszustand bis zum Lebensende aufrecht zu erhalten. Wollten wir mit dieser Person tauschen? Also unser bisheriges Leben aufgeben und uns ins Labor setzen, um in den Genuss dieser angenehmen Empfindungen zu kommen?¹

Wenn man nicht zu tauschen bereit ist, dann steht man vor der Aufgabe, sein Leben zu *führen*, und zwar in einem wortwörtlichen Sinn: Der Mensch hat ihm eine Richtung zu geben, sich auf etwas, das ihm sinnvoll erscheint, auszurichten und sein

Leben auf diese Erwartungen und Ziele hin zu führen. Darum geht es ihm dann in seinem Leben. Bei allen andern Lebewesen liegt die Sache anders. Auch höchstentwickelten Tieren ist aufgrund ihrer Instinktsicherheit diese Aufgabe einer Lebensführung abgenommen. Der Mensch hingegen kann sich nicht auf seine Natur verlassen, sondern muss sein Schicksal selbst in die Hand nehmen. Leben geht insofern nicht von selbst. Der Volksmund weiß darum und behauptet: „Jeder ist seines Glückes Schmied.“ Das Sprichwort macht klar: Leben ist eine Frage des Handwerks oder, wie die Griechen und Römer es formuliert haben, eine Frage der Kunst (lat. *ars*, griech. *technê*). Leben, nicht als organischer Prozess gemeint, sondern als Leben, in dem es um etwas geht (griech. *bios*), ist demnach eine Kunst. Und der Mensch: ein Lebenskünstler? Hier verlässt uns die alltagssprachliche Intuition, denn unter Le-

¹ Dabei handelt es sich um ein gängiges Beispiel in der Ethik, das auch R. Spaemann mehrfach verwendet: vgl. z. B. Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: *ders.*, Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 80–103.

benskünstlern versteht man üblicherweise Menschen, die es – man weiß nicht, wie – schaffen, sich durchzubringen und von widrigsten Umständen nicht unterkriegen zu lassen.² Aber auch beim landläufigen Verständnis der Lebenskunst schwingt oft etwas ganz anderes mit: Eine solche Kunst versteht sich dann darauf, aus dem Leben Genuss zu ziehen, ihn vielleicht durch Raffinesse auch noch zu steigern.

Es ist auffällig, dass die Rede von der Lebenskunst inzwischen weit verbreitet und schillernd geworden ist. Zahlreiche Veröffentlichungen unterschiedlichsten Zuschnitts widmen sich diesem Thema: Nicht zuletzt bei Ratgebern, die ein breites Publikum erreichen wollen, findet sich der Begriff auf dem Titelblatt. Damit wird aber nicht nur Lebensgenuss verheißen, sondern inzwischen oft auch signalisiert, dass das Buch Tipps zur besseren Lebensbewältigung gibt und vielleicht auch Material bietet zu einer reflektierten Weltanschauung. Berücksichtigung finden dabei Themen, die im Rahmen einer Lebensgestaltung zwangsläufig überlegt sein wollen: Beziehungen, der Umgang mit Zeit, die Sorge um sich etc. Das alles wird auf unterschiedlichsten Niveaus geboten, der Übergang zur „Lebensbewältigungspsychologie“ (Kersting) ist fließend.³

II. Fragen der Lebensgestaltung werden vordringlich

Doch auch in der wissenschaftlichen Philosophie hat sich diesbezüglich etwas geändert. Es ist ein Thema zurückgekehrt, das lange Zeit keine Berücksichtigung fand: die Frage nach dem richtigen, guten, gelingenden Leben, kurz – und für uns heute missverständlich – die Frage nach dem Glück. Durch diese Wiederentdeckung gewinnt nicht nur der Zweig der Philosophie, der sich traditionellerweise damit beschäftigt, die Praktische Philosophie, an Gewicht und Bedeutung, sondern diese verändert bzw. erweitert wieder ihren Horizont: Von der neuzeitlichen Moralphilosophie wird sie wieder zur Ethik, wie sie in der Antike aufgefasst wurde, und erlaubt als solche die Berücksichtigung der oben angesprochenen Themen (Selbstsorge, Gesundheit, Freundschaft, Umgang mit Zeit etc.). Wie kommt es zu dieser Verschiebung, die nicht nur die Fachphilosophie erfasst hat, sondern es mit sich bringt, dass die Philosophie nun auch außerhalb des Universitätsbetriebs auf ein breites Interesse stößt und populärwissenschaftlich gehaltene Veröffentlichungen erfolgreich sein lässt?

² Wolfgang Kersting unterscheidet deshalb den Lebenskünstler vom „Lebenskünstler“. Während der erste ein „Lebensamateur“ sei, beherrsche der zweite die Lebenskunst. Vgl. W. Kersting, Über ein Leben mit Eigenbeteiligung – Unzusammenhängende Bemerkungen zum gegenwärtigen Interesse an der Lebenskunst, in: ders., Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen, Paderborn 2005, 179–210, hier 182f.

³ Ein Indiz für das Wiederaufkommen der Lebenskunst ist die Einrichtung philosophischer Praxen. Der Unterschied zur Psychotherapie, der – klar gesehen – kein Konkurrenzverhältnis aufkommen lässt, bestehe u.a. darin, dass es sich im Gegensatz zu Therapeut und Patient um kein asymmetrisches Verhältnis zwischen Berater und Klient handle: vielmehr berate sich der Ratsuchende mit dem Berater, er werde nicht beraten. Während die Psychotherapie mit der Zielsetzung zu heilen ein normatives Bezugssystem (bestimmtes Menschenbild) unthematisiert voraussetze, stehe die Diskussion von Lebenszielen und den entsprechenden Hintergrundannahmen in der philosophischen Beratung im Vordergrund: vgl. dazu U. Turnherr, Was ist Philosophische Praxis?, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück. Studia philosophica 56 (1997), 157–181.

Die vermehrte Beschäftigung mit Fragen der Lebensgestaltung weist daraufhin, dass tradierte Leitlinien nicht mehr fraglos gültig sind. Zahllos sind die Diagnosen, die den Verlust herkömmlicher Rollenbilder deutlich machen; dass der Einfluss konfessioneller Religiosität stark gesunken ist, bleibt auch nicht verborgen, und derselbe Verlust an orientierender Kraft ist – seit 1989 – auch an politischen Ideologien sichtbar. „De-Institutionalisierung“ und „Individualisierung“ sind die entsprechenden Schlagwörter für den Umstand, dass der Entscheidungsspielraum des Einzelnen für die Gestaltung seiner Biografie größer geworden ist.

Ex negativo wird diese Vermutung durch eine Notiz bestätigt, die Max Horkheimer Anfang der 1960er Jahre mit dem Titel „Das Ende der praktischen Philosophie“ überschrieb: „Mit dem Rückgang religiösen Glaubens fällt der Philosophie die Aufgabe zu, über das rechte Leben zu reflektieren. Kennzeichnend für die Epoche ist im Gegenteil, daß praktische Philosophie kontinuierlich an Bedeutung und Interesse abnimmt, ja daß zwischen dem theoretisch-philosophischen Gedanken und der Praxis immer weniger irgendeine Beziehung herzustellen ist. [...] Die Unmöglichkeit hat ihren gesellschaftlichen Grund. [...] Praktische Philosophie setzte das autonome Subjekt nicht bloß voraus, sondern verlieh ihm die letzte Entscheidung, die heute allzu eng vorgezeichnet ist, als daß es noch der Spekulation bedürfte. Es kann einer höchstens vom eigenen ins

gegnerische Lager übergehen oder damit sympathisieren. Der Entschluß dazu bedarf des Politisierens, nicht der Philosophie, die einen neuen letzten Grad von Abstraktheit erreicht. Anstatt den Platz der Theologie einzunehmen, folgt sie ihr nach.“⁴ – Die Situation dürfte sich, wie gesagt, geändert und die Praktische Philosophie unter dem Vorzeichen der „Lebenskunst“ an Stellenwert gewonnen haben. Insofern sich das von der Theologie nicht sagen lässt, kann man darin auch eine Bestätigung der anfänglichen Vermutung von Horkheimer sehen: Philosophie beerbt die Theologie in Fragen der Lebensgestaltung.

III. Was kann Lebenskunst?

Allerdings darf das neuerliche Aufkommen des Begriffs der Lebenskunst nicht über die grundlegenden Unterschiede zum antiken Konzept einer damit verbundenen Ethik hinwegtäuschen. Nun ist die Frage, wie man leben soll, in der Antike tatsächlich von größtem Interesse für die Philosophie⁵, doch die Auffassung von Glück, das den Inbegriff eines gelungenen Lebens darstellt, ist eine andere als für uns heute. Die Auffassung von Glück wurde in der Neuzeit zunehmend privatisiert, entmoralisiert und im Sinne des Wohlfühlens emotionalisiert. „Empfindungsglück“ tritt an die Stelle von „Erfüllungsglück“.⁶ Obendrein kennt die deutsche Sprache keine Differenzierung zwischen dem Glück, das man – bezogen auf ein einmaliges Ereignis

⁴ M. Horkheimer, Notizen 1949–1969, in: *ders.*, Gesammelte Schriften Bd. 6, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1991, 401f.

⁵ Als prominenter Vertreter der Auffassung, dass antike Philosophie keine Lehre, sondern eine Art zu leben gewesen sei, gilt P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt a. M. 2002.

⁶ Diese pointierte Gegenüberstellung nimmt vor: C. Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, 65; vgl. dazu auch F. Uhl, *Glück als*

nis – zufälligerweise hat (griech. *tyche*, *eutychia*; lat. *fortuna*), und dem Glück, das auf das *Ganze* des Lebens bezogen ist, so dass man glücklich ist (griech. *eudaimonia*; lat. *beatitudo*, *felicitas*). Für die Führerscheinprüfung ebenso wie zum Geburtstag wünschen wir viel Glück. Beide Male verwenden wir „nur das eine, dumme, kostbare Wort: Glück“⁷. Meinen wir aber jeweils das gleiche Glück?

Ohne diese Unterscheidung lässt sich jedoch das antike Bemühen um eine Lebenskunst (*technê tou biou*, *ars vivendi*) nicht verstehen. Ziel war es, zu einem glücklichen Leben anzuleiten, indem man Regeln und Techniken erarbeitete, die dies gewährleisten sollten. Lebenskunst meinte Arbeit an der Persönlichkeit, Herstellung eines Charakters, der es einem erlaubt, glücklich zu sein. Also auch nach antiker Auffassung ist man – mithilfe der Philosophie – tatsächlich seines Glückes Schmied. Plotin bemüht für diese Selbstbildung den Vergleich mit einem Bildhauer: „Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst, daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab ‚an deinem Bild zu handwerken‘ bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend [...]“⁸.

War man damit aber vor dem Zufall gefeit? Selbst die akkurate Befolgung der

jeweiligen Ratschläge kann, so lehrt die Erfahrung, doch nicht verhindern, dass einem Schlechtes (*fortuna adversa*) widerfährt. Diesen Erfahrungen entsprechend, durchzieht die antike Ethik eine lang anhaltende Diskussion, worin wahres Glück bestehe, ob dafür gewisse äußere Umstände unerlässlich seien – wie Aristoteles betonte –, oder ob das Lebensglück von solchen Nebensächlichkeiten, wie die Stoiker meinten, nicht abhängen könne. Hängt das Lebensglück auch nicht einfach von glücklichen Zufällen ab, so lässt sich ein gelingendes Leben doch nicht herstellen wie andere Gegenstände auch. Davon waren jedenfalls die Skeptiker überzeugt, die sich gegenüber dem neuplatonischen Optimismus, wie er von Plotin in der Möglichkeit der Selbstbildung und Angleichung an Gott (*homoiôsis theô*) zum Ausdruck gebracht wird, reserviert verhielten.

Sextus Empiricus veranschaulicht diese Reserve gegen die Möglichkeit, das Glück, das für ihn in der Seelenruhe besteht, herzustellen, mit folgender Geschichte: Mit dem Glück gehe es einem so wie dem Maler Apelles, der sich abmühte, den Schaum vorm Maul eines Pferdes möglichst naturgetreu nachzuahmen. Nach mehreren Versuchen, die ihn nicht zufrieden stellten, warf er entmutigt den Schwamm, in den er seine Pinsel wischte, gegen das Bild. Und siehe da: nun war der Schaum am Bild zu sehen, wie ihn sich der Maler gewünscht hatte. Gewissermaßen ohne sein Zutun: Das Aufklatschen des Schwammes an der richtigen Stelle hatte das zustande gebracht.⁹ Auch der stoisch geschulte Marc

Wohlgefühl und gutes Leben. Grundlegende Aspekte des gegenwärtigen philosophischen Diskurses über das Glück, in: S. J. Lederhilger (Hg.), *Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an ein gelungenes Leben*, Frankfurt a. M. 2005, 17–31.

⁷ N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986, 55.

⁸ Plotin, *Das Schöne*, I 6, 9, in: Plotins Schriften Bd. I, übers. v. R. Harder, Hamburg 1956, 23.

⁹ Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* I 28f, in: ebd., eingel. u. übers. v. M. Hossefelder, Frankfurt a. M. 1985, 100.

Aurel sieht die Lebenskunst weniger als hervorbringende Tätigkeit; sie gleiche vielmehr der Kunst eines Ringers, als sie einen darauf vorbereitet, Schicksalsschläge gut zu verkraften.¹⁰

Anhand dieser Bilder vom Bildhauer, Maler und Ringer werden die unterschiedlichen Erwartungen und Ansprüche an eine Lebenskunst deutlich, die sich mit nur geringen Abweichungen in gegenwärtigen populären Veröffentlichungen zur Lebenskunst finden. Diese Bandbreite weist auf eine grundsätzliche Schwierigkeit hin, die mit der Konzeption von Lebenskunst verbunden ist. Können wir uns zu unserem Leben tatsächlich so verhalten, wie der Handwerker zu seinem Werkstoff, aus dem er mithilfe seiner Fachkompetenz, wie man *technê* bzw. *ars* auch übersetzen kann, einen Gegenstand herstellt? Ist also das „Handwerk des Lebens“¹¹ lediglich ein Handwerk unter anderen? Dass das Ineinssetzen von Lebensführung und Handwerk seine Grenzen hat, darauf machen die oben vorgestellten Einschätzungen der Lebenskunst aufmerksam. Aber worin genau liegt die Schwierigkeit? Die Fachkompetenz ist erlernbar, und man kann sie auch wieder verlernen. Trifft das auch auf die Lebensführung zu? Darüber hinaus ist die Fachkompetenz jeweils bereichsspezifisch. Eine solche Begrenzung kann für die Lebenskunst nicht gelten. Sie bezieht sich doch nicht nur auf einen Bereich des Lebens, sondern auf das Leben im Ganzen. Außerdem beschränkt sich die fachliche Kompetenz auf die richtige Wahl der Mittel für ein vorgegebenes Ziel, ein beliebiges Werkstück, und auf einen sachgemäßen Einsatz dieser Mittel. Jeder kennt aus der Begeg-

nung mit Handwerkern die Auskunft, die sinngemäß etwa lautet: „Was Sie wollen, kann ich Ihnen nicht sagen. Ich kann es Ihnen nur machen.“

In der Lebenskunst kann es aber nicht damit getan sein, dass die Ziele einfach vorgegeben sind und sie Techniken zur Verfügung stellt, die in einer bestimmten Situation Anwendung finden. Das würde nach sich ziehen, dass die Lebenskunst subsumierend verfährt: Bestimmte Situationen werden als besonderer Fall eines Allgemeinen angesehen, das die Anwendung einer bestimmten vorgegebenen Regel verlangt. Aber beschränkt sich Lebenskunst auf einen Schatz unveränderlicher Rezepte, die jeweils aufs Neue angewendet werden?

Will Lebenskunst der anspruchsvollen Aufgabe der Lebensführung entsprechen, dann ist es unumgänglich, Sinnannahmen, Lebensziele zu erwägen. Diese haben aber nicht dieselbe Bestimmtheit wie irgendwelche Werkstücke, die man durch handwerkliches Wissen herstellt. Lebensziele und Lebensweisheiten, die in einer bestimmten Situation Orientierung ermöglichen, bleiben durch die Situation nicht unberührt, sondern sie gewinnen einen genaueren und insofern neuen Sinn, indem sie *konkretisiert* werden.

Sollte dagegen das Wissen der Lebenskunst tatsächlich subsumierend verfahren, dann erschöpft sich die Herausforderung der Lebensführung in folgendem Anwendungsproblem: Welche Regel hilft in dieser bestimmten Lebenssituation weiter? Die damit verbundene Unsicherheit liegt nicht darin, dass man sich über die Regeln den Kopf zu zerbrechen hat, denn die sind in ihrer Allgemeinheit und Unveränder-

¹⁰ *Marc Aurel*, *Wege zu sich selbst*, 7, 61, in: ebd., Griechisch–Deutsch, hg. u. übers. v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001, 173.

¹¹ So der Titel des Tagebuchs (1935–1950) von C. Pavese, im italienischen Original: *Il mestiere di vivere*.

lichkeit vorgeben, sondern sie besteht vielmehr darin, welche der Regeln für das Besondere der jeweiligen Situation die richtige ist. Die Subsumption selbst kann nämlich nicht mehr regelgeleitet vollzogen werden. Für ihre Richtigkeit braucht es eben ein Einschätzungsvermögen, das sich in der Erfahrung erwerben lässt. Erfahrene Handwerker können auf so etwas durch ihre langjährige Tätigkeit zurückgreifen. Das umfassendste technische Wissen hilft einem nichts, wenn man es nicht anzuwenden weiß. Ein solches Wissen wird schwerlich noch als „Fachkompetenz“ bezeichnet werden, vielmehr wird es als „bloß theoretisch“ abgetan, ist doch der erfahrene Praktiker dem frisch von der Ausbildung Kommenden allemal überlegen. Kommt eine solche Spaltung von Theorie und Praxis auch in Bezug auf die Lebenskunst zum Tragen? Gibt es in diesem Bereich derart allgemeines „theoretisches Wissen“, dann handelt es sich dabei tatsächlich um Kalendersprüche, die man zwar kennt, aber nicht anzuwenden weiß. Und ein weiterer Umstand verdient Aufmerksamkeit: Das Wissen der Lebenskunst hat nicht nur nicht die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit der Fachkompetenz, es kann auch nicht unabhängig vom Anwender vollzogen werden. Im Gegensatz zum Handwerk kommt es in der recht verstandenen Lebenskunst zur Anwendung auf einen selbst. Das, woran gearbeitet werden soll, vollzieht selbst diese Arbeit. Das Wissen der Lebenskunst ist also auch in diesem Sinne keine Technik.

Diese und ähnliche Erwägungen haben Aristoteles dazu bewogen, eine Ausdifferenzierung der Wissensformen vorzunehmen, die jeweils unterschiedlichen Wissensbereichen korrespondieren:¹² Im Bereich des herstellenden Handelns (poiê-

sis) herrscht die Fachkompetenz (technê), für den Bereich der Lebensgestaltung (praxis) kommt die praktische Vernünftigkeit (phronêsis) zum Zug, für den Bereich der Prinzipien (theoria) wird die Wissenschaft (epistêmê) namhaft gemacht. Finden diese Differenzierungen keine Beachtung, hält er dies für ein Zeichen von Unbildung.

IV. Die Vernachlässigung der Frage nach dem Glück

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Umwälzungen des 19. Jahrhunderts, die mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften einhergingen, verständlich machen: Die aristotelischen Differenzierungen im Wissensbegriff gingen verloren. Weit in den Beginn der Neuzeit, ja ins Mittelalter zurückreichende Wurzeln führten zu einer Aufwertung des empirischen, methodisch-experimentell gewonnenen Wissens, das die technische Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur erlaubte. Die anderen Wissensformen gerieten in der Folge immer mehr unter Druck. Angesichts des auf Empirie verengten Wissensbegriffs wurde die Theoretische Philosophie nicht mehr als Prinzipienwissenschaft anerkannt, sondern als zu überwindende Gestalt unüberprüfbarer Behauptungen. Die Frage nach vernünftigen Zielen und Zwecken, die ein gutes Leben ausmachen, also der angestammte Bereich der Praktischen Philosophie, wurde ins Psychologische oder Weltanschauliche abgedrängt, über das sich „rational“ nichts weiter sagen ließ. Lediglich die Schlussfolgerungen aus solchen irrational gesetzten Zwecken konnten Gegenstand einer wissenschaftlichen Überprüfung werden, indem man

¹² Vgl. Nikomachische Ethik, 6. Buch.

sie auf Ableitungsrichtigkeit im Sinne der formalen Logik überprüfte. Philosophie versuchte ihren Ort im Rahmen der Wissenschaften zu sichern, indem sie sich diesen Verengungen anpasste: Sie wurde „verwissenschaftlicht“ in der Gestalt von Wissenschaftstheorie und Logik. Ihren Höhepunkt fand diese Entwicklung im Logischen Empirismus des Wiener Kreises.

Eine andere Gestalt der „Verwissenschaftlichung“ war die Angleichung an die Historie und Philologie, sodass sich Philosophie an die geisteswissenschaftliche Erforschung ihrer Texte und Geschichte machte. Damit büßte die Philosophie ihre Orientierungsfunktion, die ihr seit alters her zukam, ein. Gegenbewegungen blieben nicht aus: So wurde um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Lebensphilosophie (z.B. Nietzsche, Dilthey, Bergson) wirksam, deren Lebensbegriff allerdings nicht auf das menschliche Leben beschränkt blieb. Der Existentialismus (z.B. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger) stemmte sich ebenfalls gegen diese Entwicklungen bzw. versuchte sie aufzubrechen, indem er sich um die ontologische Struktur menschlicher Existenz bemühte und am Problem der Einholbarkeit des Existenzvollzugs in der philosophischen Reflexion abarbeitete. Auch das beharrliche Bemühen der Frankfurter Schule, die Verkürzungen der Vernunft auf die bloße Zweckrationalität des herstellenden Handelns zurückzuweisen, gehört hierher. Ebenso lässt sich die „Rehabilitierung der Praktischen Philosophie“, wie sie vom Heidegger-Schüler Gadamer und seinem Umfeld in den 1960er Jahren vorgenommen wurde, hier einreihen. Doch auch da wurden Fragen *der* Lebenskunst nicht thematisch, vielmehr wurde *über* solche Fragen gehandelt, indem man

deren Recht, Eigenart und Möglichkeitsbedingungen herausstellte.

V. Einheit mit sich – antik und neuzeitlich

Die Frage nach dem guten Leben hatte ihr Recht allerdings nicht erst seit dem 19. Jahrhundert durch Entwicklungen der Philosophie insgesamt verloren. Vielmehr büßte diese Frage bereits früher im Rahmen der Praktischen Philosophie ihren Stellenwert ein. Die neuzeitliche Moralphilosophie hat die Gestalt einer Sollensethik angenommen, die gegenüber der antiken Strebensethik eine Verengung darstellt.¹³ Die antike, teleologische Ethik hebt mit der Frage an, worum es dem Menschen in seinem Leben letztlich geht (telos). Viele antike Ethiken sind eudämonistisch, insofern sie als höchstes Gut das – wie auch immer inhaltlich konzipierte – Glück ansetzen. Dieses Gute ist nicht moralisch bestimmt, sondern dasjenige, was dem Menschen von Natur aus entspricht. Erst die jeweiligen Maßnahmen, die dieses Ziel erreichen lassen, werden moralisch qualifiziert: Moralisch richtig ist eben das, was einem hilft, sein Glück zu erreichen. In der Sollensethik geht man umgekehrt von der Bestimmung aus, was getan werden soll. Handlungen, die diesem Sollensanspruch entsprechen, sind moralisch richtig und allgemein verbindlich. Das moralisch zulässige Ziel wird erst auf der Grundlage der moralisch richtigen Handlung bestimmt. Deshalb anerkennt Kant, ein profilierter Sollensethiker, das eigene Glück zwar als natürliches Strebensziel, aber es ist nicht moralisch geboten. Es braucht nicht geboten zu werden, da ohnehin jeder danach

¹³ Vgl. J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York/Oxford 1993, bes. 439–455.

strebt, und es kann nicht geboten werden, da Glücksvorstellungen – in der Neuzeit nunmehr – subjektiv und privat sind. Moralisch geboten sind vielmehr das Glück des anderen und die eigene moralische Vollkommenheit.

Diese Verschiebung lässt sich auch am Begriff der Einheit mit sich selbst deutlich machen. Die Aufforderung des „Erkenne dich selbst“ (gnôthi seauton) zielte in der Antike darauf, herauszufinden, welche Neigungen und Strebungen einen umtreiben, um sie zu ordnen und in den Zusammenhang einer ausgeglichenen Persönlichkeit zu bringen. Dieses Vorhaben war geleitet durch Annahmen, was die Natur des Menschen ausmache und ihr gemäß sei: Was wir von Natur aus wollen, sollen wir wollen. Durch diesen Bezug auf die Natur war es möglich, objektive Glücksvorstellungen zu entwerfen, die auf bestimmten Haltungen und Handlungen, eventuell auch

auf äußeren Faktoren beruhen. Die Einheit mit sich selbst wird in ihren Möglichkeiten eingeengt, wenn die Bezugnahme auf die Natur fragwürdig wird und an Verbindlichkeit verliert, wie dies in der Neuzeit geschehen ist. Die Einheit mit sich selbst beruht nun nicht mehr auf der Einheit mit dem, *was der Natur entspricht*. Die Einheit mit sich selbst wird im Gewissen und der damit einhergehenden individuellen Unvertretbarkeit erfahren: Wenn ich etwas mit gutem Gewissen tue, dann bin ich mir meiner dabei gewiss, *ich entspreche mir*. Im Fall des schlechten Gewissens kommt es hingegen zu dieser eigenartigen Gedoppeltheit in einem, die Einheit zerfällt gewissermaßen in Richter und Angeklagten. Die Einheit mit sich selbst wird also auf moralische Belange verlagert – oder auf den epistemischen Bereich: Descartes stellt die Selbstgewissheit heraus, die sich im Denken meiner selbst ergibt. Diese Art der logischen Einheit mit sich selbst ist allerdings von Fragen der antiken Lebenskunst weit entfernt.

Weiterführende Literatur:

J. M. Werle (Hg.), *Klassiker der philosophischen Lebenskunst*. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 2000. – Eine Sammlung maßgeblicher und wirkungsreicher Texte zur Lebenskunst. Das Stichwort- und Argumentationsregister erleichtert das Auswählen von Texten zu bestimmten Themen.

W. Janke, *Das Glück der Sterblichen*. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod, Darmstadt 2002. – Kenntnisreich werden Fragen nach dem Glück entlang der Philosophie- und Geistesgeschichte behandelt. Die neun Kapitel können unabhängig von einander gelesen werden und behandeln das Glück im Zusammenhang mit Tugend, Zufall, Lust, Pflicht, Schicksal, Spiel, Schau Gottes, Tod und Liebe.

VI. Orientierung – woran und wodurch?

Folgt man der oben zitierten Einschätzung Horkheimers, dann sollte die Praktische Philosophie die Theologie in puncto Orientierung beerben. Tatsächlich erweckt der Erfolg des Konzeptes „Lebenskunst“ den Eindruck, als werde hier gegenüber dem Christentum verlorengegangenes Terrain wieder wettgemacht. In den ersten christlichen Jahrhunderten war den Theologen nicht wenig daran gelegen, die „*philosophia Christi*“ als die bessere zu erweisen. Konzepte der Lebenskunst, Methoden und Tugenden, wurden aufgenommen und im Rahmen der theologischen Vorausset-

zungen adaptiert. Die „Seelengröße“, die „Großmut“ (griech. megalopsychia, lat. magnanimitas), die nach Aristoteles darin besteht, sich für Großes nicht nur würdig zu halten, sondern auch groß zu sein,¹⁴ wurde von Thomas in einen Zusammenhang mit der Demut gebracht und als die Haltung bestimmt, die einzig Gott gegenüber sich ehrerbietig erweist. So interpretiert, widerspricht Seelengröße nicht der „Demut“, die in der Antike als Tugend unbekannt war: Thomas kennzeichnet sie als die gebührende Haltung dem Schöpfergott gegenüber, dem man sich verdankt.¹⁵ Auch in Bezug auf die Erreichbarkeit des Glücks nimmt Thomas eine Änderung dahingehend vor, dass wahres Glück dem Menschen nur nach dem Tode zugänglich sei.¹⁶

Werden diese Uminterpretationen aus dem Geist des Christentums nun im Erstarren der Lebenskunst wieder rückgängig gemacht? Angesichts des geänderten, modernen Glücksbegriffs kann es sich aber auch nicht einfach um einen Rückgriff auf antike, teleologische Konzepte handeln. Außer man fasst Lebenskunst nach Art eines Zitatenschatzes auf, bestehend aus Kalendersprüchen und zu Sprichwörtern geronnenen Lebensweisheiten; dann

wird daraus eine Technik, die – wie oben gezeigt wurde – der Herausforderung einer Lebensgestaltung und verantworteten Lebensführung nicht gerecht wird. Wenn sich Lebenskunst in der Übernahme von Rezepten erschöpfte, stände das auch dem Impuls entgegen, dem sie ihr neues Aufkommen verdankt: dem Anspruch auf individuelle Lebensführung und Eigenverantwortung.

Der Autor: Michael Hofer, geb. 1966 in Steyr, studierte Philosophie, Germanistik und Theologie an den Universitäten Wien, Frankfurt/M. und Washington. Promotion zum Dr. phil., 1995, seit 1996 Assistent an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen u.a.: *Nächstenliebe, Freundschaft, Geselligkeit. Verstehen und Anerkennen bei Abel, Gadamer und Schleiermacher*, München 1998; *Zu spät geboren? Holocaust und Erinnerungskultur*, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 599–609; *Über Fernsehen und Mitleid. Zur moralischen Bedeutsamkeit eines Gefühls*, in: A. Boelderl/H. Eder/A. Kreutzer (Hg.), *Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur*, Würzburg 2005, 102–127.

¹⁴ Vgl. Nikomachische Ethik 4, 7–9.

¹⁵ Vgl. Summa theologiae II, II, 129 zur Seelengröße und ebd. II, II, 161 zur Demut.

¹⁶ Vgl. Summa contra gentiles III, I, 48; vgl. dazu W. Janke, Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod, Darmstadt 2002, bes. 191–211.

Hubert Knoblauch

Die populäre Religion¹

♦ Peter L. Berger nennt es eine der größten Fehleinschätzungen der Soziologie des 20. Jahrhunderts: das Ende der Religion im säkularisierten Westen. Nicht die Religion, sondern die Religionskritik sei an ihr Ende gekommen, sekundiert ihm Hermann Lübke. Doch was bedeutet die Rede von der Wiederkehr der Religion konkret? Wie wandelt sich Religion unter den Bedingungen der Postmoderne? Inwiefern sind davon die Kirchen betroffen, inwiefern laufen diese Prozesse an der kirchlichen Religiosität vorbei? Der Berliner Religionssoziologe Hubert Knoblauch analysiert in seinem Beitrag höchst aufschlussreich den Wandel der Formen der Religiosität heute. (Redaktion)

1. Einleitung

Nach einer langen Zeit der Säkularisierung scheint es, als lebe die Religion wieder auf. Allerorten wird von der Religion gesprochen, und manche Journalisten vermitteln gar den Eindruck, als sei auch in den Kirchen die Wende erreicht. Statt Mitgliederschwund und Glaubenserosion würden sich, so hoffen manche, die Kirchen nun wieder füllen und die verlorenen Schafe kehrten zum Glauben zurück.

Die Rückkehr der Religion, die „Resakralisierung“ oder gar „Desäkularisierung“ geht zweifellos nicht erst auf die Ereignisse in New York, London oder im Irak zurück.² Die Religionssoziologie beobachtet vielmehr schon seit Beginn der 1980er Jahre eine wachsende Dynamik der Religion, die mit dem Paukenschlag des 11. Septem-

bers 2001 offenbar auch die publizistische Öffentlichkeit erreicht hat.³ Auslöser war auf der einen Seite zweifellos der politische Triumph von Ronald Reagan, der die Bedeutung des fundamentalistischen Protestantismus in den Vereinigten Staaten deutlich machte. Das Augenmerk wurde aber auch auf neue Formen der Religion gelenkt, die zunächst unter dem Titel der „Jugendreligionen“, später unter dem des „New Age“ firmierten. Schon bevor der Islam die Aufmerksamkeit auf die Religion lenkte, machten solche Tendenzen deutlich, dass die Religion keineswegs nur ein Relikt darstellt, sondern eine eigene Dynamik entfaltet, die es ihr erlaubt, sich an die moderne Gesellschaft anzupassen. In diesem Beitrag will ich vier Formen der gegenwärtigen Religiosität in unserer Gesellschaft skizzieren, die für die Dynamik der

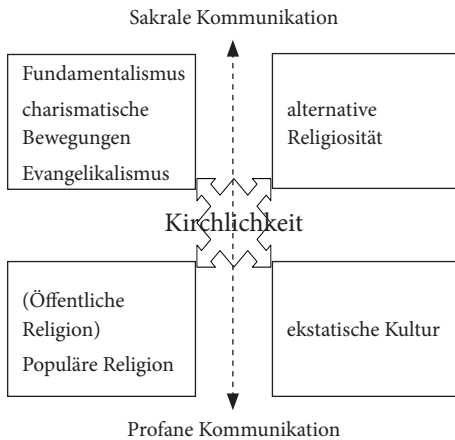
¹ Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, der beim Dies Academicus der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz am 17. November 2005 gehalten wurde.

² Ausführlich habe ich die Frage der Desäkularisierung an anderer Stelle behandelt. Vgl. Hubert Knoblauch, *Europe and the Invisible Religion*, in: *Social Compass* 50 (2003), 3, 267–274.

³ Zur Rolle der publizistischen Öffentlichkeit in der Propagierung der Säkularisierung vgl. Hubert Knoblauch/Bernt Schnettler, *Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens. Der ›Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2003‹ und die Kommunikation über Religion heute*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens?*, Münster 2004, 5–15.

Religion stehen. Mit der Unterscheidung dieser vier Formen möchte ich die These vertreten, dass das gegenwärtige Wachstum der Religion hauptsächlich in diesen Formen stattfindet. Nicht die Religion insgesamt nimmt also zu; es sind vielmehr besondere Formen der Religion, die ich unter die folgenden Begriffe fasse:

Soziale Formen gegenwärtiger Religiosität



Im Weiteren werde ich die einzelnen sozialen Formen der Religion zu skizzieren versuchen, der Kürze wegen dabei jedoch auf frühere Beiträge verweisen müssen, in denen ich detailliertere Skizzen unternommen habe. Dort finden sich auch weitere

Belege. Dennoch muss ich einräumen, dass es sich hierbei um vorläufige Thesen handelt, die noch einer weiteren Begründungen harren.⁴

Wie die Skizze zeigt, steht die kirchlich organisierte Religion im Mittelpunkt. Sie ist ein nach wie vor unübersehbarer institutioneller Bereich, dessen Größe in der Abbildung lediglich aus Platzgründen graphisch untertrieben ist. Dennoch steht außer Zweifel, dass die kirchlich organisierte Religion – die man auch als Kirchlichkeit bezeichnet – nach wie vor unter den gängigen Erscheinungen der Säkularisierung leidet: Mitgliederschwund, schwindendes Interesse an der aktiven Mitarbeit und abnehmende dogmatische Gläubigkeit sind nur einige Indikatoren, deren Stärke allerdings leicht abzunehmen scheint.⁵ Dennoch wäre es mit Blick auf die Kirchlichkeit vermessen, von einer „Resakralisierung“ zu reden. Die Attraktivität des Religiösen liegt vielmehr zu großen Teilen außerhalb der Kirchen. Mit einer „Erosion“ der Religion und auch mit einer „Dispersion“ haben wir es indes keinesfalls zu tun.⁶ Der Prozess lässt sich vielmehr als *Transformation der Religion* beschreiben: Religion verflüchtigt sich nicht in eine formlose Religiosität, sie findet vielmehr (mehr oder weniger) neue und eigenständige Formen, von denen ich

⁴ Hubert Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Wirklichkeit der Nahtoderfahrungen*, Freiburg 1999; ders., *Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 8 (2000), 143–161; ders., *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*, in: Achim Brosziewski/Thomas Samuel Eberle/Christoph Maeder (Hg.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*, Konstanz 2001, 153–168; ders., *Asketischer Sport und ekstatische Askese*, in: Gabriele Sörgo (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien 2003, 222–245; ders., *Die Soziologie religiöser Erfahrung*, in: Friedo Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 69–80; ders., *Soziologie der Spiritualität*, in: Karl Baier (Hg.), *Spiritualität*, Darmstadt (im Druck).

⁵ Vgl. Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak (Hg.), *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000*, Ostfildern 2001.

⁶ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur?* In: Paul M. Zulehner, (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 15–28; Michael Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt*, Frankfurt a. Main 1998; Hans-Georg Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens*, Münster 2004.

hier einige beschreiben möchte. (Diese Transformation beschränkt sich nicht auf das institutionelle Feld der herkömmlichen Religion. Dass religiöse Themen auch außerhalb der als religiös anerkannten Organisationen stattfinden, soll durch die Unterscheidung von sakralen und profanen Formen der Kommunikation angedeutet werden, die als vertikale Achse der Graphik dient. Ich werde darauf insbesondere im Zusammenhang mit der ekstatischen Kultur und der populären Religion etwas näher eingehen.)

2. Neue Formen der Religiosität

2.1 Radikalisiertes Christentum

Eine erste Form dramatisch wachsender Religiosität ist die Radikalisierung der Religion, die wir gemeinhin auch als „Fundamentalismus“ bezeichnen. Hier wäre sicherlich der Islam zu nennen, dessen radikalisierte Formen in unseren eigenen Gesellschaften bislang noch keine statistisch nennenswerten Dimensionen erreicht haben. Anders liegen die Dinge mit den pfingstlerischen, neopfingstlerischen und den charismatischen Gruppierungen im Christentum. Schon das amerikanische Pfingstlertum zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte das Christentum neu zu beleben, indem es die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes beschwor. Ebenso ist auch für das gegenwärtige Neupfingstlertum der Mensch prinzipiell offen für Transzendenzerfahrungen, sei es in der Konversion, in der Zungenrede, bei Wunderheilungen oder durch prophetische Eingebungen (die eine eigene „Prophetenbewegung“ tragen). Die charismatische Bewegung, die

sich seit den 1960er Jahren aus den traditionellen Kirchen und Denominationen hinausbewegt, legt ebenfalls großen Wert auf besondere religiöse Erfahrungen und andere Bewusstseinszustände. Hier spielt die Glossolalie eine Rolle, aber auch das Ruhen im Geiste, das innere Hören, die Prophetie und die Wunderheilung.

Man sollte gerade für die europäische Diskussion betonen, dass es sich hier um weltweite und außerordentlich mitgliedsstarke Bewegungen handelt. Zwar sind die genauen Zahlen sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern. Dabei ist zu beachten, dass die charismatische Bewegung auch einen starken Flügel im Katholizismus hat: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet. So stark diese Bewegungen jetzt schon scheinen, es wird ihnen ein solches Wachstum zugetraut, dass sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten. Dieses Wachstum findet jedoch, wie schon betont, vor allem außerhalb Europas statt. Demgegenüber nimmt sich das Ausmaß hierzulande geradezu bescheiden aus. Um nur ein Beispiel anzusehen: In der Bundesrepublik Deutschland rechnet man mit ungefähr 150.000 bis 250.000 Charismatikern und etwa 150.000 Pfingstlern – bei einer Bevölkerung von rund 82 Millionen Einwohnern.⁷

2.2 Alternative Religiosität

Während sich das radikalisierte Christentum in Europa bislang keiner so großen Anhängerschaft erfreuen kann wie in Nord- oder Südamerika, beobachten wir auch hierzulande eine dynamische religi-

⁷ Vgl. *Thomas Kern*, *Schwärmer, Träumer und Propheten*. Frankfurt a. Main 1998.

öse Entwicklung, die sich seit dem Beginn der 1980er Jahre im deutschsprachigen Raum bemerkbar als „New Age“ ausbreitete. Dass der Titel des New Age allmählich aus der Öffentlichkeit verschwunden ist, hat zu keinem Einbruch dieser Form der Religiosität geführt. Vielmehr hat es den Anschein, als sei sie (als „Spiritualität“, „Esoterik“ etc.) durch vorwiegend poplärkulturell geprägte Mittel über Massenmedien und Markt in die Breite der Gesellschaft diffundiert, so dass sie gar nicht mehr als „alternativ“ erkennbar ist. Denn trotz der kleinen Zahl an Aktivisten in diesen Bewegungen (die sich mittlerweile meist in Unternehmer verwandelt haben), hat die alternative Religiosität einen enormen Widerhall in der breiteren Bevölkerung gefunden. Hier wird von „Neureligiösen“, „Fernöstlichen“, „Naturalisten“, „Reinkarnationsgläubigen“ oder „Subjektivistischen“ gesprochen, die – je nach Kategorisierung und Zählung – in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland zweistellige Prozentsätze der Bevölkerung stellen.

Von einer alternativen Religion rede ich, weil die religiösen Quellen dieser Bewegungen allesamt nicht zum „herrschenden“ Kanon der Religion in westlichen Gesellschaften zählen. Dabei kann es sich um Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale, um eine Aufnahme indianischer schamanistischer Techniken oder um die Adaption asiatischer Meditationstechniken handeln. (Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die herkömmlich nicht als religiös angesehen werden, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten „Human-Potential“-Bewegung.) Eine besondere Rolle spielen religiös-medizinische Techniken, wie etwa Yoga oder Ayurveda. Auch die lange Zeit unterdrückten Formen

des hiesigen Aberglaubens werden in einer reflexiv modernisierten Form neu belebt. Dasselbe gilt für den sich damit überschneidenden Okkultismus, die Magie und die Esoterik.

Einer der Gründe für diese Verbreitung kann im populären Grundzug dieser Bewegung gesehen werden: Von Anfang an wurden die Vorstellungen dieser Bewegungen höchst effizient mit den verschiedensten Medien (in einem häufig sehr gelungenen Medienmix) verbreitet: Bücher wurden vom Fernsehen und von Zeitschriften aufgegriffen, und die Filmindustrie nahm die Themen (Geister, Spuk, Buddhismus, Nahtoderfahrungen, Divination, magische Behandlungen, Wunderheilungen usw.) gerne und sehr erfolgreich auf. (Dieser Medienmix dürfte auch einer der Gründe dafür sein, dass derartige Inhalte gar nicht als „religiös“ gerahmt wahrgenommen wurden und deswegen auch mittlerweile ungehindert Eingang in neue, offenbar stärker Weltanschauungsneutrale Strömungen haben. Ein Beispiel dafür ist zweifellos die Wellness-Bewegung, die einen guten Teil der einst im New-Age-Bereich betriebenen magisch-therapeutischen Praktiken aufgenommen und weiterentwickelt hat.)

2.3 Die ekstatische Kultur

Während sich die genannten besonderen Erfahrungen im Bereich der radikalisierten wie der alternativen Religion mit religiösen Deutungen verbinden, beobachten wir gerade in unseren Breiten eine Wertsteigerung solcher Erfahrungen, ohne dass sie mit religiösen Bedeutungen versehen sein müssten. Ich möchte diese Art der nicht religiös gedeuteten außergewöhnlichen Erfahrung als ekstatische Kultur bezeichnen. Beispiele für diese Bewegung zu

finden, fällt nicht schwer. Man denke nur an die Bedeutungszunahme der Sexualität seit den 1960er Jahren. Sexualität und die mit ihr einhergehende Ekstase ist nicht nur zur Pflicht einer breiten Kultur geworden. Ehen und andere Beziehungen scheinen heute nur auf der Basis einer funktionierenden sexuellen Ekstase legitimiert zu sein – eine Selbstverständlichkeit, die noch vor 50 Jahren auf sehr wenige soziale Gruppierungen beschränkt gewesen wäre. Mittlerweile steht und fällt das Beziehungsnetz der modernen Gesellschaft mit einer Form der sexuellen Erfüllung, die noch bei Max Weber als eine eigene ekstatische Welt gegolten hätte. Allerdings ist diese Ekstase – sieht man von tantrischen und extrem romantischen Minderheiten ab – kaum mit einer sakralen Kommunikation verbunden.

Weil es gerade in unserer Gesellschaft noch zahllose andere Beispiele für bedeutungsvolle, aber nicht sakralisierte Formen der kultivierten Ekstase gibt, scheint mir der Begriff der ekstatischen Kultur durchaus angemessen. Zu diesen Formen zählt der Sport – und zwar sowohl auf Seiten des Publikums wie auf Seiten der Sporttreibenden. Ekstatisch sind aber auch weite Teile der Kunst – insbesondere jene, die in die Populärkultur eingedrungen sind und an denen große Teile der Bevölkerung partizipieren, wie etwa Populärmusik oder Tanz. Ekstatisch sind auch die Drogengewohnheiten, die weit über den gewohnheitsmäßigen Alkoholenuss hinausgehen und auch Haschisch oder Kokain umfassen. Zur ekstatischen Kultur zählen ebenso jene Erfahrungen, die man als „paranormal“ bezeichnet. Ein Vergleich der Erfahrung solcher „psychic phenomena“ zwi-

schen verschiedenen westlichen Ländern zeigt, dass mindestens 60% der Befragten in allen Ländern die eine oder andere paranormale Erfahrungen gemacht haben. Was Deutschland betrifft, fanden Schetsche und Schmied-Knittel in einer Befragung von mehr als 1.500 Deutschen, dass fast drei Viertel (73%) angaben, eine der folgenden Erfahrungen gemacht zu haben: *Déjà vu*, Wahrtraum, Synchronizitäts-/Koinzidenzerlebnisse („verblüffende Fügungen“), außersinnliche Wahrnehmungen (ASW; z.B. zu spüren/zu wissen, wenn woanders jemand stirbt), Erscheinungen Verstorbener (oder anderer Wesen), Spuk, Psi bei Tieren, UFO-Sichtung, (Anderes/Sonstiges).⁸ Auch wenn viele dieser Erfahrungen explizit also nicht-religiös gedeutet werden, sind sie für das weltanschauliche und religiöse Selbstverständnis der Betroffenen von besonderer Bedeutung. Das zeigt eine Erhebung von Todesnäheerfahrungen, die ich selbst durchgeführt habe. Von über 4000 Befragten hatten mehr als 4% angegeben, eine solche Erfahrung am eigenen Leib durchgestanden zu haben (über 15% hatten noch andere „übernatürliche“ Erfahrungen mit dem Tod gemacht). Unter diesen überwogen aber bei weitem jene Menschen, die diese Erfahrung in einem nichtchristlichen, teilweise auch in einem dezidiert nicht-religiösen Kontext deuteten.

Diese Zahlen geben nur einen mittelbaren Hinweis auf die Rolle der „ekstatischen Kultur“, da sie sich mit einzelnen Erfahrungen beschäftigen. Man sollte noch einmal betonen, dass diese Erfahrungsorientierung kein individuelles Phänomen ist, sondern zu dem gehört, was seit Schulze als „Erlebnisgesellschaft“ bezeichnet

⁸ M. Schetsche/I. Schmied-Knittel, „Wie gewöhnlich ist das Außergewöhnliche?“ In: E. Bauer/M. Schetsche, *Alltägliche Wunder*, Würzburg 2003, 171–188.

wird. Wie die Beispiele zeigen, sollte man jedoch die Erfahrungsformen der „ekstatischen Kultur“ nicht mit den von Schulze beschriebenen Erlebnissen in einen Topf werfen, zeichnen sich diese ekstatischen Erfahrungen durchgängig durch jene Außergewöhnlichkeit bzw. Übernatürlichkeit aus, die durch den Begriff der Ekstase angezeigt wird.⁹

2.4 Die populäre Religion

Die Renaissance der Religion beschränkt sich jedoch nicht auf den Bereich des subjektiven Erfahrens – auch wenn dies quantitativ gewaltige Ausmaße annimmt. Vielmehr macht gerade die eingangs erwähnte publizistische Zuwendung zur Religion aufmerksam auf das, was als „öffentliche Religion“ bezeichnet wird. Mit dem Begriff der „öffentlichen Religion“ („public religion“) wird betont, dass die Religion nicht ins Private abgerückt sei, sondern zunehmend eine aktive Rolle in der Öffentlichkeit spiele. Das bedeute, dass sich die Religion der Menschen sichtbar in der gesellschaftlichen Moral und öffentlichen Ordnung niederschlage. Zugleich mischten sich politische Institutionen immer mehr in bislang als privat betrachtete religiöse Angelegenheiten der Menschen ein (Abtreibung, Kopftuch).¹⁰

Gerade nach dem Tod des Papstes, der Neuwahl und dem Weltjugendtag kann selbst im deutschsprachigen Raum die öffentliche Rolle der kirchlichen Religion kaum übergangen werden. Diese wach-

sende Öffentlichkeit wird jedoch ergänzt von einer zunehmenden Popularisierung der Religion, die nicht nur für die kirchlichen Formen gilt, sondern auch außerhalb der kirchlichen Religion deutlich wird und dadurch als eigenständige Form der Religion, als populäre Religion bezeichnet werden darf. Damit meine ich den Umstand, dass wichtige traditionelle Inhalte der herkömmlichen Religion zu einem Teil der populären Kultur geworden sind.

Im Gefolge der „populären“, also traditionell von agrikulturellen oder industriellen Lebensweisen geprägten Volkskultur zeichnet sich die populäre Kultur ebenso wie die populäre Religion vor allem dadurch aus, dass ihre Inhalte durch moderne Massenmedien und zunehmend auch durch interaktive Medien geprägt sind. Überdies werden die vom Populären geprägten Formen der Kommunikation vom Marktprinzip geleitet, ja häufig werden Formen aus der Marktkommunikation von Waren und Dienstleistungen übernommen oder adaptiert. Allerdings ist die populäre Religion nicht einfach eine Medienreligion oder eine Religion des Marktes. Sie findet ihren sozialen Ort auch in Formen der lokalen, häufig postmodernen (also aufs Situative beschränkten) Vergemeinschaftungen in Treffen, Veranstaltungen und Events.¹¹ Das Besondere der populären Religion besteht also darin, dass sie in den Gattungen und Veranstaltungstypen der medial geprägten populären Kultur präsentiert wird, d.h. in kommunikativen Formen, die nicht unbedingt als religiös erkennbar sind und nicht

⁹ Der Begriff der Ekstase ist hier zweifellos nur Stellvertreter für den genaueren Begriff der Transzendenzerfahrungen, der auch solche Erfahrungen umfasst. Vgl. dazu *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 164–183; vgl. *Gerhard Schulze*, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1992.

¹⁰ Vgl. *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

¹¹ Vgl. dazu *Winfried Gebhardt/Ronald Hitzler/Michaela Pfadenhauer* (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, 33–50.

als sakral erlebt werden. Man kann den- noch von Religion reden, weil in diesen populären Formen über Themen kommuniziert werden kann, die für die Angehörigen der Kultur erkennbar in einer religiösen Tradition stehen; ihre Topik bleibt also die der historischen Religionen, die zum kulturellen Gedächtnis gehören: die Fragen nach dem Jenseits, der Transzendenz, die Erfahrungen des Numinosen, das Problem des Todes und des Lebens nach dem Tod. Gerade in der populären Kultur können also Themen verhandelt werden, die selbst für unreligiöse Menschen als zur Religion gehörig angesehen werden. Wie gesagt, werden die Inhalte aber in den profanen kommunikativen Formen des Journalismus, der Populär-Literatur und der urbanen Legende – eben in den Gattungen der populären Kommunikation vermittelt. (Natürlich gehören dazu auch die vielen weiteren populären Gattungen anderer Medien, wie etwa die Fernsehreportage, die Talk-Show von Betroffenen und die „Meldung“.)

Vor dem Hintergrund der thematischen Ausrichtung dieses Heftes können Ratgeber für den Umgang mit dem Tod als Beispiel dienen. Das Angebot solcher Bücher ist in den letzten Jahren rasant angestiegen und hat damit auf seine Weise die alte Gattung der *Ars moriendi*, der Kunst des Sterbens und des Trauerns, wieder belebt. Allerdings hat sich diese Gattung mit ihrer Popularisierung in der Ratgeberform auch inhaltlich gewandelt: Das Religiöse

findet sich hier nur mehr im Verborgenen, die modernen Prediger sind Physiker, Psychotherapeuten oder Hospizbegleiter, und ihre Lehre schwankt zwischen einer säkularisierten Form der Religion und einer esoterisch-gnostischen Geistlehre, wie sie im folgenden Ausschnitt deutlich wird.¹²

„Wenn wir danach fragen, welche Beschaffenheit die kosmische Konstruktion hat, in die wir eingehen werden, so dürfen wir ziemlich sicher sein, dass sie wesentlich feiner und tiefer ist als alles, was wir mit unseren Sinnen verstehen und mit unseren alltäglichen Wörtern beschreiben können. (...) Ein taugliches Modell der höheren Welt erhalten wir, wenn wir sie uns als zusätzliche Dimension zu den drei Raumdimensionen und der einen Zeitdimension vorstellen, die in unserem physikalischen Universum alle Beziehungen charakterisieren. Das physikalische Universum scheint also in die höhere Welt eingebettet zu sein, in ihr zu ‚schweben‘.“

In vielen kommunikativen Formen kommt so eine populäre Religion des Todes zum Ausdruck. Deshalb zieht McIlwain den Schluss: „death goes pop“.¹³ Wie bedeutsam diese Formen der populären Religion sind, zeigt sich auch daran, dass es dieser populären Bewegung (die erst allmählich auch die Ränder der Kirchen erreicht) gelungen ist, einen gesamtgesellschaftlichen Trend umzukehren, der als ehernes Gesetz der Modernisierung erschien: Die gesellschaftliche „Verdrängung des Todes“ wird von einer neuen „Kultur des Todes“ abgelöst,

¹² Ich stütze mich hier auf die Analyse von *Susanne Brüggem*, Religiöses aus der Ratgeberecke, in: *Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle* (Hg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin 2005, 81–100. Brüggem unterscheidet genauer zwischen Ratgebern, die eine Differenz von Diesseits und Jenseits vertreten, solchen, die eine konkrete Moral lehren, und schließlich einer dritten Art, die eine säkularisierte Form von Religion vertritt, in der das Heilige völlig innerweltlich ist. Das Zitat entstammt einem ihrer Beispiele.

¹³ Vgl. *Charlton D. McIlwain*, *When Death Goes Public. Death. Media and the Remaking of Community*, New York u.a. 2005.

deren wichtigste Träger in der populären Religion zu suchen sind.

3. Schluss: Spiritualität und der religiöse Individualismus

Die Religion ist ganz offensichtlich wieder populär geworden. Trotz aller Bedenken, die Moderne würde die Religion abstoßen, scheint sie sich, wie ich zu zeigen versuchte, an die Bedingungen der Moderne anzupassen und unter der Hand zu transformieren. Dabei sollten wir abschließend ein Merkmal, das allen genannten Formen der Religiosität anhaftet, hervorheben. Bei aller Unterschiedlichkeit der inhaltlichen Ausrichtungen, der sozialen Gestaltungen und der kommunikativen Verbreitungsformen zeichnen sich diejenigen Formen der gegenwärtigen Religion, die sich wachsender Beliebtheit erfreuen, durch eine außergewöhnliche Hervorhebung der Erfahrungsdimension aus. Man kann von einer regelrechten Erfahrungsorientierung der Religiosität reden. Der Kern dieser Erfahrungsorientierung besteht darin, dass das, was unter Religion verstanden wird, nicht mehr einfach dogmatisch geglaubt werden soll. Man will es am eigenen Leib erfahren. Dabei kann es sich um außergewöhnliche Erfahrungen handeln, die alltäglich oder transzendent gedeutet werden, oder um gewöhnliche Erfahrungen, die außergewöhnlich gedeutet werden – wie etwa bei charismatischen Gruppen eine Regung im Körper als Zeichen für die Präsenz des leibhaftigen Gottes dient oder Wohlbefinden als Ausdruck eines Einvernehmens zwischen Geist und Seele verstanden wird.

Um den Unterschied dieser neuen Formen der Religion zur sogenannten „Kirchlichkeit“ hervorzuheben, verwenden die

Betroffenen selbst häufig den Begriff der Spiritualität. In der Tat kann man Spiritualität als ein Merkmal ausmachen, das sich quer durch die genannten Formen der Religion zieht. Neben der Orientierung an der Außergewöhnlichkeit der Erfahrung gehört dazu eine besondere Betonung der religiösen Autonomie des Individuums: Es wird durchgängig eine deutliche Distanzierung von religiösen Großorganisationen vorgenommen. Dies ist der Soziologie zwar auch mit Blick auf andere Großorganisationen (Politik, Sport etc.) vertraut. Im Bereich der Religion ist diese Distanzierung jedoch häufig verbunden mit einer „ideologischen“ Distanz zu den Glaubensinhalten und den kommunikativen Formen der Großorganisation, wie sie etwa in der alternativen Religiosität oder den populären Formen des charismatischen Christentums zum Ausdruck kommt. Diese religiöse Autonomie des Individuums – genauer: der religiöse Individualismus – hat auch zur Folge, dass sich die Deutungen für die so geschätzten Erfahrungen zunehmend von dem ablösen, was traditionell als religiöser Diskurs gilt. Man kann sich nun als religiös (oder „spirituell“ verstehen), ohne überhaupt Bezug auf herkömmliche Formen der religiösen Kommunikation nehmen zu müssen (etwa in der Begrifflichkeit eines Psychologismus), man kann sich religiöser Semantiken unterschiedlicher und schwer zu vereinbarender religiöser Traditionen bedienen oder man kann religiöse Formen der Kommunikation in die Alltagssprache so einführen, dass (aus der Sicht kirchlicher Experten) vermeintlich „triviale“ kulturelle Phänomene symbolisch aufgewertet werden.

Wie die Ausbildung einer „populären Religion“ zeigt, führt diese Auflösung jedoch nicht in die Beliebtheit. Vielmehr bilden sich in der populären Kultur eigene

Konventionen aus, in denen die Inhalte des Religiösen kommuniziert werden. Diese populäre Religion macht vor den Kirchen keineswegs Halt. Vielmehr nehmen auch die Kirchen solche populären Formen auf, so dass ein fließender Übergang entsteht, den Bourdieu als „Auflösung des religiösen Feldes“ bezeichnete.¹⁴ Wegen dieses fließenden Überganges kann die religiös markierte Symbolsprache der Kirchen auch in individuellen und kollektiven Krisen- und Ausnahmezeiten angenommen werden, um gerade die Differenz zum Alltäglichen zu markieren. Deshalb wird auch in unseren Breiten eine öffentliche Religion

möglich, die sich in die öffentliche Diskussion einmischen kann, ohne mit der Politik verwechselt werden zu müssen. Diese Rolle der Kirche, so glaube ich, ist jedoch nur noch vor dem Hintergrund einer transformierten Religion zu verstehen, wie sie hier kurz skizziert wurde.

Der Autor: *Hubert Knoblauch ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Technischen Universität Berlin. Publikationen u.a.: Religionssoziologie, Berlin/New York 1999; Qualitative Religionsforschung, Paderborn u.a. 2003.*

¹⁴ *Pierre Bourdieu, Die Auflösung des Religiösen, in: ders., Rede und Antwort, Frankfurt a. Main 1992, 231–269.*

Walter Kirchschläger

Zum Heil aller Völker

Dei Verbum als Grundlage für einen neuen Zugang zur Bibel¹

1. Hinführung

*„Ich bin überzeugt,
dass die Bibel immer schöner wird,
je mehr man sie versteht,
d. h. je mehr man einsieht und anschaut,
dass jedes Wort, das wir allgemein auffas-
sen und im Besondern auf uns anwenden,
nach gewissen Umständen,
nach Zeit und Ortsverhältnissen
einen eigenen, besonders, unmittelbar
individuellen Bezug gehabt hat.“²*

Diese grundlegende Erkenntnis zum Verstehen der Bibel, die J. W. von Goethe vor zweihundert Jahren zusammengefasst hat, kann als eine kurz formulierte Begründung kritischer Bibelwissenschaft verstanden werden, wird doch darin deutlich, dass ein vertieftes Bibelverständnis ohne Beachtung ihrer vielfachen Kontextualität und ihrer geschichtlichen Einbettung nicht möglich ist.³

1.1 Bis sich diese Einsicht auch in der katholischen Kirche durchsetzt, braucht es jedoch noch die Überwindung der restaurativen Phase des 19. Jh. und die Bewältigung der Antimodernismuskrise anfangs des 20. Jh.⁴ Wird in der Folge des Konzils von Trient über die Bibel als Offenbarung Gottes gesprochen, konzentriert sich die entsprechend apologetisch geprägte Rede auf zwei Bereiche: auf die Inspiration der Schrift und auf ihre Irrtumslosigkeit. Im Verständnis der Bibel als „Diktat des Heiligen Geistes“⁵ können diese beiden postulierten Charakteristika begründet werden. Diese Argumentation wird noch von Benedikt XV. weitergeführt – übrigens unter ausdrücklicher Berufung auf den hl. Hieronymus.⁶

1.2 Der Rückbezug auf den hl. Hieronymus begleitet die Geschichte des Umgangs mit der Bibel in der katholischen Kirche. Kein Werk hat in der Kirchen- und Theologiegeschichte eine solche Wirk-

¹ Vortrag beim Festakt des Österreichischen Katholischen Bibelwerks zu „40 Jahre Dei Verbum“ am 30. September 2005 in Salzburg. Für den Druck wurde der Text gekürzt und überarbeitet.

² J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 672.

³ Man kann von Goethe allerdings auch anders lesen. Vgl. J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hier zum 6. Februar 1827, sowie zum 12. und zum 13. Februar 1831. [Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Roland Schwarz, Wien].

⁴ Vgl. einen Rückblick in die Geschichte bei F. Annen, *Der biblische Aufbruch in der katholischen Kirche und das Konzil: Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*. Hrsg. v. M. Belok/U. Kropac, Zürich 2005, 14–42; hier bes. 14–31; W. Kirchschläger, *Bibelverständnis im Umbruch: Glauben und Denken nach Vatikanum II*. Kurt Koch zur Bischofswahl. Hrsg. v. M. Ries/W. Kirchschläger, Zürich 1996, 41–64, hier 42–49.

⁵ So Leo XIII., *Enz. Providentissimus Deus* (18. November 1893), hier DH 3292; siehe schon Konzil von Trient, Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen, hier DH 1501.

⁶ Benedikt XV., *Enz. Spiritus Paraclitus* (15. September 1920), hier DH 3650.

intensität entfalten können wie die Vulgata – eine Aussage allerdings, die nicht ohne kritischen Unterton zu machen ist. Denn die Dominanz der Vulgata hat lange Zeit sowohl vom Blick in die Ursprache als auch vor dem Schritt zur Anfertigung entsprechender Übersetzungen auf der Grundlage des Urtextes zurückgehalten. Beides ist weniger Hieronymus anzulasten als vielmehr gegenreformatorischen Tendenzen im 16. Jh. und einer auch in diesem Bereich eigentümlichen Beharrlichkeit des Lehramtes: Noch 1979 hat Johannes Paul II. die Neo-Vulgata als verbindliche Grundlage für die liturgische Verwendung der Bibel erklärt.⁷ Dies geschieht also 14 Jahre, nachdem in *Dei Verbum* der Rückgriff auf die Originalsprachen der Bibel und auf entsprechende Übersetzungen dekretiert worden ist (vgl. DV 22).

Da erscheint es tröstlich, dass die Päpstliche Bibelkommission den großen Bibelgelehrten bei all seiner Bedeutung und auch angesichts des von ihm übernommenen gewichtigen Erbes lieber in seiner Zeit belässt und in ihrer Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien *Sancta Mater Ecclesia* vom 21. April 1964 – fast wie eine Ermütigung für jene, die sich heute um das Verstehen des Wortes mühen – feststellt: „Selbst berühmte Exegeten wie Hieronymus haben nicht immer gerade eine glückliche Antwort gefunden, wenn sie schwierige Fragen zu lösen versuchten.“⁸

1.3 Für eine Einordnung von *Dei Verbum* ist die Beachtung der Enzyklika *Divino afflante Spiritu*⁹ unerlässlich. Es ist bekannt, dass mit diesem Dokument erste Signale in die Richtung jener Entwicklung gesetzt wurden, die sodann in der Konzilskonstitution über die Göttliche Offenbarung ein solch großes Gewicht erhalten konnte. Zeitzeugen berichten von einem allmählich beginnenden Aufatmen, das man spüren konnte: Der innerkirchliche Druck wurde etwas gelockert.¹⁰ Nicht nur der Text des Rundschreibens, auch die nachfolgenden Schritte belegen diese Tendenz. So enthält die bekannte Antwort der Päpstlichen Bibelkommission auf die Anfrage von Kardinal E. C. Suhard bezüglich der Historizität der Urgeschichte vom 16. Januar 1948 eine Einladung an die Exegeten zu weiteren Forschungsanstrengungen.¹¹ Des Weiteren wird anlässlich der Neuauflage des *Enchiridion biblicum* 1954 die bisherige Tätigkeit dieser Kommission erstmals einer kritischen Differenzierung unterzogen – dies immerhin durch den Sekretär und den Untersekretär dieses Gremiums, P. A. Miller OSB und A. Kleinhaus, die zwei in diesen Passagen wörtlich abgestimmte Rezensionen zum *Enchiridion* verfassen. Darin wird zwischen Dekreten zur Glaubens- und Sittenlehre und solchen zu Literarkritik, Autoren- und Einleitungsfragen unterschieden und festgehalten, dass Letztere aus der historischen Abfassungssituation und aus dem Blickwinkel

⁷ Vgl. Const. Ap. *Scripturarum Thesaurus* vom 25. April 1979, dazu auch die *Instructio Liturgiam authenticam* vom 28. März 2001, n. 34–45; vgl. ebd. aber auch n. 24.

⁸ *Instructio Sancta Mater Ecclesia*: AAS 56 (1964) hier 712; vgl. dazu J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien* (SBS 1), Stuttgart 1965, 17.

⁹ *Pius XII.*, Enz. *Divino afflante Spiritu* (30. September 1943): AAS 35 (1943) 297–325, in Auszügen in DH 3825–3831.

¹⁰ Siehe z. B. H. Haag, *Mein Weg mit der Kirche*, Zürich 1991, 9–34.

¹¹ Siehe AAS 40 (1948) 45–48; DH 3862–3864.

des damaligen Standes der Wissenschaft zu interpretieren sind.¹²

Der Gegenwind zu solchen Entwicklungen muss nicht dargelegt werden. Einschränkungen und Lehrverbote für katholische Exegeten gab es noch bis unmittelbar vor dem Konzil, und die Auseinandersetzungen wurden selbst auf bischöflicher Ebene in polemischem Stil geführt. Für das Konzil war bekanntlich ein Schema „De fontibus revelationis“ vorgesehen, das sich lediglich mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition auseinandersetzen wollte.¹³ Trotz mehrfacher Überarbeitung hielt sich dieser Akzent hartnäckig in der Vorbereitungszeit des Konzils bis in die erste Sitzungsperiode im Herbst 1962. Erst der Neuentwurf der Gemischten Kommission vom 22. April 1963 trug den neuen Titel: *De Divina revelatione*.¹⁴

1.4 Die Akten des Konzils geben Aufschluss darüber, wie viele Bischöfe und Theologen Anteil daran haben, dass die Entwicklung auf dem Konzil auch in diesem Bereich in keine andere, d. h.: in die vorbereitete Richtung gehen konnte. Da begegnen an markanter Stelle aus dem deutschen Sprachraum die Bischöfe Josef Frings, Franz König und Julius Döpfner, die Theologen Alois Grillmeier, Karl Rah-

ner, Josef Ratzinger, Eduard Schillebeeckx, Otto Semmelroth und andere. Wie ein roter Faden begleitet das Schicksal des katholischen Bibelverständnisses von der Zeit Pius' XII. bis zum Konzil der Name Augustin Bea, Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts von 1930 bis 1949 und seit 1960 erster Präsident des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen.¹⁵ Mit der Erinnerung an diese Persönlichkeiten stellt sich natürlich auch immer wieder die bange Frage: Wohin wäre das Konzil gegangen, hätte es unter den Bischöfen nicht diese beherzten, überzeugten und überzeugenden Persönlichkeiten gegeben, die unerschrocken nach dem richtigen theologischen und kirchlichen Weg gesucht haben, auch und trotz des Widerstands leitender Kirchenkreise, und denen es schließlich auch gelungen ist, zum Segen der Kirche diese Gegenkräfte zu überwinden?

Der 18. November 1965 hat mit der Schlussabstimmung und der darauf folgenden feierlichen Promulgation der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung diese Entwicklung zu ihrem Ziel geführt. Mit Joh 19,30 könnte man sagen: τετέλεσται¹⁶. Damit kann auch deutlich werden: Die Verabschiedung dieses Konzilsdokuments ist nicht das Ende einer

¹² Siehe BenM 31 (1955) 49–50; Ant. 30 (1955) 63–65, hier 65.

¹³ Siehe dazu jetzt H. Sauer, Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Hrsg. v. F. X. Bischoff/St. Leimgruber, Würzburg 2004, 232–251, hier 233–235; J. Kremer, Umkämpftes „Ja“ zur Bibelwissenschaft. Aktuelle Erinnerungen an die Konzilskonstitution „Über die Göttliche Offenbarung: Ders., Die Bibel beim Wort genommen. Hrsg. v. R. Kühschelm/M. Stowasser, Freiburg i. Br. 1995, 450–472, dort 454–468 ein Vergleich der Texte des vorbereiteten Schemas und der Konstitution.

¹⁴ Zum Hintergrund und zum Werdegang des Dokuments vgl. J. Ratzinger, Einleitung: LThK Erg. Bd. II, Freiburg 1967, 498–503; sowie jetzt H. Hoping in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, Freiburg i. Br. 2005, 701–735. Vgl. des Weiteren K. Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2005, 144–146.

¹⁵ Siehe dazu Kardinal Augustin Bea, Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene. Hrsg. v. D. Bader, München 1981.

¹⁶ „Es ist vollendet!“

Entwicklung, nein: Ein Prozess ist damit an ein erstes Ziel gekommen. Die Frage von Umsetzung und Verwirklichung liegt damals noch in der Zukunft.

2. *Dei Verbum* – eine Herausforderung für die Kirche

Die Konstitution *Dei Verbum* enthält ein außerordentlich intensives theologisches und pastorales Programm. Diese Konstitution ist eine der wesentlichen Herausforderungen, welcher sich die Kirche im Konzil stellt. Das Konzil schreibt nicht einfach Bisheriges fest, sondern geht neue Wege. Es entwirft ein grundlegend neues Konzept von Offenbarungsverständnis, weil die Konzilsväter im Laufe der Konzilszeit immer mehr zur Überzeugung kamen, dass die bisherige Rede von Offenbarung nicht mehr genügte. Nicht die von Gott initiierte Vermittlung sachbezogener Inhalte steht im Vordergrund, sondern die Selbsterschließung Gottes im Offenbarungsvorgang.¹⁷

2.1 Schon der Einleitungssatz der Konstitution entwirft die *kommunikative Komponente von Offenbarung*, die ein solches Verständnis prägt: „*Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans ...*“ Aus dem Hören des Wortes kann das Verkündigen erfolgen. Ausdrücklich bezieht sich das Konzil dabei auf den prozesshaften Ablauf, der in 1 Joh 1,2–3 skizziert ist und der auf die personale Gemeinschaft zielt, die sich im Lebensvollzug des Vaters und des Sohnes ereignet.

2.2 Dieser *personale, dialogische Ansatz des Offenbarungsverständnisses* wird in Kapitel I entfaltet. In einzelnen Schritten wird Gottes Initiative gegenüber den Menschen dargelegt (Art. 2 bis 4) und als Antwort des Menschen ein umfangreicher Prozess des Glaubens postuliert (Art. 5).

Art. 2 gibt dabei Richtung, Grundhaltung und Atmosphäre des gesamten Konzilstextes an: Der Abschnitt ist von einer überaus einladenden Semantik geprägt. Da ist die Rede von einem Gott, der „aus überfließender Liebe“ zu den Menschen handelt, dessen Wille als „sacramentum“, als Heilszeichen also, benannt wird, der die Menschen „als Freunde“ betrachtet, mit ihnen Austausch pflegt mit dem Ziel der personalen Gemeinschaft. Die Sprache ist nicht nur bibelbezogen (wie die zahlreichen Hinweise zeigen), sie ist genuin biblisch: Das hier vermittelte Gottesbild ist nicht jenes einer neuscholastischen oder einer apologetisch ausgerichteten Theologie, es ist jenes der Bibel. Dieser Text macht der von Johannes XXIII. formulierten Grundausrichtung des Konzils alle Ehre. Er spiegelt tatsächlich ein „Lehramt von vornehmlich pastoraalem Charakter“¹⁸ und bleibt gerade darin eine dringende Herausforderung.

2.3 Über Kapitel II und die darin offengelassene *Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition* wurde in der Zeit nach dem Konzil viel diskutiert. Der universale Charakter der Offenbarung in ihrem Bezug zur Geschichte wird in zeitlicher und räumlicher Dimension festgehalten. Es ist die Kontinuität und das Fortwirken der bi-

¹⁷ Siehe zu einer Relecture des Dokuments J. Kremer, *Umkämpftes Ja* (s. Anm. 13), 454–468; H. Sauer, *Konstitution* (s. Anm. 13), 236–238; D. Kosch, „Um unseres Heiles willen“, in: BiKi 60 (2005), 45–51; W. Kirchschläger, *Bibelverständnis* (s. Anm. 4), 50–55.

¹⁸ Johannes XXIII., *Konzilseröffnungsrede Gaudet Mater Ecclesia* vom 11. Oktober 1962: *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Vol. I, Pars I, Rom 1970, 166–175, hier 172.

blischen Offenbarung, welches in der Tradition durch die Zeit gewahrt bleiben muss. Die Spannung dieser Formulierung ist auszuhalten, denn jeder Versuch der Einseitigkeit muss letztlich scheitern: Weder kann die Bibelwissenschaft übersehen, dass zwischen der biblischen Zeit und dem Heute der Kirche eine umfassende geschichtliche und theologische Entwicklung liegt, die nach biblischem Zeugnis selbst insgesamt unter der Kraft des Geistes Gottes steht. Noch kann die systematische Theologie oder das Lehramt übersehen, dass die Praxis der Kirche nur dann legitim als apostolisch bezeichnet und Tradition nur dann als genuin theologisch verstanden werden darf, wenn sie sich zu den biblischen Fundamenten rückführen und dort zumindest im Kern verankern lässt – haben doch Schrift und Tradition nach den Worten des Konzils „aneinander Anteil“ (Art. 9) und sind „eng miteinander verbunden“ (ebd). Folgerichtig hat das Lehramt gegenüber der Offenbarung dienenden Charakter, „indem es nichts lehrt, als was überliefert ist“ (Art. 10,2). Diese Formulierung, dem Aufbau nach Mt 28,20 nachempfunden, eröffnet eine weite Perspektive, steckt aber zugleich einen klaren Rahmen ab.¹⁹

2.4 Das Bemühen des Konzils, die christliche Botschaft in die Welt von heute zu formulieren, machte eine Reflexion über das *Wesen der biblischen Offenbarung* uner-

lässlich. Das Zueinander und Miteinander von göttlicher und menschlicher Verfasser-schaft in DV Art. 11 – anders als die Übersetzungen unterscheidet der ursprüngliche Text nicht und verwendet jeweils den Begriff „auctor“, bzw. „auctores“ – eröffnet die Möglichkeit, auch methodisch mit neuen Perspektiven auf den Text der Bibel zuzugehen: Er ist eben nicht vom Himmel gefallen, sondern verdankt sich in seiner sprachlichen Gestalt den menschlichen Autoren, die von ihrem Umfeld geprägt sind.²⁰ „Wort des lebendigen Gottes“ ist daher keine Aussage, die einen konkreten biblischen Textabschnitt dem Inhalt nach qualifiziert, sondern umschreibt dessen Einzigartigkeit im Spannungsfeld menschlicher Ausdrucksweise und göttlicher Verantwortung. Das verpflichtet die Exegese dazu, nach Textgestalt und -eigenart zu forschen, ohne zu übersehen, dass sie mit den so erhobenen Erkenntnissen Theologie treiben, also versuchen muss, die Gottes-Intention und die Gottes-Aussage eines biblischen Textes – erneut in menschlicher Sprache und im Verstehenshorizont einer je neuen Zeit – zu erschließen.²¹

2.5 Deutlicher als in allen bisherigen Dokumenten der Kirche ist in *Dei Verbum* erkennbar geworden, dass die biblische *Offenbarung unmittelbar den Menschen zugänglich* sein muss. Die verschiedenen Postulate in Kapitel VI des Dokuments zielen

¹⁹ Vgl. zu diesem Problemkreis L. Betazzi, Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit, Würzburg 2002, hier bes. 47–55; O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, hier 279–281.

²⁰ Siehe dazu J. Kremer, Kein Wort Gottes ohne Menschenwort, in: Ders., Die Bibel beim Wort genommen, Freiburg i. Br. 1995, 417–432, bes. 418–424; jetzt auch G. Steins, Bibel im Gespräch. Die verkannte Offenbarungskonstitution Dei Verbum: HerKorr spezial (2005), 17–21, hier 18–19.

²¹ Grundlegend reflektiert bei J. Kremer, Kirche und Bibel. Überlegungen zu ihrem reziproken Verhältnis und dessen Bedeutung für die Exegese, in: Ders., Weshalb ich es euch verkündet habe, Wien 2005, 427–437; des Weiteren W. Kirchschläger, „Wort des lebendigen Gottes“ – Wer spricht in der Bibel?, in: Christlicher Glaube – überholt? Hrsg. v. W. Kirchschläger, Zürich 1993, 49–65.

alle in diese Richtung. Denn mit diesem Konzil ist die Einschränkung eines unmittelbaren Schriftzugangs auf eine kleine Personengruppe, die selbst in *Divino afflante Spiritu* noch vorausgesetzt wird²², überwunden. „Weit offen stehen“ muss der Zugang zur Heiligen Schrift allen an Christus Glaubenden (Art. 22, = SC 51). Noch nie wurde die Sakramentalität des biblischen Wortes eindeutiger formuliert als in der Rede von den zwei Tischen, von denen „das Brot des Lebens“ gereicht wird (Art. 21).²³ Bibelübersetzungen müssen auch für das Verständnis von Nichtchristen geeignet sein (Art. 25), damit diese Offenbarung tatsächlich „zum Heil aller Völker“ (Art. 7) reichen kann. Dieser Abschnitt des Dokuments atmet die Überzeugung, dass die Bibel tatsächlich Grundlage, „anima“ der Theologie ist und dass das berühmte Wort des hl. Hieronymus auch der Überzeugung der Konzilsväter entspricht: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“²⁴ (vgl. Art. 24 und 25).

2.6 Der Herausforderungen dieses Dokuments – hier wurden nur einige wenige skizziert – sind mehr als genug. Ihnen im Rückblick auf die letzten 40 Jahre nachzugehen und ihre Spuren im Leben der Kirche zu verfolgen, ist zwar notwendig, zugleich auch schwierig. Dies unter anderem auch deshalb, weil *Dei Verbum* in den letzten Jahrzehnten ja in ganz verschie-

dene Richtungen gelesen wurde. Manche Formulierung, vom Konzil bewusst offen gehalten, wird dann einseitig vereinnahmt. Daher sei nochmals der hermeneutische Rahmen in Erinnerung gerufen, der auch für diese Konstitution gilt:

In seiner Eröffnungsrede hat Johannes XXIII. den Rahmen des Konzils und das Grundverständnis seiner Dokumente klar abgesteckt. Demnach dient das Konzil dem Anliegen des *aggiornamento*, einem Bemühen pastoraler Natur und auf dieser Basis einem Sprung der Kirche nach vorn in die Gegenwart. Weder die Unglückspropheten noch die theologischen Detaillisten können das Konzil als Anwalt für ihre Anliegen aufrufen. Wer dennoch vermeintlich unklare Passagen in den Dokumenten in diese Richtung interpretieren möchte, gerät in Ideologieverdacht, da er den Text gegen die ursprüngliche Intention liest und deutet und damit die Absicht des Konzils verkehrt.²⁵

3. Ausblick: Spurensuche

3.1 Dies gilt auch und gerade für die Offenbarungskonstitution. Auf einer nachkonzilären Suche nach der Wirkgeschichte des Dokuments begegnet an erster Stelle seine Bedeutung als Grundlage für die Entwicklung einer *intensiven Bibel-*

²² Siehe AAS 35 (1943) 320. *F. Annen* belegt entsprechende Tendenzen bereits bei Leo XIII.: Siehe *F. Annen*, Aufbruch (s. Anm. 4), 16–18.

²³ Dieses sakramentale Verständnis ist bereits vorbereitet in SC 7; PO 18; PC 6.

²⁴ Das Zitat aus Hieronymus, Comm. in Is., Prol.: PL 24,17, findet sich in DV 25. Zur Bedeutung der Bibel für die Theologie des Konzils; vgl. W. Kirchschläger, Das Studium der Bibel als Seele der Theologie, in: BiKi 60 (2005), 112–116.

²⁵ Siehe dazu oben Anm. 15 und in diesem Sinn *F. König*, Der Weg der Kirche, Düsseldorf 1986, 17.28–29; grundsätzlich dazu *K. Wittstadt*, Weichenstellungen für ein „pastorales“ Konzil – Papst Johannes XXIII. unmittelbar vor Konzilsbeginn, in: *Ders.*, Aus der Dynamik des Geistes, Würzburg 2004, 164–185; des Weiteren *W. Kirchschläger*, Johannes XXIII und das Konzil, in: SKZ 168 (2000), 728–732.

pastoral.²⁶ Es sei darauf hingewiesen, dass gerade im deutschen Sprachraum diese nach dem Konzil forcierte Entwicklung auf jene Grundlagenarbeit zurückgreifen konnte, die durch die Pioniere der bibel-liturgischen Erneuerung schon lange vor dem Konzil geleistet worden war. Ohne Pius Parsch, Josef Andreas Jungmann, Romano Guardini, Otto Karrer und andere wäre es kaum möglich gewesen, die Impulse des Konzils in diesem Bereich so zügig aufzugreifen und weiterzuführen. Zu erinnern ist auch an die Katholische Weltbibelkonföderation, auf Anregung von Kardinal Bea gegründet und von 1969 bis 1978 durch Kardinal König als ihren ersten Präsidenten geleitet.²⁷ Es zeigt sich generell in der nachkonziliären Zeit, dass zwischen der Vertiefung des Bibelverständnisses und den ökumenischen Fortschritten einer Annäherung der Kirchen offensichtlich ein innerer Zusammenhang besteht, der nicht nur durch die persönliche Affinität der leitenden Persönlichkeiten gegeben ist, durch diese aber zweifellos begünstigt wurde.

3.2 *Dei Verbum* wurde auch zur *Magna Charta für die Katholische Exegese*, die durch dieses Dokument darauf verpflichtet wurde, in der verantworteten Wahrnehmung ihrer Aufgabe der Auslegung der Schrift die methodischen Prinzipien der historisch-kritischen Exegese zu beach-

ten und anzuwenden (vgl. Art. 12).²⁸ Was in diesem Bereich gerade im deutschen Sprachraum geleistet wurde, ist überaus beeindruckend. Durch diesen Prozess konnte unzähligen Menschen ein neuer Zugang zur Heiligen Schrift erschlossen werden.

Obwohl nicht übersehen werden darf, dass sich viele Fachleute anderer theologischer Disziplinen in ihrer Theologie in neuer Weise an den biblischen Fundamenten orientiert haben²⁹, fällt in diesen positiven Befund doch auch ein erheblicher Wermutstropfen: Das Verhältnis zwischen dem Lehramt der Kirche auf seinen verschiedenen Ebenen und der Katholischen Exegese hat sich in den letzten Jahrzehnten kaum in die Richtung eines konstruktiven Miteinanders entwickelt. Viele Exegetinnen und Exegeten stellen hingegen fest, dass die Ergebnisse ihrer Tätigkeit gar nicht wahrgenommen werden und dass auch ein allenfalls kritisches Gespräch darüber nicht stattfindet. Das auch daraus resultierende Unverständnis exegetischen Forschungsergebnissen gegenüber kann in zahlreichen lehramtlichen Dokumenten aus den letzten Jahrzehnten auf verschiedenen Ebenen jederzeit belegt werden. Es wird aber auch z. B. in den Vorgängen um die Erteilung des Nihil obstat für Lehrstuhlbesetzungen erkennbar: Die hier erhobenen Vorbehalte zeugen oftmals von einem undifferenzier-

²⁶ Vgl. dazu D. Bauer, Ist die „Exegese“ jemals angekommen?, in: BiKi 56 (2001), 187–188; Ders., 40 Jahre „Dei Verbum“, in: SKZ 173 (2005), 813–814. Zur gesamten Entwicklung siehe H. Frankemölle, Fortschritt und Stillstand. Entwicklungen seit 1965, in: BiKi 60 (2005) 173–177.

²⁷ Siehe N. Höslinger/A. Steiner, Weltweites Apostolat, in: BiLi 51 (1978), 147–151; dazu jetzt das Schlussdokument der Vollversammlung 2002, in: BiKi 59 (2004), 31–40. Weiters siehe L. Feldkämper, Die Heilige Schrift im Leben der Kirche, in: BiKi 60 (2005), 234–238.

²⁸ Dazu J. Kremer, Umkämpftes Ja (s. Anm. 13), 468–471.

²⁹ Vgl. die differenzierte Darstellung des Verhältnisses der theologischen Disziplinen bei H. J. Sander, Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik: Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche. Hrsg. v. U. Busse (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 38–75. Mit anderer Akzentsetzung siehe J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute: Schriftauslegung im Widerstreit. Hrsg. v. J. Ratzinger (QD 117), Freiburg i. Br. 1989, 15–44.

ten, nach wie vor historisierenden Zugang zur Bibel, der durch *Dei Verbum* der Sache nach überwunden schien.

Bischof Helmut Krätzl hat mehrfach darauf hingewiesen, dass das letzte intensive und konstruktive Gespräch zwischen Lehramt und Theologie auf dem Konzil stattgefunden hat.³⁰ Dieser Analyse ist leider zuzustimmen. Natürlich geht prinzipiell Sprachlosigkeit zu Lasten von beiden involvierten Partnern. Es liegt allerdings in der Natur der zugewiesenen Aufgaben, dass die Exegese ihre Ergebnisse vorlegt und dann darauf wartet, widerlegt, kommentiert oder auch positiv ernst genommen zu werden. Stillschweigendes Übergehen unter Bewahrung bisheriger inhaltlicher und methodischer Positionen führt zu einer unheilvollen Kluft, die weder für die Exegese noch auch für das Lehramt und für die Kirche insgesamt förderlich ist.

3.3 Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die *Interpretation der Bibel in der Kirche* aus dem Jahr 1993 bildet hier eine rühmliche Ausnahme, ja: es mutet fast etwas seltsam an, dass dieses Dokument, vom Bischof von Rom am 23. April 1993 persönlich mit viel Lob vorgestellt, die historisch kritische Methode als „unerlässlich“ bezeichnet und fortfährt, dass die Eigenart der Bibel als „Wort Gottes in menschlicher Sprache“ ... „diese Methode nicht nur als legitim“ zulässt, „sondern ... vielmehr ihre Anwendung“ erfordert.³¹

Gerade angesichts auch anderer Gegebenheiten in unserer Kirche muss immer wieder darauf hingewiesen werden, dass dieses bemerkenswerte Dokument, das in erfreulicher Offenheit und ohne Untertöne die verschiedenen heute praktizierten Zugänge zur Bibel analysiert, nur hinsichtlich eines fundamentalistischen Zugangs zur Bibel zu einem vernichtenden negativen Urteil und zu einem diesen Verständnisweg ausschliessenden uneingeschränkten Verdikt kommt:

„Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, dass die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewusst die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt.“³²

3.4 Für diese klaren Worte ist man und frau dankbar. Sie kommen aus berufenem Mund – hat sich doch die *Päpstliche Bibelkommission* aus ihrer anfänglichen, durch ein halbes Jahrhundert praktizierten Funktion als bibelbezogenes Kontrollorgan³³ zu einem Gremium entwickelt, für dessen

³⁰ Siehe H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1999, 202 – 203; Ders., Neue Freude an der Kirche, Innsbruck 2001, 163 – 179, hier bes. 166 – 169. Vgl. auch O.H. Pesch, Konzil (s. Anm. 19), 286 – 290.

³¹ Die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 15. April 1993, hier Präambel zu I. A.; Deutsche Ausgabe Bonn 1993, hier 30. Siehe die erwähnte Ansprache Johannes Pauls II. ebd. 7 – 20. Dazu J. Kremer, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Ders., Weshalb ich es euch verkündet habe, 438 – 456, bes. 440 – 454; H. J. Klauck, Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: Darstellung und Würdigung: Die Interpretation der Bibel in der Kirche (SBS 161), Stuttgart 1995, 62 – 90.

³² Ebd., I. F., deutsche Ausgabe 63.

³³ Vgl. dazu das Apostolische Schreiben *Vigilantiae* vom 30. Oktober 1902, mit dem Leo XIII. die Kommission errichtete: EnchBib 137 – 148.

Selbstverständnis das Anliegen einer Auslegung der Heiligen Schrift in unsere Zeit höchste Priorität hat. Diese *Neuorientierung* fällt in jene Zeit, da auf dem Konzil um die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* gerungen wurde. Signifikant dafür ist die veränderte Ausrichtung der Kommission durch die Ernennung neuer Mitglieder anfangs der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts. Zu nennen sind hier insbesondere Rudolf Schnackenburg, Xavier Léon-Dufour und Beda Rigaux OFM (1963) sowie Heinz Schürmann (1965). Zur gleichen Zeit (1964) wurden die Kardinalsmitglieder der Kommission durch Personen ergänzt, die selbst das Biblicum absolviert hatten: Bernard Alfrink und Franz König. Erste Frucht dieses neu ausgerichteten Gremiums war die schon erwähnte *Instructio* über die Wahrheit der Evangelien aus dem Jahre 1964, die das nur drei Jahre zuvor durch das Heilige Offizium ergangene Monitum zu diesem Fragenkomplex, das wohl vor allem gegen Maximilian Zerwick und Stanislaus Lyonnet gerichtet gewesen war, relativierte.³⁴

Der neu eingeschlagene Weg der Kommission, der sich in den Dokumenten aus 1964 und 1993 zeigte, wurde mit dem am 24. Mai 2001 publizierten Dokument „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der Christlichen Bibel*“ fortgesetzt. Gerade angesichts dieser Dokumente nimmt man gerne die Weisung an, die im *Motu Proprio Praeantia Scripturae* durch Pius X. am 18. November 1907 dekretiert worden war und die seither weder eingeschränkt noch aufgehoben wurde:

„... Deswegen sehen Wir es als notwendig an, zu erklären und zu gebieten, ... dass (nämlich) alle insgesamt durch Gewissenspflicht gebunden werden, sich den Entscheidungen des Päpstlichen Bibelrates – sei es, dass sie bisher ergangen sind oder dass sie künftig ergehen werden – ebenso wie den Dekreten der Heiligen Kongregationen, die sich auf die Lehre beziehen und vom Papst bestätigt wurden, zu unterwerfen...“³⁵

3.5 Mit etwas Verwunderung nimmt der Bibelwissenschaftler vor diesem Hintergrund allerdings den *Weltkatechismus* zur Hand. Es ist erstaunlich, dass dieses gewichtige Dokument, von Johannes Paul II. als „privilegiertes Geschenk der Kirche“ für das neue Jahrtausend³⁶ bezeichnet, in der vorliegenden Form zwei Jahrzehnte nach dem Großen Konzil und zeitgleich mit den genannten Dokumenten der Päpstlichen Bibelkommission erarbeitet werden konnte. Der Stellenwert eines solchen Kompendiums des Glaubens ist hier nicht zu diskutieren. Aus der Sicht des Bibelwissenschaftlers muss allerdings jene Kritik wiederholt werden, die seit der Publikation dieses Werkes verschiedentlich hinsichtlich des Gebrauchs der Bibel und ihrer Stellung in diesem Glaubensbuch erhoben wurde. Mit den Prinzipien von *Dei Verbum*, insbesondere mit den Anweisungen für Verständnis und Gebrauch der Bibel in Kapitel III des Dokuments, scheint der Katechismus nicht immer bündig zu sein – wie er sich auch nicht dem Vorwurf historisierender Tendenzen entziehen kann.³⁷ Die von Johannes Paul II. im Apostolischen

³⁴ Siehe das Monitum des Heiligen Offiziums vom 20. Juni 1961: AAS 53 (1961) 507.

³⁵ DH 3503.

³⁶ Botschaft an den Internationalen Katechetenkongress zur 10-Jahres-Feier des Katechismus am 11. Oktober 2002.

³⁷ Belege für diese Kritik im einzelnen u. a. bei W. Kirchschläger, *Bibelverständnis* (s. Anm. 4), 57–59.

Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* gestellte Frage: „In welchem Maße ist das Wort Gottes in umfänglicherer Weise die Seele der Theologie und die Inspiration für das christliche Leben geworden, wie *Dei Verbum* es beabsichtigte?“³⁸ wird man hier nur mit Zögern beantworten können.

Vor diesem Hintergrund gewinnt das Geleitwort an Bedeutung, welches der damalige Präfekt der Glaubenskongregation und in dieser Funktion Präsident der Päpstlichen Bibelkommission, Kardinal Josef Ratzinger, dem Dokument über das Verständnis der Bibel in der Kirche aus dem Jahre 1993 vorangestellt hat:

„Die Päpstliche Bibelkommission ist nach ihrer im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil erfolgten Neugestaltung kein Organ des Lehramts ...“, sondern sie setzt sich zusammen aus Gelehrten, die sich ... „vom Vertrauen des Lehramts getragen wissen.“³⁹

Die Frage, ob hier subtil eine Abgrenzung vorgenommen wird, die dem Lehramt einen weiteren Spielraum im Bibelverständnis belässt als dies das genannte Dokument zuließe, drängt sich zumindest auf.

Die Zukunft wird dies weisen. Die Revision der Einheitsübersetzung und die Überarbeitung des Messbuches sind große Vorhaben, auf die das dafür grundgelegte Bibelverständnis erheblichen Einfluss hat.⁴⁰ Daran sowie an den lehramtlichen Texten der Verkündigung, an Apostolischen Schreiben wie an Hirtenbriefen wird auch in Zukunft zu bemessen sein, ob man die Wirkgeschichte von *Dei Verbum* aus kirchenamtlicher Sicht bereits als erledigt betrachten muss.

Dieses Dokument war zur Zeit des Großen Konzils eine Herausforderung. Es ist bis heute eine Herausforderung und Infragestellung geblieben, und die Indizien weisen darauf hin, dass sich daran so schnell nichts ändern wird. Die Verantwortung, dafür zu sorgen, dass das Kapitel *Dei Verbum* in unserer Kirche nicht geschlossen wird und so die Offenbarung Gottes tatsächlich ihren Weg zu allen Völkern findet, bleibt weiterhin ein Imperativ. Diese Verantwortung trifft alle, die sich verpflichtet wissen, aus dem Hören auf das Wort Gottes dieses jeweils in ihre Zeit zu verkündigen.

³⁸ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millennio Adveniente* vom 10. November 1994, n. 36.

³⁹ Oben zitierte deutsche Ausgabe 24; zur Einordnung siehe J. Kremer, Interpretation (s. Anm. 31), 438–439; L. Ruppert, Kommentierende Einführung in das Dokument: Interpretation (SBS 161), 9–61, hier 9–15.

⁴⁰ Die entsprechenden Ausführungen in der *Instructio Liturgiam authenticam* (s. Anm. 7) geben hier auch zu Rückfragen Anlass. Siehe dazu u. a. D. Böhler, Anmerkungen eines Exegeten zur *Instructio Quinta* „*Liturgiam authenticam*“, in: LJ 54 (2004), 205–222; B. Repschinski, Anmerkungen zu einigen Thesen von *Liturgiam authenticam*, in: Protokolle zur Bibel 11 (2002), 71–76.

Herbert Kalb / Severin Lederhilger

Römische Erlässe

◆ Kongregation für die Glaubenslehre: Note bezüglich des Spenders des Sakraments der Krankensalbung vom 11. Februar 2005

Ursprünglich war die Note zum Spender der Krankensalbung vom 11. Februar 2005 mit einer „Information zur geschichtlichen Entwicklung der betreffenden Lehre“ von der Kongregation für die Glaubenslehre nur für die Römische Kurie, die Bischofskonferenzen und Orientalischen Synoden bestimmt. Schließlich veröffentlichte man den Text aber am 21. Oktober 2005 im *L'Osservatore Romano* zusammen mit einem Begleitschreiben, das noch vom damaligen Präfekten Kardinal Joseph Ratzinger, jetzt Papst Benedikt XVI., unterzeichnet und mit einem erläuternden Kommentar versehen wurde.

Im Kontext des akuten Priestermangels in manchen Regionen, der sich gerade auch in der Krankenpastoral schmerzlich bemerkbar macht, sind in den Römischen Dikasterien verschiedene Anfragen in Bezug auf den Spender des Sakraments der Krankensalbung eingegangen. Daher verfasste die Glaubenskongregation eine (namentlich nicht gekennzeichnete) kurze Information über die geschichtliche Entwicklung der betreffenden Lehre und über den dogmatischen Charakter dieser Glaubenswahrheit. Demnach ist die in den geltenden Gesetzbüchern wiedergegebene Norm, wonach nur die Priester (Bischöfe und Presbyter) gültiger Weise Spender des Sakramentes der Krankensalbung sind (c. 1003 § 1 CIC; c. 739 § 1 CCEO) als „endgültig zu haltende Lehre“ (*definitive tenen-*

da) im Sinne von c. 750 § 2 CIC anzusehen. Konsequenterweise wird unmissverständlich festgestellt: „Weder Diakone noch Laien dürfen deshalb den genannten Dienst ausüben, und jedes entgegengesetzte Handeln bedeutet eine Vortäuschung des Sakraments“ (vgl. c. 1379 CIC, c. 1443 CCEO).

Die Deutlichkeit der Note liegt in einem gewissen Drängen der pastoralen Praxis einiger Länder begründet, zumindest die speziell in der Krankenseelsorge tätigen Ständigen Diakone oder qualifizierte Laien mit der Spendung des Sakraments der Krankensalbung zu beauftragen. Demgegenüber wird auf die historische Entwicklung verwiesen. Ausgehend von der biblischen Grundlage (Jak 5,14f), welche nach dem Urteil des Konzils von Trient alle wesentlichen Elemente dieses Sakramentes enthält (DS 1695–1700, 1716–1719), wird im Einklang mit frühesten lehramtlichen Dokumenten (vgl. DS 216) der *presbyter* als Spender herausgestellt. Auch die Rechtstexte der Folgezeit enthalten nach Darstellung des Kommentars keinen Hinweis darauf, dass jemand anderer als ein Priester oder Bischof vorgesehen war. In Auseinandersetzung mit der Reformation, welche sowohl den Sakramentscharakter als auch die Beschränkung auf den geweihten Priester bestritt, bekräftigte das Konzil von Trient die tradierte Lehre (DS 1719). Dies nahm man ohne weitere Problematisierung in den CIC/1917 auf, es findet sich in den entsprechenden Ritualen für die Feier dieses Sakramentes und wurde schließlich unverändert in die geltende Rechtsordnung der katholischen Kirche übernommen. Demnach erscheint es nur

konsequent, wenn der Kommentator festhält: „Die Lehre, wonach der Spender des Sakraments der Krankensalbung ‚est omnis et solus sacerdos‘, genießt einen solchen Grad theologischer Sicherheit, dass sie als Lehre ‚definitive tenenda‘ einzustufen ist“.

Abschließend wird im erklärenden Anhang noch kurz darauf hingewiesen, dass der Priester bei der Sakramentspendung „in persona Christi Capitis“ und „in persona Ecclesiae“ handelt, das heißt, dass er Christus in dieser existenziellen Zeichenhandlung vertritt und zugleich das Gebet der ganzen Kirche für den kranken Menschen in sein Gebet aufnimmt.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 45 vom 11. November 2005, 8)

◆ **Kongregation für das Katholische Bildungswesen: Instruktion über Kriterien zur Berufungserklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den Heiligen Weihen vom 4. November 2005**

Im Einklang mit der Lehre des II. Vatikanischen Konzils und insbesondere mit dem Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* (AAS 58 [1966], 713–727) veröffentlichte die Kongregation für das Katholische Bildungswesen eine beträchtliche Anzahl von Schreiben zur Priestererziehung. Eine wichtige Orientierung bot weiters die Bischofssynode von 1990 über die Priesterausbildung, in deren Anschluss Papst Johannes Paul II. das Apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis* (AAS 84 [1992], 657–864), veröffentlichte. Dieses nachsynodale Schreiben verortete die bewährten Grundlinien der Priesterausbildung auf dem Hintergrund eines zeitgemäßen Priesterbildes.

Die vorliegende *Instructio* will daher nicht alle Fragen des affektiven und sexuellen Bereichs der Priesterausbildung behandeln, sondern enthält Normen zu einer besonderen Frage, die durch die „gegenwärtige Situation dringlich geworden ist“. Es geht ausschließlich darum, „ob Kandidaten, die tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben, für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen zugelassen werden sollen oder nicht“.

Diese Einschränkung ist für das Verständnis dieser Instruktion wesentlich, denn – anders als manche Medienberichte suggerierten – geht es nicht um eine Bewertung der Homosexualität allgemein, sondern um deren Beurteilung im Hinblick auf das Weihesakrament und die Kohärenz zum pastoralen Dienst.

Grundsätzlich wird im Einklang mit der traditionellen kirchlichen Lehre zwischen homosexuellen Handlungen und homosexuellen Tendenzen unterschieden. Homosexuelle Praktiken sind nach klassischer Sittenlehre der Kirche (vgl. KKK 2357ff) immer ein Handeln *contra naturam*, das nicht gebilligt werden kann. Homosexuelle Tendenzen sind „objektiv ungeordnet“ und stellen für die betroffenen Männer und Frauen eine schwere Prüfung dar. Gleichzeitig wird aber auch mehrfach festgehalten, dass jegliche Diskriminierung zu vermeiden ist: „Diesen Personen ist mit Achtung und Takt zu begegnen; man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen.“

Umgelegt auf das Priesteramt wird festgehalten, dass ein affektiver Reifegrad notwendig ist, der eine korrekte Beziehung zu Männern und Frauen einschließt. Personen, „die Homosexualität praktizieren, tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben oder eine so genannte homosexuelle Kultur unterstützen“, entbehren der not-

wendigen Eignung und sind zu den heiligen Weihen nicht zuzulassen. Sollte es sich nur um eine vorübergehende Neigung während der Jugendzeit handeln, so muss diese wenigstens drei Jahre vor der Diakonsweihe eindeutig überwunden sein, ansonsten liegt eine Weiheirregularität vor.

Die *Instructio* erinnert an die Regelungen des Skrutinium (Prüfung) über die erforderlichen Eigenschaften eines Weihewerbers und die damit verbundenen Verantwortlichkeiten von Bischof, höherem Ordensoberen und Regens (bzw. Rektor) des Priesterseminars. Erinnert wird aber auch an die Verantwortlichkeit und Gewissensverpflichtung von Spiritual und Beichtvater, denjenigen Kandidaten, die Homosexualität praktizieren oder tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben, abzuraten, weiter den Weg zur Weihe zu beschreiten. In jedem Fall müssen Bischof oder höherer Ordensoberer vor der Zulassung eines Kandidaten zur Weihe „zu einem moralisch sicheren Urteil über die Eignung“ gelangen.

(Sekretariat der dt. Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 170)

♦ Erklärung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse vom 29. September 2005 bezüglich der Feiermodalitäten bei Beatifikationen

Während die Festlegung der kulturellen Verehrung von Märtyrern und Bekennern im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte noch ortskirchlich erfolgte, setzte sich ab dem 11. Jahrhundert zunehmend die Kompetenz des Papstes durch, dies sowohl für die Orts- als auch für die Weltkirche vorzunehmen. Seit Sixtus IV. (1483) war es üblich, dass jene Diener

Gottes, denen (zunächst) nur eine lokale liturgische Verehrung zugestanden wurde, „Selige“ genannt wurden, wodurch man deren juristische Unterscheidung von den „Heiligen“ definierte. Diese Tradition, dass man für die Seligen bis zur Gewährung ihrer „Kanonisation“ einen begrenzten Kult gestattete, wurde auch nach Errichtung der Ritenkongregation durch Papst Sixtus V. (1588) bis zur geltenden Rechtsordnung fortgeführt.

Überließ man es dabei vorerst den Ortskirchen, nach der päpstlichen Gewährung dieser lokalen Verehrung eines Seligen (Beatifikation), den Tag, Ort und die Festlichkeiten zur Einführung des neuen Kultes festzusetzen, so erfolgte auf Wunsch von Papst Alexander VII. 1662 mit Franz von Sales die erste feierliche Seligsprechung in der römischen Petersbasilika. Dabei wurde zwar das päpstliche Breve mit der Verleihung des Titels und den damit verbundenen liturgischen Ehren verlesen, der Heilige Vater hatte aber nicht selbst den Vorsitz bei der Messe. Er kam vielmehr zu einer späteren zweiten Feier, um dem neuen Seligen seine Ehrerbietung zu bekunden. Unter Paul VI. übernahm der Papst erstmals selbst auch den Vorsitz bei der Seligsprechungsfeier (1971, beim Sel. Maximilian Kolbe), was man dann bis 2004 als kuriale Praxis beibehielt.

Papst Benedikt XVI. ordnete nun im Mai 2005 an, dass er künftig nicht mehr persönlich den Seligsprechungsfeiern vorstehen werde, wobei er damit zwei Anliegen aufgreifen wollte, wie der Präfekt der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen Kardinal José Saraiva Martins anlässlich der Veröffentlichung der diesbezüglichen Normen in einer „Communicatio“ erläuterte (L'Osservatore Romano [it.] vom 29. 9. 2005, S. 7): Es soll zum einen auch in den liturgischen Feierlichkeiten

die Differenz zwischen einer Beatifikation und einer Kanonisation wieder stärker unterstrichen werden; zum anderen sollen die Ortskirchen sehr viel sichtbarer in den Seligsprechungsritus einbezogen werden. Dabei muss jedoch stets deutlich bleiben, dass es sich immer um einen Akt des Römischen Pontifex handelt, der die örtlich begrenzte Verehrung eines Dieners (einer Dienerin) Gottes gestattet. Dies geschieht durch die Verlesung seiner Entscheidung in einem Apostolischen Schreiben (Breve).

Am 29. September 2005 erließ die Kongregation daher folgende klärenden Anordnungen:

„1. Während es bei der Gepflogenheit bleibt, wonach bei der Heiligsprechung, die dem Seligen den öffentlichen Kult der Gesamtkirche zugesteht, ausschließlich der Heilige Vater den Vorsitz hat, soll die Seligsprechung, die in gleicher Weise ein Akt höchster päpstlicher Vollmacht ist, von einem vom Hl. Vater dazu ernannten

Vertreter, in der Regel dem Präfekten der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse, vorgenommen werden.

2. Die Seligsprechungsfeier soll in der Diözese, die den Prozess für den neuen Seligen betrieben hat, oder an einem anderen geeigneten Ort stattfinden.

3. Auf Antrag der zuständigen Bischöfe und der Actoren [Betreiber] des Prozesses kann nach Einholung des Urteils des Staatssekretariats die Feier der Seligsprechung in Rom erfolgen.

4. Schließlich wird dieser Ritus im Rahmen einer Eucharistiefeier vorgenommen, sofern nicht besondere liturgische Gründe seine Durchführung während eines Wortgottesdienstes oder einer Stundenliturgie nahe legen.“ – Die Seligsprechung erfolgt während der Messe nach dem Bußritus und vor dem Gloria. Um den Ritus aber weitgehend einheitlich zu halten, wird derzeit die Erstellung eines eigenen „Ordo beatificationis et canonizationis“ erwogen.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Klein, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2005. (317) Kart. Euro 25,00.

Die Theologie unter Ideologieverdacht, die pastorale Praxis unter Aktivismusverdacht? An der Frage, ob es der Theologie gelingt, methodisch begründete Erkenntnisse über die Lebenswirklichkeit der Menschen zu gewinnen, entscheidet sich, ob es möglich ist, „die Botschaft des Evangeliums unter den Menschen zur Geltung zu bringen und sie in ihrem Glauben und Handeln zu unterstützen“ (14) und „die Menschen gegenüber einer menschenvergessenen Theologie zur Geltung und in ihr zur Sprache zu bringen“ (ebd.). Stephanie Klein widmet sich in ihrer überarbeiteten und aktualisierten Habilitationsschrift der wissenschaftlichen Grundlegung und Methodologie von empirisch-qualitativer Forschung und Theoriebildung und leistet damit einen äußerst wichtigen und erhellenden Beitrag zur Debatte um den Stellenwert empirischer Forschung in der Praktischen Theologie und zum Abbau von Vorbehalten ihr gegenüber im wissenschaftlichen Diskurs.

Im ersten Abschnitt bettet die Autorin dieses Thema in aktuelle gesellschaftlich-kirchliche Entwicklungen und in die Geschichte des Fachbereiches ein. Sie spannt einen Bogen von Joseph Cardijns „Sehen – Urteilen – Handeln“ über die Weiterentwicklung dieser pastoralen Methode in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bis hin zu Rolf Zerfass' Regelkreismodell. Diese Darstellung macht klar, dass es im Lauf dieser Entwicklung zu Bedeutungsverschiebungen gekommen ist, die u.a. den Verlust des Theologie treibenden Subjekts zur Folge hatten.

In Kapitel zwei widmet sich S. Klein dem Problem, dass in der modernen Wissenschaft die subjektive Alltagswelt ausgeblendet wird. Anhand von Edmund Husserls (1859–1938) Reflexionen über die Wissenschaften stellt sie dar, dass der wissenschaftlichen Erkenntnis „die [...] subjektiv-perspektivische Erkenntnis“ (151) zugrunde liegt und auf die Selbstverständlichkeit der „Lebenswelt“ (149ff) aufbaut.

Wenn diese Verbindung gekappt werde, gingen die ursprünglichen Sinnbezüge verloren und würden abgewertet – und damit die subjektive Wahrnehmung sowie die Fähigkeit zur Reflexion und Sinnstiftung. Objektivität würde zur Totalität. Darum muss die Praktische Theologie „die ursprüngliche Verbindung der Sinnbezüge zwischen subjektiver und objektiver Welt deutlich machen“ (160).

Während es Husserl um das einzelne Subjekt und dessen Bewusstseinsprozesse geht, stellt sich für die praktisch-theologische Forschung die Frage, „wie ein gemeinsam geteiltes Bewusstsein von Strukturen der Sozialwelt zustande kommt“ (163). Diesem Thema wendet sich die Autorin im dritten Kapitel zu. Die Sozialphänomenologie von Alfred Schütz (1899–1959) bietet dazu hilfreiche Erkenntnisse. Wenn Sozialwelt nicht nur beschrieben, sondern auch verstanden werden soll, müssen subjektive Wahrnehmung, Deutung und Sinngebung nachvollziehbar gemacht werden. Dafür braucht es laut S. Klein eine „handlungstheoretisch und sinnverstehend ansetzende praktische Sozialforschung“ (203): Die Forschenden begeben sich selbst „ins Feld“ und suchen „die Begegnung mit den Menschen [...], über deren Sozialwelt sie eine Theorie bilden wollen“.

Auf welche Weise nun diese lebendigen Menschen im Forschungsprozess die Theoriebildung beeinflussen, ist Thema von Kapitel vier. Der Ethnologe und Psychoanalytiker Georges Devereux (1908–1985) stellt fest, dass die jeweilige Persönlichkeit der/des Forschenden, ihre/seine Ängste und Vermeidungsstrategien, Vorlieben und Interessen die Erkenntnisse und Theoriebildung beeinflussen. Aus diesem Grund müssen die wechselseitige Wahrnehmungsfähigkeit, Interaktionen und Interpretationen in einem Forschungsprojekt reflektiert werden. Darüber hinaus, so hält S. Klein fest, sind Situationen in praktisch-theologischen Forschungen zu bedenken, die durch Überschneidungen der Rollen von SeelsorgerIn und ForscherIn, durch das Auftauchen von „latenten Unterseiten der religiösen, psychischen, kulturellen und sozialen Phänomene(n)“ (235) und durch die Konfrontation mit der persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte entstehen können. Werden diesen Fragen keine Be-

achtung geschenkt, kommt es zu „Verzerrungen in der wissenschaftlichen Erkenntnis“ (205).

Wie kann aufgrund solcherart gewonnener empirischer Daten eine Theorie gebildet werden? Als zielführende Methode stellt S. Klein in Kapitel fünf die in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelte „Grounded Theory“ (Glaser/Strauss) vor und führt sie praktisch-theologisch weiter. Sie beschreibt ihre Merkmale (z.B. inhaltlich relativ offener Forschungsbeginn, Vergleichsgruppen mit Kontrasten und eine analytische und sensibilisierende Entwicklung der Theorie), verschiedene Techniken (251–257) und Kriterien für die Gültigkeit der gewonnenen Erkenntnisse (257–260). Die Stärke dieser Forschungsmethode liegt nach S. Klein in der Möglichkeit, die Kluft zwischen Theorie und Praxis sowie jene zwischen Wissenschaft, Berufspraxis und Alltagspraxis zu überwinden.

In Kapitel sechs behandelt die Autorin in einem ersten Abschnitt die Ethik der Sozialforschung. Diese betrifft sowohl bestimmte Themen (den Nutzen von Forschungsprojekten, die Frage der Privatsphäre und der Vertraulichkeit von Daten sowie jene des Umgangs mit den Ergebnissen) als auch die Grundhaltung, mit der an Forschungsprojekte herangegangen wird. Den zweiten Abschnitt bildet ein Orientierungsrahmen für Sozialforschung, der einerseits den Kriterien von Allgemeinheit, Gültigkeit und Zuverlässigkeit und andererseits dem Gegenstandsbereich der empirischen Sozialforschung und ihrem Ziel gerecht wird, soziale Prozesse zu verstehen und zu deuten.

Im siebten Kapitel der Studie nennt S. Klein weiterführende Themen für die Diskussion im Bereich der Praktischen Theologie (289–292). Abschließend formuliert sie: „Empirische Forschungen zur religiösen Erfahrung, zur gelebten Religiosität und ihren Ausdrucksmitteln können die theologische und religionsphilosophische Diskussion um die religiöse Erfahrung und um die Veränderungsprozesse der Religion in der Gesellschaft bereichern.“ (292)

Die Lektüre dieser Studie motiviert dazu, genauer nach den Erkenntnisquellen und -prozessen in theologischen und pastoralen Zusammenhängen zu fragen. Aus diesem Grund ist sie sowohl für diejenigen ein Gewinn, die im universitären Zusammenhang praktisch-theo-

logisch forschen und lehren, als auch für alle in der pastoralen Praxis Engagierten, denen grundlegende Fragen ein Anliegen sind. Besonders jene, die ihr Selbstverständnis über den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ als pastoraler Methode definieren, können durch diese Arbeit eine Bereicherung erfahren. Es werden neben einer Darstellung der Wirkungsgeschichte auch „Straßengräben“ nachgezeichnet, in die man praktisch-theologisch-methodisch leicht fallen kann.

Ihrem eigenen Anspruch, Forschungsansätze und Erkenntnisse kontextuell und subjektiv zu verorten, wird S. Klein gerecht, indem sie jedem dargestellten Ansatz biografische Notizen vorausgehen lässt. Das erleichtert die Nachvollziehbarkeit der Theorien. Die Studie ist gut lesbar, weil die Autorin mit den LeserInnen logische Schritte vollzieht, die jeweils Neugier auf das Kommende wecken. So kann sich die Leserin/der Leser auch auf kompliziertere philosophische und soziologische Sprachmuster in einigen Abschnitten gut einstellen.

Linz

Monika Heilmann

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt 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

♦ Barth, Ulrich: *Religion in der Moderne*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003. (512) Euro 39,00 (D). ISBN 3-16-147916-5.

Allenthalben ist von der Wiederkehr der Religion die Rede. Folgt man der Analyse des vorliegenden Buches, so ist der Begriff der Religion als wissenschaftliche Kategorie jedoch im theologischen Diskurs noch unterrepräsentiert. Dem versucht der Verfasser Abhilfe zu schaffen, indem er seine systematisch-theologischen und problemgeschichtlichen Studien um den Begriff der Religion zentriert. Nun mag es einigermaßen überraschen, dass es ausgerechnet innerhalb der Theologie Not tut, das Thema

Religion auf die Tagesordnung des Reflexionsgeschehens zu setzen. Daher muss klar gesehen werden, welche theoretische Perspektive der Verfasser mit dem Begriff der Religion in den einzelnen Artikeln verfolgt. Diesem Leitmotiv des Buches soll in der Rezension nachgegangen werden – wohl wissend, dass es nicht gelingen kann, die hochkomplexen und materialreichen Beiträge der Aufsatzsammlung in ihrer inhaltlichen Breite zu referieren.

Zweifellos setzt sich der Verfasser, Professor für Dogmatik und Religionsphilosophie an der evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Halle/Wittenberg, mit seiner „religionstheoretischen Begründung der Theologie“ (4) zunächst von der dialektischen Linie protestantischer Theologie ab. Im programmatischsten Beitrag mit dem Titel „Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung“ (3–27) lässt er die Argumente gegen eine religionstheoretisch ansetzende Theologie nicht gelten: den fundamentaltheologischen Vorrang der unableitbaren Offenbarung vor der Religiosität des Menschen, die Gefahr einer bloßen Funktionalisierung des Glaubens in seiner religionstheoretischen Fassung und die zeitdiagnostische Behauptung, dass die Bedeutung von Religion in der Moderne strukturell abnehme (3–5). Stattdessen präzisiert er sein theologisch relevantes Religionsverständnis als „Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten“ (11). Mit diesem in variierten Formulierungen immer wiederkehrenden Basistheorem hat der religionstheoretische Ansatz des Verfassers mehrere Anknüpfungspunkte gewonnen: Systematisch-theologisch schreibt er sich in die Tradition der protestantischen liberalen Theologie ein. Religion als Welt- und Selbstdeutung und damit Theologie als Wissenschaft der religiösen Deutungskultur anzusehen, steht in der Tradition von F.D.E. Schleiermachers Verständnis von „Theologie als Theorie des religiösen Bewußtseins“ (177) und von P. Tillichs sinntheoretischer Herangehensweise an den Glauben als das Ergriffensein von dem, „was uns unbedingt angeht“ (vgl. 89ff). Ein derart konturiertes Theologieverständnis ist überdies anschlussfähig an kulturwissenschaftliche Diskurse. Wenn Religion als eine „Grundform menschlicher Deutungskultur“ (25) betrachtet wird, wird diese im größeren Kontext menschlicher Kultur als Deutungsgeschehen verortet und ihre wissenschaftliche Reflexion, die Theologie, im interdisziplinären Konzert der Kul-

turwissenschaften platziert. Welche Beiträge sie dort leisten kann und welche Bereicherungen sie von anderen Kulturwissenschaften über die vermittelnde Funktion des Religionsbegriffs erfährt, zeigt der Beitrag „Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektive“ (29–87) anschaulich. Schließlich wird auch die praktische Bedeutung des skizzierten Theologieverständnisses deutlich. Systematische Theologie als sinn- und deutungstheoretisch ausgerichtete Wissenschaft von Religion zu konzipieren heißt, sie auf methodischer Ebene zu öffnen für die vielfältigen Deutungskulturen und Sinnkonstruktionen der modernen Gesellschaft, die außerhalb des christlichen und kirchlichen Binnenraumes liegen: „So verfolgt die hier vorgelegte deutungstheoretische Fassung des Religionsbegriffs nicht zuletzt einen praktischen Zweck. Sie will die weithin von der eigenen Lehrtradition benommene Fachtheologie und den dadurch geprägten kirchlichen Dienstleistungsbetrieb aufrütteln und wieder sensibilisieren für die eigentlich zu leistende Aufgabe, die sich in der schlichten Formel zusammenfassen lässt: Kompetente Vermittlung von Religion“ (87). Die vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten seines theologisch aufgegriffenen und gefüllten Religionsbegriffs stellt der Verfasser in überaus anspruchsvollen, kenntnisreichen, aufgrund ihrer detailreichen und auch ausschweifenden Darstellungsform jedoch nicht immer leicht zu lesenden Beiträge unter Beweis, die in die fünf Bereiche „Religion und Sinn“, „Religion und Moderne“, „Religion und Subjektivität“, „Religion und Autonomie“ und „Religion und Naturwissenschaft“ unterteilt sind.

Das Buch überzeugt – besonders dort, wo seine Programmatik entfaltet wird. Es teilt zugleich das Los vieler Sammelbände, in denen Aufsätze des jeweiligen Autors zu einem insgesamt doch heterogenen Themenspektrum zusammengetragen werden, sodass die inhaltliche Leitlinie nicht immer in wünschenswerter Klarheit durchscheint. So bleiben beim Rezensenten nach der Lektüre zwei Wünsche offen: einer, den der Autor erfüllen kann und ein zweiter, den er nicht zu erfüllen im Stande ist. Zum einen wäre eine aus der Feder des Verfassers stammende methodologische Monographie, in der die in den einzelnen Beiträgen des Sammelbandes immer wieder durchscheinende Programmatik systematisch ausformuliert, entfaltet und begründet wird, wünschenswert.

Zum anderen wünschte man sich ein viel intensiveres Aufgreifen der fruchtbaren Perspektive einer kulturwissenschaftlich verfahrenen Theologie auch innerhalb des katholischen Zweiges der Zunft. Selbst wenn diese Herangehensweise theologiegeschichtlich sicherlich dem liberalen Protestantismus und dem Kulturprotestantismus geschuldet ist, bildet etwa das Zweite Vatikanische Konzil (zum Beispiel im Kulturkapitel seiner Pastoralkonstitution [GS 53–62]) programmatische Grundlage genug, um das kulturwissenschaftliche Profil der katholischen Theologie weiter zu schärfen.

Linz

Ansgar Kreutzer

♦ Küng, Hans: *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*. Piper, München 2005. (245) Kart. Euro 19,50 (A).

Spätestens seit Christoph Kardinal Schönborns Artikel *Finding Design in Nature*, veröffentlicht in der *New York Times* am 7. Juli 2005, ist klar, dass das seit Galileo Galilei belastete Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie weiterhin einer intensiven Auseinandersetzung beider Seiten sowohl mit den jeweils eigenen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen als auch mit jenen der jeweils anderen Seite bedarf. Einen gut zugänglichen Beitrag von Seiten der Theologie leistet hierfür das neueste Buch des renommierten Tübinger Theologen und Präsidenten der Stiftung Weltethos, Hans Küng.

In fünf Abschnitten (A. *Eine vereinheitlichte Theorie für alles?* B. *Gott als Anfang?* C. *Weltschöpfung oder Evolution?* D. *Leben im Kosmos?* E. *Der Anfang der Menschheit*) und einem Epilog (*Das Ende aller Dinge*) beschäftigt sich der Autor mit der Frage nach dem „Anfang aller Dinge“, die eigentlich eine „Doppelfrage“ ist: „Die Kernfrage nach dem Anfang überhaupt“ (warum das Universum überhaupt existiert und nicht vielmehr nichts [G.W. Leibniz (96)]) und die „Rahmenfrage nach den Anfangsbedingungen“ (also danach, warum das Universum gerade so und nicht anders ist) (16).

Die den Menschen seit jeher beschäftigende Frage nach dem „Anfang“ wird geistes- und kirchengeschichtlich erst an jenem Punkt brisant, an dem sich die entstehende Naturwissenschaft aus ihrer kirchlich-dogmatischen Umklammerung freizukämpfen beginnt (Kopernikus, Kepler, Galilei). Galileis Konflikt mit der Kirche ist für den Autor kein Einzelfall, sondern

„ein symptomatischer Präzedenzfall, der das Verhältnis der jungen aufstrebenden Naturwissenschaft zu Kirche und Religion an der Wurzel vergiftete“ und „sich angesichts des Fortschritts der Naturwissenschaft [...] noch verhärtete“ (20). Um dieser Verhärtung der Fronten entgegenzuwirken, werden (theologisch gebildete) LeserInnen durch die Geschichte der Physik sowie deren zentrale Erkenntnisse – Einstein, Heisenberg, Hawking seien hier stellvertretend erwähnt – geführt. Dabei versäumt es der Autor nicht, auch unter Einbindung des Grundlagenstreits in der Mathematik sowie der Aporie(n) des Logischen Positivismus, die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis aufzuzeigen.

Dass etwa Stephen Hawking seine Suche nach einer Weltformel bzw. einer „Großen Vereinheitlichten Theorie“ (GUT) im Jahr 2004 aufgegeben hat, veranlasst Küng zu keinem theologischen Triumphalismus, sondern lässt ihn für ein „Komplementaritätsmodell kritisch-konstruktiver Interaktion von Naturwissenschaft und Religion“ plädieren. In diesem Modell sollen „die Eigensphären bewahrt, alle illegitimen Übergänge vermieden und alle Verabsolutierungen abgelehnt werden“. Naturwissenschaft und Theologie mögen gemeinsam in „gegenseitiger Befragung und Bereicherung der Wirklichkeit als ganzer in allen ihren Dimensionen“ gerecht zu werden versuchen (57).

Besonders hervorzuheben ist der letzte Abschnitt des Buches (E. *Der Anfang der Menschheit*), der im Zusammenhang mit der phylogenetischen Entwicklung des Menschen die aktuelle Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bzw. Theologie um die *Deutung* der Erkenntnisse aus der Hirnforschung aufgreift. Der Autor verarbeitet hier (freilich nicht nur hier!) aktuellste Literatur, so dass die Lektüre dieses Abschnitts als außerordentlich gewinnbringend anzusehen ist. Die durch Positronenemissionstomographie (PET) und andere technische Instrumente ermöglichten bildgebenden Verfahren erlauben Einblicke in die engen Zusammenhänge zwischen psychischen und physischen (elektrochemischen) Vorgängen im menschlichen Gehirn. Das hat einige Hirnforscher (die vom Autor wahrgenommenen Publikationen stammen ausschließlich von Männern!) dazu bewogen, „Willensfreiheit im starken Sinn [als] Täuschung“ einzustufen (G. Roth; 196). Die moralisch-rechtlichen Auswirkungen einer solchen Deutung („Willensfreiheit als Illusion“) wären

jedoch fatal: Verantwortung und, als Konsequenz, Schuld würden verharmlost (197). Es ist das Verdienst des Autors, dass er das erst 2004 veröffentlichte „Manifest über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung“ bereits in seine Ausführungen einarbeitet; dieses zeigt *selbstbewusst* das bisher Erforschte und *selbstbescheiden* dessen Grenzen auf: „... wie das innere Tun als ‚seine‘ [des Gehirns; A.T.] Tätigkeit erlebt wird und wie es zukünftige Aktionen plant, all dies verstehen wir nach wie vor nicht einmal in Ansätzen. Mehr noch: Es ist überhaupt nicht klar, wie man dies mit den heutigen Möglichkeiten erforschen könnte“ (201).

Des Autors „Steckenpferd“ der letzten Jahre (Weltethos) findet – berechtigterweise – im abschließenden Teil auch noch Platz: In evolutionsbiologischen sowie komplexen sozio-kulturellen Prozessen haben sich aus dem „Ur-Ethos“ der verschiedenen Völker mannigfaltige ethische Traditionen gebildet, welche die Basis für ein „heute gelebtes Welt-Ethos“ bilden (213).

Alles Reden vom Anfang kommt irgendwann einmal auch zum Ende; so denkt der mittlerweile 78jährige Autor am Ende über *Das Ende aller Dinge* (Epilog) nach und lässt dabei das eigene Ende nicht unbedacht. Persönlich nimmt er die Pascalsche Wette an, vertraut – als Christ – auf die Botschaft des Jesus von Nazareth und hofft auf „ein Sterben in die aller-erster-allerletzte Wirklichkeit, in Gott hinein“ (225).

Hans Küngs neuestes Buch besticht durch altbekannte Qualitäten: sehr gute Lesbarkeit gepaart mit der Fähigkeit, eine komplexe – theologiefremde – Materie verständlich darzustellen und sie in Dialog mit einer aufgeklärten Theologie zu bringen. Inwieweit die verarbeiteten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse adäquat präsentiert werden, entzieht sich der Kenntnis des Rezensenten. Es sei lediglich darauf verwiesen, dass der Autor – nach eigenen Angaben – das vorliegende Buch in Manuskriptform seinen „kundigen Fachkollegen aus den Naturwissenschaften“ vorgelegt hat (246). Wer *Einführungsliteratur* zur Thematik Naturwissenschaft und Religion/Theologie sucht, wird Küngs Buch mit Gewinn lesen.

Linz

Andreas Telser

◆ Singe, Georg: Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theo-

logische Konsequenz. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd. 699) Peter Lang, Frankfurt 2000. (286) Pb. Euro 49,00 (D).

„... und die Erde war wüst und wirr (tohu wa-bohu)“ (Gen 1,2). Gott setzt in dieser biblischen Ouvertüre der anfänglichen Wirrnis und der Chaosflut die schöpferische Ordnung entgegen. Die Frage nach Chaos, Chaosforschung und Chaostheorie ist nicht nur ein urbiblisches Thema, sondern erlebte Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre im wissenschaftlichen wie auch populärwissenschaftlichen Kontext einen wahren Boom. Jetzt zu Beginn des 21. Jhs ist es um sie etwas ruhiger geworden. Dennoch setzt sich in dieser Phase Georg Singe in seiner Dissertation mit Gott und Chaos bzw. mit „Gott im Chaos“ – so der Buchtitel – auseinander. Er will mit dieser Arbeit einen Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der theologischen Reflexion sowie deren Konsequenzen leisten.

Im ersten Kapitel bettet Singe die Chaosforschung in den „Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie“ (19) ein und plädiert für einen vertiefenden sowie interdisziplinär angelegten Diskurs der verschiedenen „wissenschaftstheoretischen Aporien“ (25). Die Basis für den Diskurs sieht Singe in der „Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus“ (ebd.).

Im zweiten Kapitel betritt der Autor die für einen Theologen fachfremden Felder der Physik, Biologie und Mathematik. Er fasst Forschungsergebnisse von Untersuchungen komplexer und nichtlinearer Systeme aus diesen Disziplinen zusammen und sieht im Prinzip der *Selbstorganisation* den wesentlichen Kern komplexer und dynamischer Systeme. Abschließend überträgt Singe „das grundlegende Prinzip der Selbstorganisation“ (57) auch auf kulturelle und soziale Systeme.

Das dritte Kapitel steht ganz im Zeichen der Rezeptionsgeschichte der Chaosforschung in der Theologie. Singe sieht in der Rezeption der Evolutionstheorie in der Schöpfungstheologie einen gelungenen Ansatz. In einem zweiten Schritt stellt der Autor den „Konstruktivismus als Grundlage für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ (115) dar. Als Konsequenz aus diesem *konstruktivistischen* Diskurs versucht Singe die Brücke zwischen Fundamentalthologie und Chaostheorie auf Zeit-, Welt-, Schöpfungs- und Sprachebene zu

schlagen: „Von Gott im Chaos zu sprechen bedeutet die theologische Interpretation der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Evolution in ihrer Selbstorganisationsdynamik“ (155).

Im vierten Kapitel untersucht Singe die Konsequenzen seines Ansatzes hinsichtlich deren Relevanz für die praktische Theologie, die er als „kritische Handlungswissenschaft“ (178) definiert. Der Autor sieht die Relevanz der Chaostheorie vor allem im Bereich der Entwicklung bzw. Weiterentwicklung der „religiösen Urteilskraft“ (178) sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene mittels empirischer Forschungsmethoden gegeben. Somit kann für ihn Praktische Theologie „in ihrem wissenschaftlichen Bemühen um eine neue Praxis auf der empirischen Basis eines kognitiv-affektiven Chaosmodells innerhalb der Selbstorganisationstheorie nichtlinearer Systeme arbeiten“ (201).

Das fünfte Kapitel steht im Zeichen der Korrelation der Ergebnisse seiner bisherigen Arbeit mit dem Handlungsfeld der Diakonie bzw. der Caritas. Singe formuliert daraus neue Handlungsprinzipien, die dem Prinzip der Selbstorganisation, der Systemtheorie, der Theologie wie auch den Theorien der Caritaswissenschaften gerecht werden wollen. Der Autor sieht die Diakonie bzw. Caritas als ein soziales System zwischen „den Subsystemen Religion und Sozialstaat“ (235), das sich selbst organisiert, ethisch grundgelegt ist und durch empirische Forschung und Beobachtungen erster, zweiter und „dritter Ordnung“ (240) sich den Anforderungen qualifiziert und zeitgemäß stellt.

Im abschließenden sechsten Kapitel plädiert Singe für weitere Schritte des gemeinsamen Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaft im Allgemeinen und zwischen Praktischer Theologie und der Chaostheorie im Besonderen. Sowohl auf empirischer wie auch auf wissenschaftstheoretischer Ebene sieht der Autor Entwicklungschancen und Möglichkeiten des fruchtbaren Dialogs. „Es zeigt sich in dieser abschließenden Reflexion, daß die Theologie zu der Diskussion um die Entwicklung einer transklassischen Rationalität, wie sie von vielen Wissenschaftlern der Selbstorganisationstheorie angemahnt wird, einen wichtigen Beitrag leisten kann“ (Einleitung, 27).

Das Buch ist eine wissenschaftstheoretisch fundierte Auseinandersetzung mit den Feldern der Chaosforschung, der Chaostheorie, der Systemtheorie und des Konstruktivis-

mus in praktisch-theologischer Hinsicht. Singe schließt damit eine wichtige Lücke im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Es lohnt sich sowohl für wissenschaftlich als auch für praktisch orientierte TheologInnen, diese anspruchsvolle und interdisziplinär angelegte Studie zu lesen. Das einzige Manko ist nur, dass Singe die überzogene Chaoseuphorie der 1990er Jahre keiner kritischen Prüfung unterzieht.

Linz

Helmut Eder

♦ Bsteh, Andreas/Mirdamadi, Seyed A. (Hg.): Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht. 2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. Verlag St. Gabriel, Mödling 2001. (410) Kart. Euro 29,90. ISBN 3-85264-597-2.

Nicht vielen ist bekannt, dass es einen iranisch-österreichischen Dialog mit einer durchaus bemerkenswerten Geschichte gibt. In Folge der ersten internationalen christlich-islamischen Konferenz 1993 in Wien („Friede für die Menschheit“) und im Anschluss an eine Konsultation im Jänner 1995 fand im Jahr 1996 in Teheran die erste iranisch-österreichische Konferenz unter dem Titel „Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen“ statt. Drei Jahre später ging bereits die zweite derartige Konferenz in Wien über die Bühne; dieses Mal stand – wie Andreas Bsteh SVD (Leiter des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel und Motor dieses Dialogprozesses) in der Begrüßung sagte – „aus islamischer und christlicher Sicht das für eine gerechte Ordnung des Zusammenlebens fundamentale Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten und deren Verankerung in verbindlichen Wertkriterien im Mittelpunkt des Interesses“ (18). Dieser Band dokumentiert die Eröffnungsansprachen, die zwölf Vorträge der Plenarsitzungen sowie die Anfragen und Gesprächsbeiträge der neun iranischen und zehn österreichischen Konferenzteilnehmer. Neben der vorliegenden deutschen Ausgabe erschien – wie bei den vorangegangenen Konferenzen – der Tagungsband auch auf Farsi (der zweiten offiziellen Konferenzsprache) im Iran.

Die Beiträge dieser Tagung gehen – jeweils aus islamischer und christlicher Sicht – auf das Bild des Menschen und der Gesellschaft,

auf das Verhältnis von Religion und Staat, auf soziale und wirtschaftliche Fragen, auf die Begründung von ethischen Normen und religiösen Werten sowie auf die Frage der Menschenrechte ein – ein Thema, das im gegenwärtigen weltpolitischen Kontext besonders interessiert. So sprach *Ali Akbar Rashadi* von der besonderen Würde des Menschen „aufgrund des Verstandes und der Entscheidungskraft, die ihm gegeben sind“ (91) und die, da sie der Schöpfer selbst verliehen hat, niemandem genommen werden dürfen. *M. Modjtahed Schabestari* von der Teheraner Theologischen Fakultät betont: „Indem Gott alle Menschen ohne Ausnahme als ‚Person‘ bezeichnet, will Gott alle als Träger von Grundrechten anerkennen“ (119). *Ayatollah Seyed Mohammed Khamene'i* weist auf die entscheidende Bedeutung der „Statthalterschaft“ (*hilafā*) hin, die Gott dem Menschen auf Erden verliehen hat und die im Koran (Sure 2,30) zur Sprache kommt; sie ist „erster und wichtigster Grundsatz“ (165), wenn es um das Verständnis der Rechte und Pflichten des Menschen geht, und besagt eine „gottgegebene Würde“ (169). *Ayatollah Mohammad Ali Taskhiri* macht – in erstaunlicher Nähe zu *Dignitatis humanae* Nr. 2 – darauf aufmerksam, „dass alle Rechte der ursprünglichen Anlage des Menschen, seiner *fitra*, entspringen“, wie dies „aus der Reflexion des Menschen auf sein ihm eigenes Wesen hervor[geht]“ (279).

Während in sozialen und wirtschaftlichen Fragen ein hohes Maß an Übereinstimmung zwischen den christlichen und islamischen Gesprächspartnern herrscht, ist das bei der Einschätzung der Säkularisierung, der persönlichen Freiheit oder dem Verständnis von Geboten weniger der Fall, wie die differenzierte und auch kontroverse Diskussion zeigt. Dem *religionstheologisch* aufmerksamen Leser fällt schließlich die Rede von „beiden göttlichen Religionen“ (!) auf (vgl. 32, 34, 214, 248), die von beträchtlicher Relevanz für den weiteren interreligiösen Dialog ist. Einige Jahre nach dem „11. September (2001)“ sowie angesichts der Wahl von *Mahmud Ahmedinejad* zum Präsidenten der islamischen Republik Iran zeigt der von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi vorgelegte Band, welches Niveau der Dialogprozess zwischen Vertretern des christlichen und des islamischen Glaubens schon einmal erreicht hat. Dass aber der „Friedensdienst der Religionen“ (37), den Kardinal Franz König damals bei der Eröffnung der Konferenz einmahnte, tatsächlich geschätzt und

weiterentwickelt wird, gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten Anliegen der Menschheit im 21. Jahrhundert.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Hottinger, Arnold: *Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2000. (467) Geb. Euro 39,10. ISBN 3-506-73947-6.

Ob und wie der „Kampf der Kulturen“ (Samuel P. Huntington, 1996) stattfindet, ist nach wie vor eine strittige Frage. Zu komplex sind die sozialen und kulturellen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gesellschaften, zu kurzlebig manche politischen Allianzen, die offenbar von wirtschaftlichen Interessen eher gesteuert werden als von ethnischen oder religiösen Differenzen. Dennoch ist die globale Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts in unübersehbarer Weise von kulturellen und religiösen Konflikten geprägt, zu denen auch das Verhältnis zwischen islamischen und westlich-säkularen Lebenswelten gehört. Arnold Hottinger, jahrzehntelanger Redakteur der „Neuen Zürcher Zeitung“ und ein hervorragender Kenner der arabischen Welt, ist der Frage nachgegangen, wie es in islamischen Ländern mit demokratischen Regierungsformen bestellt ist. Das Ergebnis und das Anliegen des ganzen Buches bringt der Verfasser zu Beginn auf den Punkt: „Die Demokratie ist im Nahen Osten nicht heimisch. Aber sie muss es werden“ (16).

Teil I (19–121) geht der langen, oft theokratisch geprägten Vergangenheit heutiger islamischer Länder nach, angefangen vom alten Ägypten, von Mesopotamien und dem Iran über den byzantinischen, arabischen und schitischen Gottesstaat mit seinem „Zusammenspiel von Herrscher und Gottesgelehrten“ (97) bis hin zu markanten Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, zu denen auch die Abschaffung des Sultanats (1922) sowie des Kalifats (1924) durch Kemal Atatürk in der Türkei zählen.

Teil II (123–321) setzt sich mit der jüngeren Vergangenheit der politischen Systeme des Nahen Ostens auseinander. Der Verfasser zeigt den Unterschied zwischen der demokratischen Ordnung Europas auf, welche auf dem römischen Recht fußt, „das kein Gottesrecht war“ (125), und der islamischen Tradition, die „keinen politischen Rückblick auf die antiken Demokratien“ (128) kannte. Ein wichtiger

Grund für die gegenwärtigen, zum Teil mit äußerster Härte ausgetragenen Konflikte zwischen westlich-säkularer und islamischer Gesellschaftsordnung liegt in der „Handauflegung des Westens“ (241), die seit dem 19. Jahrhundert als militärische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz zur Geltung kam – ein Einfluss, der in den arabischen Ländern zu einer „Zentralisierung und Verabsolutierung der Staatsmacht“ sowie zu einer „Absicherung der Privilegien der Privilegierten“ (246) führte. Der Parlamentarismus hatte in diesem Kontext keine Chance: „Die Kombination von absoluten Herrschern und Druck der Europäer erstickte überall die neuen Parlamente gewissermaßen in der Wiege“ (197). Der Verfasser sieht den Grund für bestimmte politische Entwicklungen in den islamischen Ländern darin gegeben, „dass es hier seit dem 19. Jahrhundert um zwei verschiedene Kulturwelten geht, von denen die eine sich der anderen aufzwingt und sie überlagert, wobei die zweite, sich überlagernde ‚westliche‘ Kulturwelt sich immer rascher verändert, während die erste, zugrunde liegende ‚östliche‘ gezwungen ist, Methoden und Denkweisen von der ersten zu übernehmen, um dem Druck standzuhalten, den sie, die fremde westliche, auf die erste, einheimische ausübt“ (172). Interessant in diesem Abschnitt sind vor allem die Ausführungen zur Politik in den Stammesgesellschaften (z. B. Somalia, Afghanistan) und die Bewegung des „Islamismus“, die sich im Auftreten der Muslim-Brüder in den späten 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in Ägypten erstmals bemerkbar macht (291–298).

Teil III (323–417) blickt auf gegenwärtige Problemkonstellationen und widmet dem Aufbau der Demokratie in der Türkei viel Aufmerksamkeit, aber auch der bisherigen Geschichte der Iranischen Islamischen Republik, die in ihrer Verfassung die paradox anmutende Vereinigung zweier widersprüchlicher Grundprinzipien vornimmt, nämlich „einerseits das der Volkssouveränität, die durch die Volkswahlen des Präsidenten und der Parlamentarier zum Ausdruck kommt, andererseits das der Theokratie in der Form der absoluten Herrschaft des von einem Komitee hoher Geistlicher für die Zeit seines Lebens ernannten herrschenden Gottesgelehrten“ (402).

Welches Resümee ist nun aus den beschriebenen politischen Konstellationen zu ziehen? „Nicht ‚dem Islam‘“, betont der Verfasser in seiner Schlussbetrachtung, „sondern viel-

mehr den Machtinstinkten der verschiedenen Machthaber ist primär anzulasten, dass die Einführung der Demokratie im westlichen Sinne bis heute unterblieb“ (419). Der Islam steht in einer Zerreißprobe zwischen westlich-pluralistischem Einfluss einerseits und der traditionellen politischen Kultur andererseits, die nach wie vor „theokratisch-aristokratischer Natur“ (428) ist. Der Verfasser ist vorsichtig, was konkrete Schlussfolgerungen oder „Empfehlungen“ betrifft. Seine Stärke liegt in der detaillierten Dokumentation politischer Ereignisse in vielen islamischen Ländern; verkürzt bis mangelhaft sind allerdings einige Ausführungen zu dogmengeschichtlichen Fragestellungen im ersten Teil, etwa zum Arianismus, Nestorianismus und Ikonoklasmus (vgl. 50–57), in denen theologische bzw. christologische Begriffe (z. B. „Konsubstantialität“ [51]) falsch zugeordnet werden. Insgesamt ist dieses Werk aber höchst informativ und spannend zu lesen, auch wenn sich die Hoffnung des Verfassers in Bezug auf den „Islamismus“ leider noch nicht erfüllt hat, „dass (er) den Höhepunkt ihrer Wirkung überschritten hat und abzuklingen beginnt“ (444).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Krauss, Heinrich/Küchler, Max: Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob. Paulus Verlag/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg–Göttingen 2004. (268, 15 s/w Abb.) Brosch. Euro 21,90 (D)/sFr 35,00. ISBN 3-7228-0626-7.

Es ist gut, wenn immer wieder neue Formen von Lesehilfen für die biblischen Texte angeboten werden. Denn gerade das Alte Testament ist heutigen Menschen in vieler Hinsicht sehr fern, daher braucht es Erklärungen, welche auch kritische Anfragen nicht übergehen.

Der vorliegende Band, nach der Urgeschichte (Gen 1–11) bereits der zweite in der Reihe, ist ein gelungener Versuch, literarische, historische und auch theologische Fragen in knapper Form an den fortlaufenden Text anzubinden und ihn so zu einem Leseabenteuer zu machen. Die Gestaltung des Buches ist auf dieses Programm abgestimmt, und zwar so, dass Text und Kommentar jeweils auf einer Doppelseite untergebracht sind; ein Umblättern

ist daher nicht nötig, und man verliert den Bibeltext nie aus den Augen.

Im Einzelnen wird dabei so vorgegangen, dass der Text fortlaufend in kleinen Einheiten portioniert erklärt wird. Wenn darüber hinaus begriffliche, geschichtliche, theologische oder die Lebenswelt betreffende Zusatzinformationen notwendig sind, werden diese durch Einrahmung vom Kommentar unterschieden; Illustrationen in Form von Strichzeichnungen ergänzen hin und wieder diese Informationen. Am Ende der einzelnen Einheiten und am Ende von größeren Erzählblöcken wird auch noch die literarische Struktur der Texte in Form von Diagrammen vor Augen geführt, der Gedankengang straff nachgezeichnet sowie das Profil der Personen heraus gearbeitet – das ist die Besonderheit dieser Kommentarreihe; auf sie wird auch in den Vorbemerkungen ausdrücklich hingewiesen. Dass sie eine synchrone Betrachtung des Textes voraussetzt, ergibt sich von selbst. Der Vorteil ist, dass der Leser gleichsam darin geschult wird, den Bibeltext auch in seiner literarischen Qualität wahrzunehmen. Schließlich gibt es noch einen Anhang, der Fragen der zeitlichen Einordnung, der Religion und der Lebenswelt zusammenfasst.

Wer also zügig die biblischen Überlieferungen über Abraham, Isaak und Jakob lesen und mit den nötigen Zusatzinformationen ausgestattet werden will, ist mit diesem Buch gut beraten. Denn auch die für einen heutigen Leser anstößigen oder unverständlichen Sachverhalte wie z.B. ‚Leihmutterchaft‘ (Gen 16), Kinderopfer (Gen 22), (Not)lüge (Gen 26), Brautkauf (Gen 24), Rache für Entehrung (Gen 34) u.a.m. kommen klar zur Sprache und werden in den Kontext der damaligen Welt gestellt. Man darf sich freuen auf den dritten Band, der das Buch Genesis abschließen wird.

Linz

Franz Hubmann

♦ Lubac, Henri De: Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „DEI VERBUM“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer. (Theologica Romanica, XXVI) Johannes Verlag, Einsiedeln 2001. (287).

Der Autor (1896–1991), seit 1983 Kardinal, war Consultor und Peritus des Konzils. Der Widerstand gegen DEI VERBUM ist hartnäckig:

viel zu wenig erforscht und rezipiert, klagt der Autor 1985. „Daran hat sich seither nicht viel geändert“; so der Übersetzer (XXIII). Das Buch erschien zuerst 1968, dann für einen größeren Leserkreis 1974, schließlich 1983 in dritter Auflage, ergänzt durch einen mehrfachen Anhang, u.a. durch einen Kurzkomentar der gesamten Konstitution. Eindrucksvoll ist die Liste der 74 im Text erwähnten Konzilsväter und das Personenregister mit über 450 Namen von der Patristik bis heute. Rudolf Voderholzer übersetzte diese dritte Auflage; ihm ist kräftig zu danken.

Das Werden der Konstitution ist dramatisch. In der Theologie der Handbücher war die Offenbarung zu einem „Corpus von durch Gott seinen Kundschaftern mitgeteilten Lehrsätzen“ geworden, Glauben zu einem „dem Spruch eines mit Autorität lehrenden Gottes blinden Sichfügen“, wenn auch „das Leben korrigierte, was die Schule hatte verunstalten können“ (220f). Bekanntlich wurde der Entwurf dieser Art vom Konzil zurückgewiesen, die Ausarbeitung eines neuen Textes erst nach einer energischen Intervention Papst Pauls VI. wirklich möglich (212). Unser erstes Kapitel nahm über viele Stationen und nur langsam Gestalt an, seine immense Tragweite wurde nicht von Anfang an erkannt. Das Konzil musste „mit einigen jüngeren Gepflogenheiten“ brechen, denn christliches Denken ist in einer tiefen Tradition begründet (237). Es musste das Gefälle überwunden werden, dem sich fast unsere gesamte klassische Theologie ausgesetzt hatte (vgl. 222f).

„Die gesamte Offenbarung“ besteht in der Person Christi.“ So Paul Schmitt, Bischof von Metz, schon im November 1962 im Hinblick auf ein neues Schema (204). Christus ist nicht mehr nur „Legat“, Überbringer eines „Briefes“ des Inhalts „Offenbarung Gottes“, göttlich gesiegelt durch Wunder und erfüllte Weissagungen. Vielmehr ist der Bote selbst die Botschaft: Offenbarung ist das menschengewordene WORT Gottes, ist identisch mit Gott (44), ist daher Licht, Leben (54). Gott selbst offenbart sich selbst aus der Mitte der Menschheit heraus. Das Geschehen von Offenbarung „gestis verbisque“ ist das Geschehen von Leben und Sterben und Leben des Sohnes Gottes. Statt einer List abstrakter Wahrheiten eine konkrete Wahrheit: „die Wahrheit in Person“ (90)! Er ist als der Christus, als der Geistgesalbte: „Das WORT allein droht, uns unter der Hand ins Menschlich-Sklerotische zurückzufallen. In unsere Formeln eingesperrt, kann Christus schnell auf ein abs-

traktes Dogma reduziert, die Bibel zum toten Buchstaben werden und die Institution bis zur Vereinsamung und Leere ihre Autonomie behaupten“ (179).

Offenbarung Gottes so verstanden transzendiert enorm die Mitteilung einer Lehre von und über Gott. Die Schrift ist nicht die Offenbarung, sondern ihr Zeugnis: Das Bezeugte übersteigt es wesentlich (231). Alle Artikel des Credo zusammen geben niemals das eine WORT im vollen Umfang wieder. Das WORT Gottes „transzendiert das gesamte Leben der Kirche bis hin zu den feierlichsten Akten des kirchlichen Lehramtes“ (Kardinal Léger, 229).

Konsequent ist Glauben (Art. 5) ungleich mehr als nur ein „dem Spruch eines mit Autorität lehrenden Gottes blindes Sich-fügen“ (221). Vielmehr wird der „Gehorsam des Glaubens“ (vgl. Röm 16,26 und 1,5) – der Gehorsam ist der des Glaubens – nach einem Vorschlag Kardinal Döpfners (160) in seinem biblischen und personalistischen Aspekt so beschrieben: Der Mensch überantwortet sich Gott als ganzer in Freiheit – homo se totum libere Deo committit.

In diesem allerpersönlichsten Sich-Über-eignen wird die nur interlektuelle Zustimmung, das Fürwahrhalten, umfasst und überstiegen (165). Der Glaube als Lebensakt impliziert aber einen der Auslegung fähigen Denktakt (173). Glauben ist weder ein inhaltsleerer bloßer Vertrauensglaube noch ein rein unpersönlicher Zustimmungsglaube noch Glauben im modernistischen Verständnis (164f).

Folgen. Das eine WORT relativiert hilfreich die vielen Worte. „Alle Worte der Schrift verweisen letztlich auf das eine und einzige WORT“; das Alte Testament kann nicht als definitive Glaubensnorm betrachtet werden (115). „Der ‚Neue Bund‘ ist daher nicht einfach der ‚Zweite Bund‘, auf den auch ein dritter oder vierter Bund folgen könnte“ (140). – An die Stelle der hergebrachten „*Fontes revelationis*“ tritt die Unterscheidung in „*Fons ontologicus*“ und „*Fons inveniendi*“ (256). – Jede einzelne der vielen ausformulierten Wahrheiten kann und darf nur im Bezug zu dem einen Mysterium verstanden werden, das Christus ist. Eine vorher nicht mögliche, aber ökumenisch höchst bedeutsame Rangordnung der Wahrheiten wird dadurch möglich (225). – Die „Schlichtheit des Evangeliums“ verschwindet nicht mehr hinter der „Kompliziertheit unserer Theologie“ (K. Rahner, 225f). Berührend Kardinal Paul Zougrana von Obervolta im Namen von 67

afrikanischen Bischöfen: „Sagt der Welt, dass Christus die göttliche Offenbarung ist. Das schöne Antlitz Christi soll in der Kirche neu erstrahlen. So werden sich die wunderbaren Zeichen der Liebe und Treue wiederholen, die in der Urkirche lebendig waren“ (72). – Zuhöchst: Aus einer „Religion des Wissens“ würde eher eine „Religion des Handelns“. „Das fleischgewordene WORT hat sich weniger darum bemüht, den Menschen letzte Dinge der Betrachtung vorzulegen, als sie vielmehr mit äußerster Konsequenz zur Liebe aufzurufen“ (170).

Hinzufügen ließe sich, dass die Glaubenswahrheiten nicht ab-, sondern aufgewertet werden: sie profilieren mir den, an den ich glauben darf. Glauben versinkt nicht im Irrationalen. Die Glaubenswahrheiten verlieren den Geruch, Gesetze zu sein, die unter Strafe gehalten, für wahr gehalten werden müssen. Die Aufspaltung in nebeneinanderstehende Glaubensartikel ohne ihr Zentrum, ist einer der Unglücksfälle der Theologie (Y. Congar, 73). Oder gar ein Sündenfall der Handbücher? Wo blieb das Hören auf Joh 14,9: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“? Die intellektuelle Engführung von Offenbarung macht den Glauben eher unattraktiv. Der Christ der Zukunft: ein Mystiker im Lebensaustausch mit dem göttlichen Du, sein Glauben und Hoffen und Lieben eine *Circuminsessio*!

Das Transzendieren einer vorhandenen Theologie erweist sich als Grundbewegung von *Dei Verbum*. Das Buch ist eine Fundgrube, die Übersetzung ein würdiges Gedenken: an den Beginn des Konzils vor vierzig Jahren 1962.

Linz

Johannes Singer

BIBLIOGRAPHIE

♦ Wagner, Helmut (Hg.): *Bibliographie Rudolf Zinnhobler für die Jahre 1955–2005*. Verlag Wagner, Linz 2006. (89) Kart., Euro 19,80. ISBN 3-902330-14-7

Fünfzig Jahre intensiver und fruchtbarer wissenschaftlicher Arbeit zeichnet diese Bibliographie nach: Sie gibt einen interessanten Einblick in das Wirken von Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, der im Februar sein 75. Lebensjahr vollendet hat. Der renommierte Kirchenhistoriker mit der besonderen Begabung für die Anliegen von Bibliotheken, Archiven und Zeitschriften – bekanntlich verdankt auch die

ThPQ ihrem ehemaligen Chefredakteur sehr viel – kann heute auf ein beeindruckend umfangreiches Werk blicken: Auf 58 Seiten sind seine Bücher, Aufsätze und Vorträge angeführt; ein ausführliches Register erschließt diese Bibliographie zusätzlich. Besonders ansprechend ist der Umschlag gestaltet – er zeigt einen Ausschnitt aus der Bücherwand Zinnhoblers.

Linz

Eva Drechsler

DOGMATIK

♦ **Stubenrauch, Bertram: Dreifaltigkeit. (Topos plus, Bd. 434) Pustet, Regensburg 2002. (151) TB.**

Die vielen jüngsten Publikationen zur Trinitätslehre sind oft recht umfangreich und nur mit gehörigem theologischen Vorwissen verständlich. Dem Wiener Dogmatiker Bertram Stubenrauch ist es mit dem vorliegenden Taschenbuch meisterhaft gelungen, den derzeitigen Diskussionsstand aufzunehmen und dennoch leicht verständlich die Dreifaltigkeit Gottes darzustellen (und zudem am Rande in Anknüpfung an M. Schmaus in groben Strichen einen eigenen Ansatz zu skizzieren, 115–119). Mit großem didaktischem Geschick macht er selbst immer wieder Einwände geltend, die dem Trinitätsdogma etwa mangelnde biblische Fundierung vorwerfen oder darin lediglich das theoretische Gedankenspiel praxisferner Theologie sehen, und er entkräftet diese stets überzeugend.

Gerade indem Stubenrauch auf die Praxis der Kirche verweist, kann er die Lehre vom dreifaltigen Gott als Mitte des christlichen Glaubens erweisen. Theologie aus dem liturgischen und sakramentalen Vollzug zu entwickeln, bleibt bei ihm kein bloßes Postulat. Da eben in der Kirche „nicht *nur* geredet, sondern vor allem gefeiert“ wird (123), kann die unsagbare Wahrheit des einen Gottes in drei Personen nicht so sehr in Definitionen, sondern vor allem in Hymnen und Gebeten, in Geschichten und Bildern begriffen werden. Diesem Prinzip selbst entsprechend, liest sich dieses Buch so leicht, obwohl es an keinem Punkt an theologischer Präzision mangelt (lediglich die ökumenische Dimension scheint dem Rezensenten trinitätstheologisch unausgewogen formuliert zu sein, 128f.).

Im Gleichklang mit dem überwiegenden Teil der zeitgenössischen Theologie ruft Stu-

benrauch nach einer Erneuerung des Dreifaltigkeitsglaubens. Von daher bezieht dieses Buch auch seine Spannkraft. Es beklagt einen „eigenartigen Jesuanismus“ im gängigen Glaubensleben und stellt fest: „Fragwürdige exegetische und theologische Vorurteile, die alles Trinitarische als unbiblisch diffamierten, haben sich in den vergangenen Jahrzehnten geradezu verheerend auf die kirchliche Verkündigung ausgewirkt. Dadurch ist sie flach und langweilig geworden“ (130). Um den Reichtum und die Vielschichtigkeit des christlichen Glaubens wieder neu zur Geltung zu bringen, kann Bertram Stubenrauchs Buch über die Dreifaltigkeit einen guten Beitrag liefern, der für Studierende und alle am Christentum Interessierte geeignet ist und nicht zuletzt in der pfarrlichen Bibelarbeit Verwendung finden könnte.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ **Sottopietra, Paolo Giovanni: Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Band LI) Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (496) Kart. Euro 49,90 (D)/ Euro 51,30 (A)/sFr 83,–.**

Der 1967 geborene Autor ist Sekretär der Fraternità Missionaria di S. Carlo Borromeo in Rom. Er promovierte mit vorliegender Arbeit 2001 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt bei Prof. Seybold. Die Fraternità kommt aus dem Movimento „Comunione e Liberazione“, bei deren Kongressen in Rimini Kardinal Ratzinger Referent war. Sottopietra kennt dessen etwa 620 Publikationen aus dem Zeitraum von 1954–2003 genau und zitiert sehr ausgiebig, so dass die Arbeit ein „Ratzinger-Lesebuch“ geworden ist. Er bemerkt zwar Akzentverschiebungen und Vertiefungen des ursprünglichen Ansatzes, aber keinen Bruch (9ff.).

Es geht um den christlichen Weg aus den neuzeitlichen Aporien der Vernunft. Die empiristische Methode der Neuzeit führt zum Szientismus, zur unvermeidlichen Beschränkung auf jene Objekte, von denen durch das Experiment sicheres Wissen möglich ist. Die Frage nach dem Ganzen, nach dem Sein, nach Gott wird ausgeschlossen. Zusammen mit dem aufkommenden dynamischen Weltbild wird die Wahrheit historisiert: Wahr ist, was dem Fortschritt dient. In der Selbstvergöttlichung des Wissens

kehrt der biblische Sündenfall wieder: die Verweigerung der Abhängigkeit von Gott, die Vertreibung in die Orientierungslosigkeit und in die Herrschaft des Todes. Die nichtgöttliche Welt, die Geschichte und die Leidenschaft für die Humanisierung sind fehlentfaltete biblische Keime. Aber die unauslöschliche Sehnsucht nach Unendlichkeit und Erfüllung findet im positivistisch eingeschränkten Wirklichkeitsverständnis mit ihrem Primat des Machens keine Erfüllung. Das Scheitern gebietet, der Vernunft ihre gesamte Weite zurückzuerstatten: Sein als Empfangen und sich selbst als Geschaffenen und von der Liebe Abhängigen anzunehmen.

Der Autor findet bei Ratzinger den Weg aus den Aporien im „Wissen aus der Taufe“. Taufe wird im umfassenden Sinn der Urkirche verstanden: Ihre Substanz besteht dort aus der Einführung ins Glaubenswissen im Katechumenat und dessen ausdrücklicher dreimaliger Bejahung in einem Dialog samt dem Untertauchen. Entscheidend: Dieses Glaubenswissen ist das Wissen Jesu von Gott als seinem Abba-Vater. Er schöpft es im Gebet aus seiner neuen und einzigartigen Beziehung zum Vater, ja er ist diese Beziehung. Er bezieht die Jünger in dieses sein Ich ein, er macht sie zu Mitwissenden. In diesem Mitwissenlassen und ihrem Annehmen besteht die Offenbarung. Die Schrift ist nicht eigentlich Offenbarung, sondern ihre gestaltgebende und gestaltbewahrende Norm. Die Überlieferung ist nicht eine Sammlung von nicht schriftlich festgehaltenen Aussagen der Apostel, sondern die geistgewirkte Vergegenwärtigung des Heilbringers Jesus Christus und seines Wissens.

Der Eintritt in Christi gemeinschaftliches Subjekt Kirche ist die Bedingung für den Zugang zu seinem Wissen; sie ist die Übermittlerin des neuen Wissens. Dieses „Wissen aus der Taufe“ gründet ontologisch in der Teilhabe an der Sohnschaft Christi. Er trägt als neuer Stammvater alle in sich. Der Getaufte wird in die transindividuelle und in die transtemporale Subjektivität Christi einbezogen. Gnoseologisch relevant ist u.a., dass Erkenntnis „ekstatisch“ ist, Öffnung auf anderes, Abhängigkeit von anderem.

Diese „Vernunft aus der Taufe“ ist nicht szientistisch, sondern ist Vernunft aus Gehorsam, ihr Wissen ist geschenktes Wissen. Der Szientismus muss die von ihm praktizierte Vernunft letztlich als ein Abfallprodukt der Unvernunft erklären. Die christliche Alternative auf den reduktiven Gebrauch der Vernunft lautet: Der

Grund des Seins ist selbst Vernunft. In einer solchen Vielseitigkeit der Vernunft ist auch der Bereich des Humanum nicht ausgeschlossen. Der Glaube übernimmt die Aufgabe, die ganze Weite der Vernunft zu retten.

Der Autor macht die Lektüre nicht gerade leicht. Im Mittelteil ergeht er sich, für den neugierigen Leser zu ausgiebig, in die Ekklesiologie Ratzingers: Kirche als Organismus, als vielfaches Beziehungsgefüge vor allem von Wort, Amt und Sakrament. Die Sprache ist redundant, die Sätze sind lang und seitenlang gibt es keine Zwischentitel. Weniger Details wäre mehr. Doch ist die geistige Leistung des Autors enorm, die Bewältigung der Überfülle des Materials.

Linz

Johannes Singer

◆ Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. (ratio fidei, Bd. 5) Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (374) Kart. Euro 41,10 (D). ISBN 3-7917-1743-X.

In dieser Studie, die im Wintersemester 1999/2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Habilitationsschrift angenommen wurde, setzt sich Georg Essen, Professor für Dogmatische Theologie in Nijmegen, mit dem christologischen Begriff der „Enhypostasie“ im Kontext des „Neuchalkedonismus“ auseinander. Die klassische Enhypostasielehre besagt, „dass der ewige und deshalb präexistente Logos, der Sohn des Vaters als zweite Hypostase/Person der Trinität durch hypostatische Union eine menschliche, in der Zeit geschaffene Natur in substantieller Einheit als seine Natur mit seiner Hypostase/Person vereinigt und so wahrer Mensch geworden ist“ – was zum einen bedeutet, „dass die eine Hypostase/Person, von der christologisch die Rede zu sein hat, die des göttlichen Sohnes ist“, und zum anderen die Konsequenz hat, „dass die *natura assumpta*, weil in der göttlichen Hypostase/Person subsistierend und existierend, kein eigenes ‚hypostatisches‘ beziehungsweise ‚personales‘ Dasein hat“ (18). Was sich in der Rezeption des Konzils von Chalkedon (451) als zwar strittige, aber nachvollziehbare terminologische Innovation erwies und zum Bestandteil der kirchlichen Dogmatik wurde, geriet auf der Basis des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsdenkens in eine tiefe Krise: Kann die „asymmetrische“ (54)

Enhypostasiethorie, welche die präexistente göttliche Hypostase als eigentlichen „Träger der Einheit“ in der „hypostatischen Union“ ansieht, die „drohende Gefahr einer anthropologischen Verkürzung des christologischen Glaubens“ (66) abwehren? Anders gefragt: Bringt die Rede von der „Anhypostasie“ der *natura assumpta* nicht unweigerlich „eine Aushöhlung des wahren Menschseins Jesu“ (129) mit sich? Genau mit dieser Problematik und ihren weitreichenden Konsequenzen für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens setzt sich der Autor in seiner Studie auseinander.

Georg Essen geht auf die begriffstheoretischen und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen der neuchalkedonischen Enhypostasielehre sowie auf kritische Rückfragen aus der Theologie des 20. Jahrhunderts (Rahner, Schoonenberg, Pannenberg) ein. Was der Begriff „Enhypostasie“ zum Ausdruck bringen will, dass sich nämlich „die Inkarnation nur der zuvorkommenden Initiative Gottes verdanken kann“ (123), ist unter den Voraussetzungen des neuzeitlichen Personverständnisses (Descartes, Kant, Fichte) zu reformulieren, dessen Skopus darin besteht, „das Ich-Subjekt als eine unbedingte Instanz“ (199) anzusehen. Eigentlich desaströs für die klassische Auffassung von der „Enhypostasie“, so resümiert Essen, dürfte die neuzeitliche *Entsubstantialisierung* des Ich- und Personbegriffs sein. Der menschliche Freiheitsvollzug ist nicht mehr „in den Gesamtrahmen einer teleologisch strukturierten Ontologie“ eingebunden, sondern begreift sich als „Evidenz einer reflexiven Selbstgewissheit“ (200). Auf der Basis einer – von Fichte grundgelegten – transzendentalen Analytik der Freiheit, die sich von der Struktur ihrer „formalen Unbedingtheit“ (178) her bestimmt, erschließt sich ein Zugang zum Gottesgedanken, der dem neuzeitlichen Verständnis von „Person“ und „Anerkennung“ gerecht wird: „In der Idee Gottes als vollkommener, das heißt nicht nur formal, sondern auch material unbedingter Freiheit, wird nun die Wirklichkeit gedacht, die menschliche Freiheit voraussetzen muss, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie sowohl im Entschluss zu sich selbst wie in der Anerkennung anderer Freiheit intendiert, nicht nur als möglich, sondern als begründbar gedacht werden soll“ (250f). Die christologische Konsequenz dieser Verhältnisbestimmung, dass „in der formalen Unbedingtheit von Freiheit jene strukturelle Offenheit begründet ist, die in der Selbstsetzung des Ich als

Subjekt bewusst wird“ (256), besteht in einer freiheitstheoretischen Neufassung des Enhypostasiebegriffs, die Georg Essen in die Aussage fasst: „Das geschichtliche Dasein Jesu ist als das Ereignis der Inkarnation des präexistenten göttlichen Sohnes zu begreifen“ (270). Jesus ist das „Realsymbol der Liebe Gottes“ (272), weil in ihm und an ihm ein Freiheitsgeschehen eröffnet wurde, welches nur möglich werden konnte, insofern „Gott seinerseits die Ursprünglichkeit der Freiheit Jesu achtet als die unhintergehbare Instanz für sein Ankommen in Welt und Geschichte“ (274). Wenn aber die Geschichte Jesu als „Handeln Gottes an ihm und durch ihn“ (294) zu verstehen ist, also „die Freiheit Jesu nur als eine echt menschliche das eigentlich Vermittelnde der Selbstgegenwart Gottes in seiner Liebe für uns sein kann“ (300), drängt die christologische Vergewisserung „von sich aus auf eine trinitarische Explikation“ (317); diese besteht in der These, „dass die Freiheit Jesu als menschliche formell identisch ist mit der des göttlichen Sohnes“ (300).

Georg Essen hat mit seinem Ansatz, „in der Freiheitsanalyse den philosophischen Bestimmungsgrund der Christologie zu benennen“ (308, Anm. 180), in Fortführung des theologischen Forschungsschwerpunktes an der Universität Münster (Thomas Pröpper, vgl. 169, Anm. 134) eine Grundaporie neuzeitlicher Theologie aufgegriffen und sowohl historisch als auch systematisch auf hohem Niveau reflektiert. Seine freiheitstheoretische Reformulierung einer antiken theologischen Problemstellung und Begrifflichkeit, die im Kontext des modernen Personverständnisses zu schwerwiegenden Missverständnissen geführt hatte, liefert wichtige Ansatzpunkte zur Überwindung einer tendenziellen Depotenzenzierung des Menschseins, wie sie die neuchalkedonische Rede von der „Enhypostasie“ zwar nicht festlegte, aber suggerierte. Dieses Buch ist ein bedeutsamer Beitrag zur Verantwortung dessen, was in Joh 1,14 zur Sprache kommt; wenn auch die transzendentalphilosophische Denkform und Terminologie einem bestimmten (und begrenzten) Paradigma *europäischer* Rationalität angehört, mindert das nicht den Wert dieser Studie, sondern ermutigt vielmehr dazu, das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in der Spannung zwischen biblisch-dogmatischer Bezeugung und geistig-kultureller Vermittlung je neu zu verantworten.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Beinert, Wolfgang: *Tod und jenseits des Todes*. (Topos plus, Bd. 355) Pustet, Regensburg 2000. (147) TB. Euro 8,90.

In diesem Taschenbuch behandelt der emeritierte Regensburger Dogmatiker in leicht verständlicher Weise die Grundfragen und Antwortversuche katholischer Eschatologie. Er widmet dem Tod als allgemein-menschlicher Grenzerfahrung breiten Raum, kommt auf medizinische und biologische Aspekte zu sprechen und skizziert überblicksartig, wie andere Religionen den Tod und das Leben nach dem Tod zu fassen suchen. Beinert erläutert in groben Zügen und doch mit großer Präzision, was der Tod aus christlicher Perspektive bedeutet und wie Fegefeuer, Himmel und Hölle in der Vergangenheit erklärt wurden und heute neu zu umschreiben sind. Ein wichtiges Anliegen ist ihm die bei aller Unterschiedenheit tiefliegende Einheit von Leib und Seele. Während der Körper vergeht, führt Gott Leib und Seele zur Vollendung: „Beide sind nun nicht mehr schadlos trennbar; geschieht dies trotzdem, zerbricht das, was ‚Mensch‘ heißt und ist“ (58). Dabei verschweigt Beinert nicht die verschiedenen Deutungen von Katholiken und Evangelischen: „Während die römisch-katholische Eschatologie ein Weiterleben des Subjektes Mensch in irgendeiner Weise betont, neigen viele evangelisch-lutherische Theologen dazu, einen Ganztod des Menschen anzunehmen, der erst am Jüngsten Tag wieder von Gott neugeschaffen werde“ (138). Gegen diese protestantische Position wendet sich der Autor mit klaren Worten: „Wenn im Tod wirklich der Mensch vernichtet würde bis zu einer Neuschöpfung bei der Vollendung, würde dann sich Gott nicht doch als untreu erweisen und seine Liebe für diesen, in der Welt heute existierenden Menschen widerrufen? Dann aber bricht der Hinter-Grund aller Auferweckungstheologie in sich zusammen“ (60).

Die weit verbreitete Tendenz, die Hoffnung auf die jenseitige Welt individualistisch auf die einzelne Person und ihre Vollendung bei Gott zu begrenzen, ist auch in vorliegender Veröffentlichung auszumachen. Die christliche Verheißung besagt immerhin, dass die gesamte Schöpfung in das Reich Gottes heimgeholt wird und der Einzelne zur Gottesgemeinschaft gelangt, insofern das Heil der ganzen Menschheit erwartet werden darf, ja muss. Dies vielleicht nicht genügend entfaltet zu haben, soll aber nicht wirklich dem Büchlein vorgeworfen wer-

den: Es kann und will nicht mehr sein als eine allgemein zugängliche Erstinformation über Tod und Auferstehung des Menschen. Für Theologiestudenten wird es daher insgesamt kaum als Ersatz für ausführlichere Abhandlungen der Eschatologie dienen können, obwohl gerade die Einbeziehung von Kunst und Dichtung auch für die Fachtheologie neue Gedankenanstöße bereithält. Die Anlage des Buches selbst ist schließlich sehr benutzerfreundlich: Die vielen Abbildungen, schematischen Darstellungen und drucktechnisch herausgehobenen Texte illustrieren und veranschaulichen den Inhalt; Fachtermini, ohne die auch eine solche Darstellung nicht auskommen kann, werden am Ende des Buches erklärt; ein Register führt die Namen sowie die wichtigsten Stichworte mit der jeweiligen Seitenzahl an.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Jorissen, Hans: *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre*. (Albertus-Magnus-Institut Bonn: Lectio Albertina, 5) Aschendorff, Münster 2002. (18) Kart. Euro 9,20.

In einem sehr komprimierten Beitrag setzt sich Hans Jorissen, emeritierter Professor für Dogmatik an der Universität Bonn, mit einer – aus heutiger Sicht – ziemlich fremden Thematik auseinander: der Entwicklung der Lehre von der „Transsubstantiation“ bei Albert dem Großen (ca. 1200–1280), einem der maßgeblichen Theologen des Hochmittelalters und Lehrer des Thomas von Aquin.

Zwei Jahrhunderte nach dem „Zweiten Abendmahlsstreit“ (der bekanntlich damit endete, dass Berengar von Tours im Jahr 1079 seine – als „Symbolismus“ qualifizierte – Eucharistielehre widerrufen musste [vgl. seine *professio fidei*: DH 700]) sowie wenige Jahrzehnte, nachdem die Philosophie des Aristoteles im Abendland bekannt geworden war (vor allem durch die Artistenfakultät an der neugegründeten Pariser Universität, die sich im 13. Jahrhundert mit mehreren Verboten der Rezeption des Aristoteles konfrontiert sah), versuchte Albertus Magnus eine Lösung auf die Frage zu finden, worin die Akzidentien von Brot und Wein existieren, wenn durch die sakramentale Gegenwart Jesu eine Veränderung der „Substanz“ (ohne die – nach aristotelischer Auffassung – Akzidentien kein Subjekt haben) eingetreten ist. Wie

kann also transsubstantiatio (diesen Begriff verwendete bereits das Vierte Laterankonzil 1215 [vgl. DH 803]) „a tota substantia panis et vini in totam substantiam corporis et sanguinis Iesu Christi“ (IV Sent. d. 11 a.1, Ed. Paris 29, 266sq [vgl. 5]) philosophisch schlüssig und theologisch verantwortbar gedacht werden?

Nach Albertus Magnus sind die Akzidenzien – vermittelt durch die Trägerfunktion der Quantität – in der „virtus divina“ (11) gehalten. In seinem Spätwerk *De corpore domini* allerdings vertritt Albert – im Zuge seiner Kommentierung von *De anima* des Aristoteles – eine andere Auffassung: Das Sein der Akzidenzien ergibt sich aus ihrer Zeichenfunktion – analog der Wahrnehmungsbilder (*species*), denen ein „vom materiellen Gegenstand abstrahiertes immaterielles Sein“ (16f) im Sinn eines „esse spirituale“ zukommt.

Alberts Bemühen, „die Möglichkeit der subjektlosen Seinsweise der sakramentalen Akzidenzien rational zu vermitteln“ (18), ist ein Beispiel dafür, wie ein Theologe eine Fragestellung des kirchlichen Lebens (die Frage nach der somatischen Gegenwart Jesu Christi im Sakrament) mit den Kategorien eines ihm zugänglichen und aktuellen Paradigmas der Philosophie (in diesem Fall des aristotelischen Substanzbegriffs) intellektuell zu verantworten sucht. Um diese Anstrengung des Begriffs kommt keine Rechenschaft des Glaubens herum.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Müller, Gerhard Ludwig: *Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihe sakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*. Johannes Einsiedeln, Freiburg 2000. (192) Geb.

Der im Oktober 2002 zum Bischof von Regensburg ernannte ehemalige Professor für Dogmatik in München bezieht in diesem Sammelband Stellung zur Theologie des Weihe sakramentes. Das Buch setzt sich aus vier bereits früher publizierten Beiträgen zusammen, die jedoch für die vorliegende Veröffentlichung erheblich erweitert wurden. Die leitende Fragestellung ist die nach dem Empfänger der Weihe, das heißt nach der anthropologischen, schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Begründung der kirchlichen Praxis, derzufolge nur Männer die Priester- und Diakonatsweihe gültig empfangen können. Müller ringt in einer

für sein Empfinden von den Sakramenten entfremdeten Zeit nach einer nachvollziehbaren Begründung für die den Männern vorbehaltene Weihe, die sich zwingend aus dem sakramentalen Wesen und dem Stiftungswillen Jesu Christi für das kirchliche Amt ergeben würde. Die vier Kapitel erschließen die beständige Lehre und Praxis der katholischen Kirche (1994 in *Ordo sacerdotalis* bestätigt); sie beschreiben und begründen mit vielen Belegstellen die verbindliche Glaubenslehre und das Amtsverständnis des II. Vatikanums. Nicht psychologische oder soziologische Erkundungen, sondern ekklesiologische und christologische Begründungen untermauern – besonders auf der Grundlage biblischer und frühkirchlicher Quellen – die kirchliche Position.

Im ersten Beitrag „Frauen sind Kirche. Eine Herausforderung an die Ekklesiologie der Gegenwart“ (13–25) bekräftigt der Verfasser mit Nachdruck die kirchliche Auffassung von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen: die geschlechtsbedingten Unterschiede von Männern und Frauen sind positiv zu bewerten, und ihnen kommt die gleiche göttliche Würde zu. Es dürfe nicht um Geschlechterkampf, Vorherrschaft und Prestige gehen und auch nicht darum, die kirchlichen Dokumente aus der Sicht moderner emanzipatorischer Haltungen unter einer Hermeneutik des Verdachts zu interpretieren.

Der zweite Beitrag trägt den Titel „Wer empfängt das Weihe sakrament in den Stufen des Priestertums und des Diakonats?“ (26–48), beschäftigt sich aber im Grunde mit der (Un-)Möglichkeit der Frauenordination. Insbesondere setzt sich Müller mit der umfangreichen Dissertation von Dorothea Reininger auseinander (Diakonat der Frau in der einen Kirche, Ostfildern 1999), in der zumindest die Weihestufe des Diakonats für die Frau propagiert wird. Obwohl er diese Arbeit insgesamt würdigt, stellt er ihr gegenüber heraus, dass seit der frühen Kirche Episkopen-, Presbyter- und Diakonenamts aufgrund ihrer gemeinsamen Teilhabe an der Sendung Christi zusammengehören. Deshalb sei die historisch bezeugte Diakonissinnenweihe, die in einer Art Segnung zu einer kirchlichen Aufgabe bestand (Taufassistentin bei Frauen, Krankendienst), immer von der sakramentalen Diakonatsweihe strikt unterschieden worden. Bedauerlicherweise tangiert der Verfasser nur oberflächlich und subjektiv die weit konkretere Auseinandersetzung anderer dogmatischer Ansätze, zum Beispiel von Peter Hünemann, und

erwähnt nicht einmal Wolfgang Beinert, der hierzu interessante Beiträge geliefert hat.

„Priestertum. Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?“ (49–149) bildet als umfangreichstes drittes Kapitel das Zentrum des Buches und bietet eine gut dokumentierte Theologie der Kirche und des kirchlichen Amtes. Ausgehend von der Beziehung Christi zur Kirche wird im Anschluss an das II. Vatikanum das sakramentale Verständnis der Kirche und ihrer Ämterstruktur dargestellt. Dementsprechend muss der Empfänger des Weihesakraments „eine Person sein, die durch ihre geistig-leibliche Relations-Symbolik das spezifische Gegenüber von Christus zur Kirche als Bräutigam und Braut typologisch und damit sakramental sichtbar macht“ (148). Die einheitliche kirchliche Tradition bezüglich des Weieempfängers gründe nicht in historisch-sozialen Gegebenheiten, sondern im Willen Gottes, der uns im sakramentalen Wesen der Kirche begegnet.

Der vierte Beitrag „Der sakramentale Diakonat“ (150–187) enthält eine prägnante und gut durchstrukturierte Theologie des Diakonats, der in der Diakonia Jesu Christi seinen Ursprung hat. Als eine Art von Helferdienst aus dem Apostolat entstanden, stellt das Diakonenamt eine eigene, vom Episkopen- und Presbyteramt unterschiedene Weihestufe dar. Müller betont wiederholt, dass Frauen nicht deshalb schon nachgestellt sind, nur weil keine Sakramentalität der frühkirchlichen Diakonissinnenweihe vorliegt: „Denn nirgends ergibt sich die Zulassung zur Weihe als Konklusion aus der Prämisse einer sozialen oder gar ontologisch-kreatürlich begründeten Minderverwirklichung des Menschseins in der Frau“ (128).

Der Wert des Buches liegt in der fundiert ausgearbeiteten und genau belegten Position der katholischen Kirche in Bezug auf den Empfänger des Weihesakraments. Die theologische Argumentation ist zwar schlüssig und überzeugend, aber sie wird dem Titel des Buches Priestertum und Diakonat insofern nicht gerecht, als es eine vehemente „Defensio Ordinatio“ ist und sie sich dem Thema Priestertum und Diakonat der Frau widmet. Abgesehen davon wird dieses Buch sicher nicht alle offenen Fragen beseitigen. Allerdings kann es denen, die an Informationen zu einer sachlichen Klärung interessiert und zudem bereit sind, grundsätzlich die Antwort auf diese Fragen aus dem Glauben und nicht aus eigenen Vorstellungen und Wünschen abzuleiten,

eine klare, in ihrer weitgehenden Objektivität wohlthuende und daher lesenswerte Grundlage bieten.

Kremsmünster-Innsbruck W. Weinberger OSB

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ Hoff, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001. (582) Kart. Euro 90,90 (D). ISBN 3-506-73948-4.

Die Frage nach der Identität des Christlichen stellt sich angesichts der gegenwärtigen Erfahrung eines tiefgehenden Relevanzverlustes von Glaube und Kirche so radikal wie selten zuvor. Gegen den Trend zu flotten ekklesiologischen Ein- und Anpassungen, aber auch gegen die Versuchung zur Ausbildung von Gegenmilieus stellt sich Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, der Herausforderung, christliche Identität im Horizont „postModerner“ Differenzhermeneutik zu reflektieren. Die veränderte Orthographie „postModern“ möchte zum Ausdruck bringen, dass dieser – missverständene, ja zwielichtige – Begriff nicht einfach ein Paradigma „nach der Moderne“ bezeichnet, das sich eindeutig ausweisen ließe, sondern eine „Bruchstelle“ markiert, „die offen hält, was sich nicht trennscharf auseinanderhalten lässt“ (17).

Der erste Teil (17–220) dieses literarisch und systematisch anspruchsvollen Werks, das im Jahr 1999 an der Bonner Universität als Habilitationsschrift eingereicht wurde, bietet eine Hinführung zum Anspruch „postModerner Hermeneutik“; diese bezeichnet „als Fortführung moderner Denk- und Gestaltungsmotive in radikalisierte Form eine Pluralität, die nicht noch einmal an Einheitskonzepte rückgebunden wird“ (27). Als *Denkform* übt „PostModernität“ eine grundsätzliche „Skepsis gegen totalbegriffliche Identifikationen“ (39) und macht „Front gegen die Bemächtigung des Anderen“ (40). Kennzeichnend für ihren multiperspektivischen Blick ist die „Einsicht in die Unmöglichkeit rationaler Ursicherheiten“ (41), von der her zwar eine Verknüpfung verschiedener Diskurse – und dadurch Verständigung – nicht als unmöglich angesehen wird, aber von den Voraussetzungen einer „Hermeneutik der

Differenz“ her betrieben wird. Die „differenz-theoretische Wendung in der Philosophie“ (75), die Hoff auf dem Hintergrund hermeneutischer Grundpositionen (Hegel, Schleiermacher, Heidegger, Gadamer) aufzeigt und durch differenz-philosophische Ansätze (Foucault, Deleuze, Interpretationistische Hermeneutik, Blumenberg, Ricoeur) weiter verdeutlicht, hat für das theologische Denken massive Folgen: in die „Identität des Christlichen“ sind Differenzeinträge, Abweichungen und metaphorische Verfremdungen eingetragen, die es nicht zu eliminieren, sondern wahrzunehmen gilt, wie sich das etwa in Auseinandersetzung mit Blumenbergs hermeneutischer Reflexion zeigt: „Metaphorisches Denken provoziert abseitiges, entlegenes Denken und die Rettung des Abweichenden als möglichen Ort von *Offenbarungen*“ (184).

Der zweite Teil (221–546) dieser Studie setzt bei dem grundlegenden Problem an, wie die Person und Botschaft Jesu Christi, der „einen existentiell unausweichlichen Anspruch erhebt“, durch eine „radikal pluralistische Hermeneutik“ (222) zur Sprache kommen kann. Hier zeigt Hoff durch den Verweis auf einige paradigmatische Weichenstellungen der Alten Kirche auf, dass es – angesichts der Grundspannung von „Identität“ und „Differenz“ – zu einer „Überdehnung des identitätslogischen Paradigmas“ (231) kam; die Sicherheit und Krisenresistenz, die dadurch gewonnen wurden, hatten auch ihren Preis, nämlich „systemische und doktrinäre Erstarrungen“ (251), die der eigenen Pluralität des Christlichen (was sich beispielhaft am biblischen Kanon zeigt, vgl. 251–253) nicht gerecht wurden. Der massive Einfluss eines Identitätsdenkens auf vielen Ebenen, das auch in einer „Verdrängungslogik“ (267) zum Ausdruck kam, wurde erst durch die Pluralismusrezeption des Zweiten Vatikanums zurückgedrängt. Das Konzil entwickelte tatsächlich eine „neue Kultur der Differenz“ (318) und machte – gegen den Sog immer wieder neu aufflackernder Fundamentalismen – etwas deutlich, was die christliche Theologie im Begriff der „*maior dissimilitudo*“ (353) gewissermaßen gegen ihre eigene Verabsolutierung bekannte: „Fundament“ des Glaubens ist nicht eine Lehre, sondern eine Person; und jeglicher Versuch, Glaubensgrund und Glaubenssätze – womöglich noch durch ein „Verfügungdenken“ (351) – zu identifizieren, bringt die Identität des Christentums, das „im letzten trinitarisch zu denken“ (362) hat, gerade *nicht* zum Ausdruck.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der theologischen PostModerne-Rezeption (Mark Taylor, David Tracy, Sallie McFague, Kevin Hart, Graham Ward) – auch im deutschsprachigen Raum (Joachim Valentin, Susanne Sandherr, Johannes Hoff) – macht auf vielfache Weise deutlich, dass die Gebrochenheit theologischer Differenzhermeneutik *aus* dem Bezug auf christliche Basisidentität resultiert (und nicht *gegen* sie!). Hier bedarf es einer neuen Kultur der Entscheidungen und Grenzziehungen: „Der Konflikt zwischen postModernem und christlichem Denken entsteht im konkreten Austrag der Differenzen: wo absolut gesetzte, kritikresistente Identität Differenzen schon vorweg exkommuniziert und sich des Anderen hermeneutisch bemächtigt“ (389). Die Identität des christlichen Glaubens ist nicht als ausgemachte, sondern als aufgegebene anzusehen: „Der Glaube ist selbst *différance*: semilogisch fragile Identität. Keine Sicherheit, auch nicht die seines denkmöglichen ultimativen Begriffs, ist ihm zu entnehmen. Der Sinn dieses Sinns begegnet je verschoben“ (486). Seinen „Grund“ erhält der Glaube nicht durch Rekurs auf eine „Letztbegründung“ (516) oder „letzte Vernunftssicherheit“ (521), auch nicht durch die Etablierung von „Differenz“ um ihrer selbst willen, sondern nur „als *Kritik* im Sinne der Fundamentalthermeneutik einer *Unterscheidung der Geister*, die immer neu zu geschehen hat, kein anderes letztes Kriterium als die geistgewirkte Gegenwart Jesu kennt und eben darin jene äußerste Sicherheit bietet, die der Glaube finden kann: in der existenziellen *Aussetzung* des Ich, ignatianisch: in der Selbstüberlieferung des intimen Gesprächs mit dem Gekreuzigten. Er ist die letzte Kritik aller Interpretation, die christlich darauf setzt, dass diese Kritik die Wahrheit über alle Interpretationen und jeden Interpreten ans Licht bringt“ (534).

Gregor Maria Hoff hat mit dieser Studie den philosophischen Diskurs der Gegenwart, zentrale Topoi fundamentaltheologischer „Grammatik“ sowie Ansätze einer „Logik existenzieller Erkenntnis“ miteinander verbunden und aufgezeigt, dass „postModernes Differenzdenken“ ein wesentliches Anliegen christlicher Theologie trifft: zum einen Kritik zu üben „an Totalitätsmodellen, in denen *Gott* zum einsetzbaren Konzept mutiert“ (405), zum anderen „in sich das christologische und trinitarische Spannungsgefüge auszutragen, das Differenz und Identität nicht gegeneinander ausspielt, son-

dern bewahrt“ (535). *Differenzhermeneutische Theologie*, so bringt es Hoff auf den Punkt, „hält sich offen für eine *reductio in mysterium* jenseits der Totalen von Autonomie und Heteronomie, von Identität und Differenz, deren Dialektik sich ... nicht anders als negativ, differentiell, gespannt vermittelt“ (541). – Es würde zweifellos dem Charakter dieser Arbeit widersprechen, sie als „vollständige Bestandsaufnahme“ postModernen Denkens zu würdigen; sie zeigt mit viel Geschick und nicht ohne die Anstrengung des Begriffs auf, inwiefern der Einbruch eines radikalen Differenzbewusstseins mit der ureigensten – nämlich prekären – Identität des Christlichen zusammenhängt. An dieser Problemstellung und den von Hoff aufgezeigten Vermittlungsmöglichkeiten wird die fundamentaltheologische Auseinandersetzung – auch im Widerspruch gegen „PostModernität“ – nicht vorbeikommen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

◆ Sudbrack, Josef: *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (323) Geb. Euro 20,00 (D).

Josef Sudbrack, Doyen der spirituellen Theologie im deutschen Sprachraum, stellt in diesem Werk grundlegende Überlegungen zur Gotteserfahrung an. Wie können wir uns denn der Gestalt des Gestaltlosen annähern, wie die Gottesbegegnung beschreiben? Das scheinbar Paradoxe bildet stets den Horizont der Theologie: „Das Göttliche ist jenseits allen Begreifens und reicht doch in das menschliche Begreifen und Erfahren hinein“ (12). Für den Jesuiten ist eine Grundeinsicht mystischer Theologie aller Zeiten, „dass die letzten Dinge und wichtigsten Wahrheiten von Mensch und Welt nicht aufgehen im rationalen Bescheidwissen“ (241). Deshalb zeige „die poetische Form (wie immer man sie versteht) einen Weg in die Zukunft des christlichen Glaubens und in die des menschlichen Denkens und Erfahrens überhaupt“ (261). Im Umgang mit Gott und in der Rede über ihn ist also eine theologische Ästhetik gefordert, die das Symbol, die Kunst, das Bild zu ihrem Grundwortschatz macht. Die Poetik der Gotteserfahrung ist die angemessene Form, der Unerkennbarkeit Gottes gerecht zu werden. Die Theologie von heute muss ihr nach Sudbrack

neben der rationalen Erkenntnis einen zentralen Stellenwert einräumen, damit das Christentum seine Strahlkraft zurückgewinnt.

Im ersten Teil (15–113) behandelt Sudbrack die poetische Mystik des Dionysius Areopagita. Auf den Seiten 18–31 bringt er eine neue, nahe am griechischen Urtext orientierte Übersetzung der „*Theologia Mystika*“, die zusammen mit den anderen um 500 entstandenen Schriften des rätselhaften Autors einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die Mystik der nachfolgenden Jahrhunderte ausgeübt hat. Das Licht ist eine zentrale Metapher für die Schau auf die Welt und Gott, die nach der Schönheit in allen Dingen sucht. Was ansonsten im persönlichen Glauben wie in der Theologie auseinanderzufallen droht, bildet bei Dionysius eine Synthese. Sakramentale Riten und unmittelbare Gotteserfahrung, himmlische und kirchliche Hierarchie, das Nichterkennen des Absoluten und das Finden Gottes in allen Dingen fügen sich zu einer Einheit, in der sie erst zu sich selber kommen. Die Suche nach der Ganzheit im Geist ist es denn auch, was das Modewort Spiritualität besagen soll: den Dingen auf den Grund gehen, um ihre Herkunft und ihr Ziel wissen und sie so in ihrem Geheimnis bewahren. In dieser Perspektive löst die Mystik die Welt und den Menschen nicht auf, sondern bringt sie zu ihrem wahren Wesen.

Die bei Dionysius aufgespürte Poesie der Gotteserfahrung entdeckt Sudbrack im zweiten Teil (115–239) auch in der vedischen Literatur und im hellenistischen Christentum, bei mittelalterlichen Mystikern (Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart), in neuzeitlichen Gestalten, die diese Einheit bedroht sehen (Johannes vom Kreuz, Angelus Silesius, Goethe), sowie bei modernen Vertretern, die für die Zerrissenheit zwischen Vereinzelung und Vermassung stehen (Hans Arp, Paul Celan, Eva Zeller, Ernesto Cardenal). Ein beeindruckendes Panorama von herausragenden Gestalten wird hier gezeigt, die alle in irgendeiner Weise der Erfahrung des Absoluten im poetischen Zeugnis gewahr wurden und so das Unfassbare in ihrer Weise festzuhalten trachteten.

Der dritte Teil (241–315) ist im Grunde ein engagiertes Plädoyer, das Ästhetische und Poetische in die Theologie zu integrieren (wohl-gemerkt: „innerhalb der praktischen, aber auch der theoretischen Theologie“, 276). Dabei geht es Sudbrack um nichts weniger als darum, die

Wirklichkeit in ihrer Ganzheit wahrnehmen und erfassen zu können. Denn Alltagssprache und Wissenschaftslogik vermögen nicht einmal annähernd, der ganzen Wirklichkeit inne zu werden. Kategorien wie die Analogie oder die je größere Unähnlichkeit bei Ähnlichkeitsaussagen gehören notwendigerweise zum Mysterium dazu. Die Theologie kann deshalb nicht auf den leibhaftigen Ausdruck im Ritus, auf Gestik und Gebärde, auf Musik und Kunst, auf das dichterische Wort verzichten. Gerade theologisches Verstehen ist nicht verbal festzuschreiben, sondern bildhaft-symbolisch zu entdecken (zu enthüllen, um auch gleich wieder verhüllt zu werden). Erst der Poesie gelingt es, „Wahrheiten so auszudrücken, Erfahrungen so ins Wort zu bringen, dass das Herz des Hörers, Lesers ergriffen wird“ (243). Sudbrack spricht die Mitte der Theologie an, wenn er dazu aufruft, die Türen zu „einem neuen, persönlichen Verhältnis zu Gott und seinem Jesus“ zu öffnen. Und er weist auf die zukunftssträchtige Kraft des ästhetisch-poetischen Weg, wenn er fortfährt (264): „Begrifflich zu eindeutige Markierungen (Definitionen) legen fest, was letztlich im Geheimnis Gottes ruht und stets hinter ihm zurückbleibt; es braucht Raum für neues Suchen, was hinführt zum erfahrenden Vollzug, zum Glauben.“

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Rahner, Johanna: *Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Herder, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005. (608) Kart. Euro 40,00. ISBN 3-451-28499-5.

In der umfangreichen Habilitationsschrift geht es der Verfasserin um eine „rechtfertigungstheologische Überprüfung katholischer Ekklesiologie auf und nach dem II. Vatikanum“ (5). Der Aufbau der Arbeit ist sehr klar: Nach einer ausführlichen Einführung in den gegenwärtigen Stand der Rechtfertigungsdebatte in ökumenischer Sicht (14–52) behandelt die Verfasserin die Wurzeln der Rechtfertigungslehre bei Martin Luther (53–138), dann bei Melancthon und Calvin (139–183), anschließend die Ekklesiologie im Zeichen der Gegenreformation mit den drei Schwerpunkten Catechismus Romanus, Bellarmin und J.A. Möhler (185–274). Es folgt die Auseinandersetzung mit der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils (275–523), eine kurze Darstellung der

nachkonziliaren Entwicklungen (525–544) sowie eine zusammenfassende Schlussreflexion (545–568).

Mit solider Gründlichkeit stellt die Verfasserin die Genese und die systematische Bedeutung der ekklesiologischen Aussagen Luthers dar, hebt die zentrale Stellung des Abendmahls-sermon von 1519 heraus, in dem alle späteren Äußerungen Luthers zur geistlich-sakramentalen Sicht der Kirche grundgelegt sind (133). Das Fazit: „So betont die Wesensbestimmung von Kirche als *creatura Evangelii* zunächst ihre Selbstentzogenheit und garantiert so die ekklesiale Unverfügbarkeit des extra nos unseres Heils. Die Vermittlung des Heils geschieht notwendig kirchlich konkret in der worthaft-sakramentalen Effektivität kirchlichen Handelns, aber dennoch jenseits jeglichen menschlichen Eigenwerks oder -tuns.“ (136) In einer ähnlich sorgfältigen Studie wird differenziert das „Grundverständnis von Kirche bei Philipp Melancthon und Johannes Calvin“ (139) herausgearbeitet. Dass gegenüber diesen gründlichen Darstellungen das Konzil von Trient auf nur eineinhalb Seiten (185f.) behandelt wird, lässt darauf schließen, dass die Verfasserin ihm für die Thematik des Verhältnisses von Rechtfertigung und Kirche kaum Relevanz beimisst. Es verwundert, dass weder das Dekret über die Erbsünde von 1546 noch insbesondere jenes über die Rechtfertigung von 1547 in diesem Zusammenhang erwähnt wird. Ein kurzer Blick in die (im Literaturverzeichnis nicht aufgeführte) fünfbändige „Geschichte des Konzils von Trient“ von H. Jedin würde aufzeigen, wie intensiv in Trient um die Rechtfertigungsthematik gerungen wurde. Zwar trifft es zu, dass das Tridentinum das ekklesiologische Problem nicht in einem systematischen Sinn behandelt hat, doch sind gerade durch dieses Konzil Weichenstellungen vollzogen worden, ohne die sich die gesamte neuzeitliche Entwicklung der römisch-katholischen Kirche nicht verstehen lässt.

Für sich genommen könnte der Exkurs „Die antikonziliaristische-papalistische Gefährdung“ (195–198) zu dem Schluss verleiten, die gesamte Entwicklung der römisch-katholischen Kirche im zweiten Jahrtausend bis zum II. Vatikanischen Konzil käme aus systematischer Sicht einer einzigen Fehlentwicklung gleich. Eine differenzierte historische Darstellung müsste jedoch auch deutlich machen, wie diese zentralistischen Tendenzen, die isoliert betrachtet ohne Zweifel zu einem Zerrbild von Kirche führen

können, immer auch als Gegenbewegung zu interpretieren sind und ohne spezifische Rahmenbedingungen unverständlich bleiben.

In ihrer Interpretation des II. Vatikanischen Konzils möchte sich die Verfasserin auf die „rechtfertigungstheologisch sensiblen Teile der ekklesiologischen Äußerungen des Konzils“ konzentrieren (275). Sie geht aus von der „Kernthese“: „Mit der Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung der theologischen Tiefendimension von Kirche und ihrer trinitarisch-christozentrischen Grundlegung [...] erhält das Thema Rechtfertigung implizit seinen Ort in der [sic!] Ekklesiologie des Konzils, so dass in Auslegung und Rückbezug auf diese Grundlegung katholische Theologie fürderhin dem inneren Anliegen der Reformation auch ekklesiologisch Rechnung tragen kann und dies in konsequenter Durchführung des ekklesiologischen Neuansatzes für die rechtfertigungstheologisch sensiblen Einzelthemen im Gefolge des im II. Vaticanum Grundgelegten und darüber hinaus auch muss.“ (275f.) Sprachlich würde man sich eine geglucktere Formulierung einer „Kernthese“ wünschen.

Insgesamt bewegt sich die Interpretation des II. Vatikanischen Konzils in den Bahnen einer gängigen Communio-Theologie. Dem Konzil werden viele „Schwächeanfänge“ angelastet (vgl. das Urteil von K. Barth über das zweite Kapitel der Offenbarungskonstitution, das sich die Verfasserin zu Eigen macht. Siehe S. 501, Anm. 479), so der „Rückfall in ein kultisch-sacerdotales Priesterbild“ (431), die „fulminante Aufwertung des Bischofsamtes“ (427), die um einen zu hohen Preis erkaufte sei, das Defizit, „dass selbst das Konzil sich nicht darüber im Klaren ist, was es eigentlich von Schrift, Tradition und Lehramt und ihrem Verhältnis zueinander zu halten hat“ (504), insbesondere aber die kirchenpolitische Tatsache, „eine Wende begonnen, sie aber nicht zu Ende gebracht“ (434) zu haben. So bleibt ein zwiespältiges Bild, das noch einmal verstärkt wird durch die (nicht begründete) Auswahl der beiden Dokumente „Katechismus der Katholischen Kirche“ und „Dominus Jesus“, die als repräsentativ für „nachkonziliare Entwicklungen“ (525–544) behandelt werden. Gemessen an der Vorgabe, dass „auch innerhalb der katholischen Ekklesiologie das Rechtfertigungsgeschehen als immanentes Kriterium“ anzusetzen sei (558), kann angesichts eines „kontradiktorischen Pluralismus“ (565) im Bereich der Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils nur

ein düsteres Szenario der gegenwärtigen theologischen Landschaft in der römisch-katholischen Kirche entworfen werden.

Schade, dass einige Schief lagen der Architektur die Arbeit um die Brillanz einer durchgängig überzeugenden Argumentation bringen. Dennoch: Insgesamt hat die Verfasserin mit der vorliegenden, breit angelegten Veröffentlichung einen wichtigen Beitrag zu einem ökumenisch brennenden Thema beige steuert.

Linz

Hanjo Sauer

♦ Hans Urs von Balthasar-Stiftung: „Wer ist die Kirche?“ Die Referate am Symposium zum 10. Todestag von Hans Urs von Balthasar. Johannes Verlag, Einsiedeln 1999. (228).

Das Symposium fand vom 16.–18. September 1998 an der Universität Fribourg statt. „Es lohnt sich gerade in einer Zeit des drohenden kirchlichen Selbstverlustes nach der geheimnisvoll eingerichteten Selbstidentität des Kollektivsubjekts Kirche zu fragen“ (A.M. Haas, Präsident der Stiftung, 9). Das französische und das italienische Referat sind auch ins Deutsche übertragen.

Kurt Koch (Basel) gibt die Ekklesiologie von Balthasars in nuce kompetent wieder: Die Überbetonung des Sozial- und die Unterbelichtung des Mysteriumcharakters ist die Kontrastfolie für die „durch und durch personale Ekklesiologie“ von Balthasars (29). Nicht ein Was, sondern ein Wer ist die Kirche: ein Gefüge konkreter Personen, mit der Hauptperson Jesus Christus, „Ausdehnung, Mitteilung, Teilgabe der Personalität Christi“ (15). Die Bilder „Leib“ und „Braut“ bringen die Verbindung von Christus und Kirche als Einheit und Verschiedenheit zur Sprache. Das „marianisch-weibliche Prinzip“ (Liebesgemeinschaft) hat vor dem „petrinisch-männlichen Prinzip“ (Amt, Sakramente) den Vorrang. Die bräutliche Begegnung von Gott und Geschöpf ist der eigentliche Kern der Kirche (20), eingetaucht in die trinitarische Opposition innerhalb der Identität (25). Der Liebesjünger Johannes hat die Aufgabe, durch Zurücktreten ein Herausfallen des petrinischen Amtes aus der fundamentalen „marianischen Heiligkeit“ zu verhindern.

Barbara Hallensleben (Fribourg) kritisiert von Balthasar im Vergleich mit dem orthodoxen Theologen Sergij Bulgakov (†1944). Beide begründen das Mysterium Kirche in der

innertrinitarischen Kenose. Das verbindet sie. Aber an der Sophia, der göttlichen Natur, dem realen Inhalt der innertrinitarischen Kommunikation, scheiden sie sich. Für den Schweizer sei die wechselseitige kenotische Hingabe ein Bewusstseinsakt, der Inhalt das jeweilige Ich der göttlichen Personen; sie bleibe merkwürdig formal und inhaltlich leer. „Da das ‚Ich‘ den einzigen Inhalt personaler communicatio darstellt, zugleich aber definitionsgemäß nicht mitgeteilt werden kann, schlägt jede Selbstmitteilung in Einsamkeit um“ (43). – Für den Russen hingegen ist die göttliche Sophia-Natur der reale Inhalt der ewigen innertrinitarischen Kommunikation der Liebe. Eine solche Kenose ist Mitteilung vollen, reichen Lebens (37f). Die Schöpfung ist frei geschenkte Anteilgabe an der göttlichen Natur, Kirche ist verdichtete Schöpfung (39f). – Ausgiebig werden aus beiden Ansätzen die logischen Konsequenzen gezogen. Ackermann (Kirche als Person, 283) macht aber aufmerksam, dass das Personenverständnis von Balthasars nicht idealistisch, sondern theologisch sei: Ergreifen der von Gott je persönlich zugeordneten Sendung.

Von dem kleinen Werk „In Gottes Einsatz leben“ her will Yves Tourenne OFM der Gestalt der Kirche näherkommen. Die einigende Mitte zwischen Kirche und Welt ist das Wort Gottes im Menschen Jesus, der „unvergleichlichen Gestalt der Gnade“ (160). Wie das in die Erde gefallene Korn wird der Einsatz Gottes durch den Menschen verinnerlicht (165f) und im Einsatz für die Welt gelebt. Kirche ist die Einheit dieser Ein- und Ausfaltung (172). Für Angelo Scola (Rom) ist die adamitische Menschheit in Christus inkludiert. Durch die Vermittlung des „Leibes Christi“, der Kirche, wird sie ihm einverleibt und so in den weitesten Raum von Freiheit eingewiesen, die frei übernommenen Sendungen zu leben. Die Möglichkeit der dazu analogen Verweigerung macht das Drama Weltgeschichte aus (vgl. 205, 199). Peter Henrici SJ (Zürich): Die krönende Kuppel der Trilogie, eine Ekklesiologie, fehlt zwar, ist aber allgegenwärtig. Von Balthasars Werk ist eine Art menscheits-umspannende Ekklesiologie des allgemeinen Heilswillens Gottes: Kirche ist Ausstrahlung Christi, Inkarnation und Kreuz die Vermählung Christi mit der ganzen Menschheit. Das Institutionelle ist das unwandelbare „Knochengerüst“ für den lebenden Organismus: für dessen Teilnahme an der Sendung Christi in die Welt hinein (146).

Die ekklesiologischen Fragmente von Balthasars machen, wie zu ersehen, viele Entwürfe möglich. Hallenleben gerät sogar mehrfach in Spannung wenn nicht Widerspruch zu den übrigen Autoren. Ist sie aber mit der „etwas düsteren Einsamkeit und Selbstverleugnung, die uns aus der v. Balthasar'schen Kirche entgegenweht“ (48), so ganz im Unrecht? Sie weiß, dass jede immanente Kritik wie das Flickwerk eines Hilfsarbeiters an dem genialen Entwurf eines begnadeten Künstlers wirkt (58).

Linz

Johannes Singer

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Gatz, Erwin (Hg.): Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches. Von ihren Anfängen bis zur Säkularisation. Ein historisches Lexikon mit 62 vierfarbigen Bistumskarten. Herder, Freiburg i. Br. 2003. (935) Ln. Euro 108,00.

Von den vielen Werken, die E. Gatz, der Rektor des Collegio Teutonico in Rom, bearbeitet und herausgegeben hat, haben die fünf zwischen 1983 und 2002 erschienenen Bände des biographischen Lexikons „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder“ die bisher größte Resonanz gefunden. Erfasst sind darin die Episkopen ab 1198, so dass also ein Zeitraum von über 800 Jahren abgedeckt wird. Dieses für die kirchengeschichtliche Forschung bereits unverzichtbar gewordene Hilfsmittel hat auch eine große eigenständige Bedeutung, lässt es doch die Entwicklung des Bischofsamtes und den Wandel des Kirchenbildes von der „Reichskirche“ zur „Papstkirche“ und zur „Kirche aus dem Konzil“ klar erkennen.

Nunmehr hat Gatz ein historisches Lexikon über die „Bistümer des Heiligen Römischen Reiches“ von den Anfängen bis zur Säkularisation vorgelegt, dem bald ein zweites Band, die Geschichte der Diözesen von der Säkularisation bis zur Gegenwart betreffend, folgen soll. Für Bd. 1 ist es dem Herausgeber gelungen, über fünfzig kompetente Autoren zu gewinnen, die das reiche Material zu kompakten Überblicken gestaltet haben. An die achtzig Diözesen waren zu behandeln, was allein schon die große Mühe des Herausgebers erahnen lässt, die ihm durch die Mitarbeit von C. Brodkorb und H. Flachenecker etwas erleichtert wurde.

Vorangestellt ist dem Buch ein von E. Gatz verfasster Überblick über die Entwicklung der

Diözesanstruktur. Er kann darin auf immerhin vierzehn römische Bistümer verweisen, von denen der größere Teil diesen Rang auch im Mittelalter hatte, ohne dass man, sieht man von der ehemaligen Kaiserresidenz Trier ab, eine wirkliche Kontinuität über die Römerzeit hinaus behaupten könnte. Nach der Völkerwanderung entstand eine neue Kirchenorganisation, woran, nunmehr im Zusammenspiel mit Rom, angelsächsische und iroschottische Mönche (Willibrord, Winfried-Bonifatius) maßgeblich beteiligt waren. Während die durch karolingische Initiativen gegründeten Bistümer den Verfall des Karolingerreiches überdauerten, trifft dies für die im Zuge der ottonischen Expansion errichteten Diözesen nicht zu. Dagegen blieb das unter den Ottonen grundgelegte Reichskirchensystem weiter bestehen. Die Bestellung der Bischöfe, denen auch weltliche Aufgaben übertragen wurden, ging primär vom Kaiser aus, die Bistümer bildeten Fürstentümer, die sich aber mit den meist größeren Jurisdiktionsbereichen nicht einfach deckten. Sonderfälle bildeten die salzburgischen Eigenbistümer Gurk, Chiemsee, Seckau und Lavant sowie die spätmittelalterlichen Landes- bzw. Hofbistümer Laibach, Wien und Wiener Neustadt.

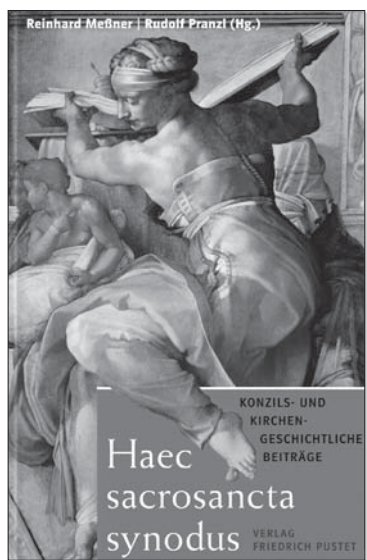
Die hier nur angedeutete „vielgestaltige kirchliche Welt“ wurde von der Reformation stark erschüttert, „die Diözesanverfassung im Reich“ erhielt sich jedoch im Wesentlichen. Eine grundlegende Umstrukturierung erfolgte erst im Josephinismus (Österreich) bzw. durch die Säkularisation (Deutschland). Dieser tiefe Einschnitt markiert auch den Zeitpunkt, mit dem der vorliegende Band seinen Abschluss findet. Die skizzierte Entwicklung lässt sich an den einzelnen Bistumsartikeln anschaulich nachvollziehen. Beispielsweise sei hier auf Passau, Salzburg und Wien verwiesen.

A. Landersdorfer bietet einen straffen Überblick über die Geschichte der Diözese Passau, die vor der Säkularisation das gebietsmäßig größte Bistum darstellte. Die kanonische Errichtung der Bistümer Freising, Passau, Regensburg und Salzburg durch den päpstlichen Legaten Winfried-Bonifatius 739 konnte bereits am Bischofssitz in Bayern anknüpfen. Ein direktes Zurückgehen auf die Spätantike lässt sich für Passau freilich nicht nachweisen. Der spätere Versuch, einen Bezug zur römischen Diözese Lorch/Lauriacum herzustellen, kam nicht ohne Legenden und Urkundenfälschungen aus und diente dem Ziel, einen Vorrang gegenü-

ber Salzburg zu konstruieren. Die starke Ausrichtung Passaus nach dem Osten findet ihren Ausdruck sowohl in missionarischen Unternehmungen als auch in der großen Ausweitung des Diözesansprengels. Die Entstehung des Hochstiftes nahm einen komplizierten Verlauf, der nach der Mitte des 9. Jh. einsetzte und in der zweiten Hälfte des 12. Jh. seinen Abschluss fand. Damit war auch der Passauer Bischof in den Rang eines Fürsten aufgestiegen. Auch der organisatorische Ausbau der Diözese (Pfarrorganisation, Gliederung der Diözese in Dekanate, Archidiakonate und Offiziate), den Landersdorfer sehr exakt beschreibt, erstreckte sich über einen langen Zeitraum. Die Säkularisation brachte eine gewaltige Zäsur, die sich vor allem in der drastischen Verkleinerung der Diözese auswirkte. Darauf wird der 2. Band des Bistümerlexikons näher eingegangen.

Der Artikel über Salzburg, den F. Ortner verfasst hat, zeigt, wie eng verknüpft die Geschichte dieses Bistums/Erzbistums mit Passau war. So weilte der fränkische Bischof Rupert, der sich um 696 in Salzburg niederließ, zuvor für kurze Zeit in Lorch/Lauriacum, das uns schon im Zusammenhang mit Passau begegnet ist. Die kanonische Bistumserhebung 739 erfolgte ebenfalls im Zuge der organisatorischen Maßnahmen des Winfried-Bonifatius. Mit der Rangerhöhung Salzburgs zum Erzbistum (798) wurde Passau (neben Regensburg und Freising) dessen Suffraganbistum. Der Bistumsausbau weist Parallelen zu Passau auf, doch gab es keine Offiziate. Dafür kam es vom 11. bis zum 13. Jh. zur Gründung von vier (bereits angeführten) Eigenbistümern, welche die Erzdiozese verwaltungsmäßig entlasteten, weil deren (vom Erzbischof frei bestellte) Bischöfe Vikarsfunktionen für Teilgebiete des sehr ausgedehnten Erzbistums ausübten. Die josephinischen Maßnahmen bedingten große Veränderungen, die bisherigen Eigenbistümer wurden zu (gebietsmäßig vergrößerten) Suffraganbistümern Salzburgs, Chiemsee wurde jedoch aufgelöst (1817).

Die gewaltige Ausdehnung der Diözese Passau, die sich zum größten Teil auf österreichisches Gebiet erstreckte, ließ schon früh den Wunsch aufkommen, ein eigenes Bistum in Wien zu errichten. Diesem Bestreben wirkte Passau durch die schon erwähnten organisatorischen Maßnahmen entgegen. Dem Landesfürsten Herzog Rudolf IV. gelang es jedoch 1365, St. Stephan in Wien zu einer exemten



Konzilien: getreuer Spiegel der Kirchengeschichte

Alle Grundprobleme der Kirche nach innen und nach außen sind brennpunktartig an den Kirchenversammlungen abzulesen. Die 16 Beiträge dieses Bandes beleuchten einzelne Stationen der Konziliengeschichte vom 2. bis ins 20. Jahrhundert. Die Fragen sind von ständiger Aktualität: Fragen des Amtes, der Verfassung der Kirche überhaupt, der Liturgie und der Ökumene standen in der frühen Kirche ebenso auf der Tagesordnung wie im 20. Jahrhundert.

Reinhard Meßner/Rudolf Pranzl (Hg.)

Haec sacrosancta synodus

Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge

336 Seiten • Hardcover

ISBN 3-7917-1963-7 • € (D) 34,90/sFr 60,40



Unterwegs mit Paulus

Professor Dr. Otto Kuss war Ordinarius für Neues Testament in Paderborn und München. Im Gedächtnis geblieben ist er vor allem durch seinen Römerbrief-Kommentar. Diese Festschrift widmet sich dem bedeutenden Lebenswerk des Theologen. Zunächst werden die Vorträge des Symposions zu Leben und Werk von Otto Kuss anlässlich seines 100. Geburtstages dokumentiert. Ein zweiter Teil setzt sich mit Kuss selbst und seinen Interpreten auseinander, was die Festschrift zu einem eigenen Beitrag zur Forschungsgeschichte der Paulusbrieфе macht. Im dritten Teil schließlich wird der Blick auf die Person Otto Kuss gerichtet.

Josef Hainz (Hg.)

Unterwegs mit Paulus

Otto Kuss zum 100. Geburtstag

296 Seiten • Hardcover

ISBN 3-7917-2000-7 • € (D) 34,90/sFr 60,40

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Kollegiatskirche (mit einem Propst und 24 Kanonikern) zu erheben, was eine „wesentliche Etappe auf dem Weg zur Lösung Wiens aus der Passauer Diözesanhoheit“ bedeutete, wie *J. Weißensteiner*, der Verfasser des Beitrags, formuliert. Die Errichtung eines selbständigen Bistums Wien erreichte erst Kaiser Friedrich III. bei Papst Paul III. (1469). Die neue Diözese erfasste aber nur ein sehr kleines Gebiet. 1722 gelang Kaiser Karl VI. die Erhebung zum Erzbistum, dem das Bistum Wiener Neustadt unterstellt wurde; 1729 erfolgte durch Angliederung des Viertels unter dem Wienerwald eine beachtliche Gebietserweiterung der Diözese, die ihre heutige Größe erst der Bistumsregulierung Kaiser Josephs II. verdankt.

Die drei hier knapp vorgestellten Beispiele dürften einen Einblick in die Verschiedenartigkeit und Ähnlichkeit der geschichtlichen Abläufe bei der diözesanen Aufgliederung des Reichsgebietes vermittelt und zugleich die Nützlichkeit des vorliegenden Nachschlagewerkes aufgezeigt haben.

Das angefügte Kartenwerk ist leider zu wenig aussagekräftig. So wird etwa auf der Karte „Passau“ die Untergliederung in Archidiaconate und Offizialate nicht ausgewiesen. Ein Prinzip für die Auswahl der eingetragenen Klöster ist nicht erkennbar. Es fehlen z.B. alle Klöster des Mühlviertels (wie Baumgartenberg, Waldhausen und Schlägl); südlich der Donau sucht man die Benediktinerstifte Garsten und Gleink, ja sogar Lambach vergeblich. Ähnlich unklar bleibt es, warum etwa die Städte Freistadt und Braunau berücksichtigt wurden, nicht jedoch Wels und Gmunden. Eine Stadt „Lorch“ aber hat es „um 1500“ nicht gegeben! Es bleibt zu hoffen, dass die Karten von Bd. 2 des Werkes informativer und genauer ausfallen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

◆ Bocksch, Mechthildis (Hg.): Hans Wölfel. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung. Eigenverlag der Herausgeberin, Bamberg 2004. (392) Kart. Euro 19,95. ISBN 3-933949-16-5.

„Wehe den Lehrern und Erziehern, welche in unbegreiflicher Verblendung dieser Bewegung [des Nationalsozialismus] nachlaufen und dadurch selbst den Grundlagen der Erziehung, der Autorität und dem Gehorsam das Grab schaufeln. Wehe den Eltern, die ihre Söhne

dem Hakenkreuz ausliefern, anstatt sie in Gottesfurcht und Frömmigkeit zu erziehen.“ (291) Wer unmittelbar vor der Machtübernahme der Nazis in Deutschland solches zu sagen wagte, musste um sein Leben bangen. Angesichts des geschichtlichen Abstands gibt es heute nur mehr wenige Augenzeugen, die kritisch und kompetent aus eigener Erfahrung berichten können, wie in jener Zeit das Recht gebeugt wurde und die wenigen standhaften Verteidiger der Menschenrechte nicht selten dem Fallbeil zum Opfer fielen. Eine fragwürdige Denunziation konnte genügen, dass ein Leben ausgelöscht wurde.

Es ist das große Verdienst der Herausgeberin, die Initiative ergriffen zu haben und im Eigenverlag zum 60. Todestag von Hans Wölfel (1902–1944, geboren in Ball Hall, Oberösterreich) in siebzehn Beiträgen ein lebendiges Lebensbild von jenem Mann erstehen zu lassen, der mit wenigen anderen in dunkler Zeit das bessere Deutschland verkörperte. In erheblichem Umfang werden Originalquellen zur Dokumentation der Vorgänge, die zum Todesurteil Wölfels führen, herangezogen. Eine Reihe von Bildern vermittelt einen guten Eindruck vom Leben der damaligen Zeit.

Erschreckend muten die propagandistischen Texte der Nationalsozialisten an, die bizarre „Mischung aus romantischen Bildern und markigem Pathos“ (285). Nicht zuletzt erschreckt die Denkweise und die innere Haltung mancher deutscher Bischöfe, die nicht im Stande waren, sich von einem autoritären Regime abzugrenzen, weil sie die Kirche selbst als solches verstanden. Bezeichnend dafür ist der Brief des Freiburger Erzbischofs Gröber an den Präsident des berüchtigten Volksgerichtshofs Roland Freisler (310).

Naturgemäß besitzen Sammelbände immer eine gewisse Uneinheitlichkeit, weil die Beiträge in Qualität und Argumentation unterschiedliches Niveau haben. Das sollte der Leser/die Leserin gerne in Kauf nehmen, weil in der vorgelegten Publikation viel zu erfahren ist von den konkreten Umständen der bedrückenden Inhumanität einer Epoche, die nicht in Vergessenheit geraten darf.

Linz

Hanjo Sauer

◆ Gelmi, Josef: Bischof Ingenuin von Säben. Ein Heiliger zwischen Rom und Konstantinopel. Weger, Brixen 2005. (129, zahlr. Abb.) Geb.

Der bekannte Kirchenhistoriker Josef Gelmi geht im vorliegenden, vorzüglich illustrierten Buch der Gestalt des hl. Ingenuin nach. Dieser leitete die Diözese Säben ab etwa 577. Er scheint nicht der erste Bischof von Säben gewesen zu sein, begegnet doch in einer Synode von Grado zwischen 572 und 577 ein „Materninus Sabionensis“ (26).

Es war eine bewegte Zeit, in der Ingenuin, den der Verfasser treffend als einen „Heiligen zwischen Rom und Konstantinopel“ bezeichnet, tätig war. In dem so genannten „Kapitelstreit“ (LThK 3, 368f.), der zu einem Schisma führte, stand Ingenuin guten Glaubens auf der Seite der Schismatiker, weshalb er auch in Gegensatz zu Papst Gregor d. Gr. (590–604) geriet. In dieser Situation wandten sich 591 mehrere Bischöfe, darunter an erster Stelle Ingenuin, an den oströmischen Kaiser Mauritius (582–602) und erbaten für sich und ihre Anhänger Hilfe und Unterstützung (70f.). Zu den großen Leistungen Ingenuins zählt seine zusammen mit Bischof Agnellus von Trient erbrachte Vermittlertätigkeit zwischen Langobarden und Franken. Diese waren 590 eingefallen, um das Langobardenreich zu zerstören. Sie hatten bereits die Festung Verruca bei Trient eingenommen. Die Bischöfe erreichten aber die Freigabe der eingeschlossenen Bevölkerung gegen die Zahlung von Lösegeldern (35f.).

Es sind nicht viele Ereignisse aus der Regierungszeit Bischof Ingenuins, die präzise überliefert sind. Die Quellenlage insgesamt ist nicht gut, reicht aber aus, um Ingenuin als bedeutende Persönlichkeit erkennen zu lassen. Das Todesjahr des Bischofs ist unbekannt; das bisher öfter angenommene Jahr 605 dürfte etwas zu früh greifen (47f.).

Es ist erfreulich, dass Gelmi auch die Verehrung Ingenuins in der Volksfrömmigkeit und in der Kunst behandelt und die wichtigsten Quellen zum Abdruck bringt.

Gewidmet ist das Werk Dr. Wilhelm Egger, dem derzeitigen Bischof von Bozen-Brixen, zu seinem 65. Geburtstag und seinem 40-Jahresjubiläum als Priester. Er steht ja jenem Bistum vor, das als Nachfolgediözese von Säben anzusehen ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

♦ Schachenmayr, Alkuin Volker: *Prägende Professoren in der Entwicklung des theologischen Lehrbetriebes im Cistercienserstift*

Heiligenkreuz von 1802 bis 2002 (339, mehrere Abb.). Bernardus-Verlag, Langwalden 2004. Brosch.

Der Titel des Buches ist zu eng gefasst, da nicht nur einige prägende Professoren wie der Alttestamentler Nivard Schlögl und der Fundamentaltheologe Alois Wiesinger, der später zum Abt von Schlierbach gewählt wurde, behandelt werden, sondern eigentlich eine komplette Geschichte des theologischen Lehrbetriebes im Zisterzienserstift Heiligenkreuz seit 1802 geboten wird. Verdienstvoll sind auch die angefügten tabellarischen Übersichten der mit dem ehemaligen Institutum Theologicum, der heutigen Philosophisch-Theologischen Hochschule zusammenhängenden Personen, der Rektoren, Professoren und Lehrbeauftragten (223–236). Noch wichtiger sind die Biogramme des Lehrpersonals (237–324), dem auch viele Persönlichkeiten angehörten, die außerhalb des Stiftes von Bedeutung waren oder sind. Gelegentliche Druckfehler sollen nicht überbewertet werden. Schwerer wiegen schon die stilistischen Mängel (z.B.: „Die Texte waren ... korrupt geworden“, 153). Bedauerlich ist für eine so detailreiche Arbeit auch das Fehlen eines Registers, wodurch das Nachschlagen sehr mühsam wird.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

♦ Andrés, Domingo: *Le forme di vita consacrata. Commento teologico-giuridico al Codice di diritto canonico. Quinta edizione di El derecho de los Religiosos. Institutum Iuridicum Claretianum, Manualia, 3. EDI-URCLA, Roma 2005. (821) ISBN 88-85081-25-8.*

Der Verfasser des vorliegenden Buches steht in der Linie der großen Vertreter der modernen Kanonistik aus der Kongregation der Claretiner (CMF) und des von diesen geleiteten „Institutum Iuridicum Claretianum“ in Rom. Klingende Namen wie Arcadius Kard. Larraona, Servus Goyeneche, Anastasius Gutiérrez und Xaverius Ochoa, allesamt Claretiner, tauchen in der Erinnerung auf.

Andrés ist gegenwärtig Direktor des Juristischen Instituts der Claretiner in Rom, Präsident des „Institutum utriusque iuris“ an der Päpstlichen Lateran-Universität und zugleich Professor an dieser Universität. Neben zahl-

reichen aus seiner Feder stammenden kanonistischen Monographien ist u.a. die Fortsetzung der von Xaverius Ochoa begonnenen und von diesem bis zum 6. Band fortgesetzten Quelledition „*Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*“ zu erwähnen, die gegenwärtig beim 9. Band angelangt ist (Rom 2001).

Wie der ungarische Primas Kardinal Peter Erdö, selbst einer der führenden Kanonisten unserer Tage, in der „Presentazione“ des Buches feststellt, ist Andrés zweifellos als einer der besten Kenner, wenn nicht überhaupt als *der* Spezialist schlechthin für Fragen des Ordensrechts zu bezeichnen. Auch die vorliegende Monographie, von der es bereits eine ungarische Version gibt, legt dafür ein beredtes Zeugnis ab.

Das Buch ist gleichzeitig in spanischer und italienischer Sprache erschienen. Die vorliegende Auflage ist eigentlich die dritte italienische, bezeichnet sich aber selbst als fünfte Auflage des erstmals als „*El derecho de los religiosos*“ publizierten Werkes. Vom Inhaltlichen her ist eine überaus erfreuliche Erweiterung der Blickrichtung festzustellen. Während nämlich die zweite italienische Auflage (*Il diritto dei religiosi*, Roma 1996) ebenso wie die spanischen Ausgaben neben den allgemeinen Bestimmungen über die Institute des geweihten Lebens nur einen Kommentar zum Recht der *Ordensinstitute* (*Instituta religiosa*, also cc. 573–709) enthielten und somit die Säkularinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens ausgeblendet hatten, behandelt das vorliegende Werk auch das Recht der Säkularinstitute und der Gesellschaften des apostolischen Lebens (cc. 573–746). Freilich muss der Titel des Buches bei der Darlegung des Ordensrechts bzw. des Rechts der Formen des geweihten Lebens eine unvermeidliche Verspannung in Kauf nehmen. Denn die Gesellschaften des apostolischen Lebens sind streng genommen, da es hier grundsätzlich keine Gelübdebindung gibt (c. 731 § 1), nicht unter die Formen des „geweihten Lebens“ subsumierbar, und sie werden im Codex auch gesondert behandelt.

Der Verfasser gliedert den Stoff in sieben Abschnitte. Nach einer allgemeinen Darlegung der Gemeinsamkeiten aller Formen des geweihten Lebens (I) widmet sich der Großteil des Buches (etwa ein Viertel des Gesamtumfangs) den *Ordensinstituten* im engeren Sinne (*Instituta religiosa*, II), behandelt sodann die Säkularinstitute (III) sowie die Gesellschaften des apostolischen Lebens (IV). Kürzere Abschnitte sind

dem eremitischen (anachoretischen) Leben (V), dem Stand der gottgeweihten Jungfrauen (VI) und schließlich den neuen Formen des geweihten Lebens gewidmet (VII). Unter diesen neuen Formen weist der Verfasser insbesondere auf die in jüngster Zeit entstandenen sog. *gemischten* Institute hin, bei denen Männer und Frauen, Kleriker wie Laien in einem einzigen Verband zusammengefasst sind. Diese noch in den Anfängen stehende Entwicklung, für die c. 605 die Weichen stellt, ist umso interessanter, weil nicht wenige Kanonisten bis vor kurzem wenn schon nicht die Möglichkeit an sich, so doch die Notwendigkeit und Nützlichkeit solcher neuer Formen des geweihten Lebens rundweg in Abrede gestellt hatten.

Inhaltlich beschränkt sich die Darstellung auf das Recht der Lateinischen Kirche, also im Wesentlichen auf den CIC/1983; das Ordensrecht der Orientalischen Kirchen (des CCEO) wird nicht in den Blick genommen.

Die Darstellung folgt der Systematik des CIC, d.h. sie kommentiert der Reihe nach die Canones des Gesetzbuches. Zunächst werden diese Canones in einer vom Verfasser selbst stammenden italienischen Übersetzung vorgestellt, die leichte Abweichungen gegenüber der von der italienischen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Version (Rom 1997) aufweist. Sodann folgen Hinweise auf die einschlägigen Rechtsquellen und die Textgeschichte. Daran schließt sich die als „Glossa“ bezeichnete Kommentierung. Bei der Darlegung der lehramtlichen und kanonistischen Quellen kann sich Andrés weitgehend auf die bereits erwähnte, von X. Ochoa und dem Verfasser selbst stammende Quellenausgabe „*Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*“ stützen, bezüglich der Textgeschichte und „Motivenberichte“ auf die „*Communicationes*“. Den einzelnen Abschnitten sind in den Fußnoten umfassende bibliographische Hinweise beigelegt. Hierbei ist lediglich zu bemerken, dass diese Fußnoten allesamt in spanischer Sprache abgefasst sind. Es liegt hier offenbar ein redaktionelles Versehen vor, das durch die Gleichzeitigkeit der spanischen und italienischen Ausgabe bedingt ist.

Gegenüber den früheren Auflagen zeichnet sich die nunmehr vorliegende, wie bereits der Untertitel erkennen lässt, durch die Einbeziehung theologischer und ekklesiologischer Grundfragen und Grundlagen der Consecratio durch die evangelischen Räte aus, ohne dass deswegen die Eigengesetzlichkeit der spezifisch

juristischen Aspekte des kanonischen Rechts im allgemeinen und des Ordensrechts im besonderen vernachlässigt würden. Auch hier zeigt sich die alte Weisheit des Hostiensis über den Charakter einer recht verstandenen wissenschaftlichen Kanonistik: „Est autem haec nostra scientia nec pure theologica nec civilis, sed utrique participans“.

Es kann bei einem von vornherein für einen internationalen Leserkreis bestimmten Buch nicht erwartet werden, dass es sich auch dem Zivilrecht einzelner Länder zuwendet, soweit dieses Bezüge aufweist, die unter bestimmten Voraussetzungen auch für ordensrechtliche Probleme von Bedeutung sind. Allerdings stellen sich, insbesondere angesichts einer rückläufigen Zahl von Ordensberufen, für nicht wenige Gemeinschaften in zunehmendem Umfang nicht nur Fragen um etwaige Zusammenlegungen von Provinzen, ja ganzer Ordensverbände, sondern auch um allfällige vermögensrechtliche Ausgliederungen bestimmter Apostolatswerke und deren Umwandlung in neue Rechtsformen bzw. Trägerschaften (z.B. Gesellschaften, Stiftungen). Derartige Fragenbereiche können nicht ausschließlich im Bereich des kanonischen Rechts gelöst werden. Und dies umso weniger, als c. 1290 in Bezug auf Verträge ohnedies die im Zivilrecht eines Landes geltenden Bestimmungen für den kanonischen Bereich als verbindliche Normen übernimmt. Im Zusammenhang mit notwendig werdenden vermögensrechtlichen Verlagerungen stellt sich u.a. auch das Problem um die Abgrenzung zwischen ordentlicher und außerordentlicher Vermögensverwaltung und die Frage von Anwendbarkeit und Tragweite des kanonischen Veräußerungsverbotes (c. 638 §§ 3 und 4).

Als Desiderat wäre ein Stichwortverzeichnis anzumelden. Die zweite italienische Auflage enthielt noch einen thematischen, den fortlaufenden Randzahlen des Buches folgenden Index. Die vorliegende Auflage führt keine solchen Randzahlen mehr, und somit ist auch der darauf Bezug nehmende Index verschwunden. Die Suche nach einem bestimmten Stichwort gestaltet sich nun ungleich schwieriger, weil man ausschließlich auf den „Indice generale“, d.h. auf das allgemeine Inhaltsverzeichnis angewiesen ist.

Die umfassende und tiefgründige Arbeit kann mit Fug und Recht als die gelungenste Gesamtdarstellung des (lateinischen) Ordensrechts bezeichnet werden. Die Kanonistik, aber

auch die Praxis sind dem Verfasser zu besonderem Dank verpflichtet.

Wien

Bruno Primetshofer

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Haunerland, Winfried (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie. Echter, Würzburg 2005. (299) ISBN: 3-429-02699-7. Euro 17,80 (D)/18,30 (A)/31,60 (sFr).

Mit dem *Jahr der Eucharistie* beabsichtigte Papst Johannes Paul II. einen Ansporn zu geben für eine „lebendigere und innigere Feier der Eucharistie“ (Mane nobiscum, Nr. 29). Dafür unabdingbar und befruchtend ist u.a. die vorbereitende und begleitende theologische Reflexion der Eucharistie. Ihr stellte sich – angeregt durch die Initiative des Papstes – eine Ringvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, deren Vorträge auch von Praktiker/innen in Seelsorge und Schule regen Zuspruch fanden und im vorliegenden Sammelband, samt einigen Ergänzungen, nun einem größeren Adressatenkreis zugänglich gemacht sind.

Die insgesamt zwölf Beiträge, die einem Geleitwort des Würzburger Bischofs (6f.) und dem Vorwort des Herausgebers (8f.) folgen, decken das breite Spektrum theologischer Fächer ab und beschäftigen sich so mit unterschiedlichsten Fragestellungen, die – abseits einer unmittelbaren Anwendungspraxis – durchaus praktische Relevanz haben, indem sie theologisch verantwortete Lösungsansätze in Unterricht und Pastoral grundzulegen vermögen.

Für die Frage nach dem Vermitteln der Bedeutung unseres Feierns etwa finden sich im Beitrag B. Heiningers wertvolle Ansatzpunkte. Der Neutestamentler versteht die biblische Grundlage als Niederschlag frühkirchlicher Praxis; folgerichtig dient seine „Rekonstruktion und Deutung“ des letzten Abendmahles (10–49) nicht dem Auffinden eines vorgeblich tatsächlichen Ablaufs, sondern, als methodisches Konstrukt, dem besseren Verstehen des Textbefundes. Höchst aktuell für das Verständnis der Einsetzungsworte sind die Ausführungen des Kirchenhistorikers F. Dünzl, der anhand „Eucharistische[r] Texte aus der Frühzeit des Christentums“ (50–72) überzeugend darlegt, dass der Einsetzungsbericht vermutlich erst im 4./5. Jahrhundert „als fester und unabdingbarer Bestandteil des eucharistischen Hochgebets an-

gesehen wurde“ (72). Dem entspricht auch der Hinweis im liturgiewissenschaftlichen Beitrag des Herausgebers, die Einsetzungsworte theologisch und dramaturgisch nicht aus dem Kontext zu isolieren und die Eucharistietheologie nicht „allein von der Vollmacht des vorstehenden Priesters her [zu] entwickeln“ (125). W. Hauerland skizziert hier in seinen Ausführungen (119–144) die Vielfalt katholisch anerkannter Eucharistietraditionen, würdigt kritisch die eucharistischen Texte des Messbuches für den deutschen Sprachraum und regt in den abschließenden pastoral-liturgischen Hinweisen u.a. die geistliche Erschließung der Präfationen und Hochgebete an, für die bislang immer noch ein theologisch-spirituellem Kommentar fehlt (vgl. 141).

Äußerst instruktiv sind auch die kanonistischen Überlegungen von H. Hallermann über die „Zulassung zum Eucharistieempfang aus kirchenrechtlicher Sicht“ (173–200); er eröffnet hilfreiche Perspektiven für den Umgang mit Nichtkatholik/inn/en (etwa in konfessionsverschiedenen Ehen), mit geschiedenen und wiederverheirateten Christ/inn/en sowie mit Ausgetretenen. Der moraltheologische Beitrag von S. Ernst (201–220) erörtert die Verwiesenheit des ethischen Handelns auf die Eucharistie und zeigt, dass die Verwandlung gläubiger Lebenspraxis nicht durch neue Normen oder eine Verschärfung von Verpflichtungen geschieht, sondern dadurch, „dass wir in der Gewissheit des Glaubens vom ängstlichen Festhalten am eigenen sicheren Nutzen befreit und zu wahrhaft mitmenschlichem Handeln befähigt werden“ (215).

Weitere Aufsätze thematisieren den „Streit um das Eucharistiegebet in den Kirchen der Reformation“ (K. Raschzok, 145–172), die Emmauserzählung als „pastorales Curriculum“ (E. Garhammer, 246–262, hier 251), vermitteln einen religionswissenschaftlichen Zugang zu „Ritual und Sakrament“ (H. Keul, 263–281) sowie fundamentaltheologische Überlegungen zu „Transsubstantiation – Transfinalisation – Transsignifikation“ (E. Klinger, 282–298); von Seiten der Kirchengeschichte werden die „Entwicklung der eucharistischen Verehrung im Bistum Würzburg“ (W. Weiß, 97–118) und die „Eucharistieförmigkeit im Mittelalter“ (D. Burkard, 73–96) dargelegt. Der letztgenannte Beitrag referiert über weite Strecken aus dem einschlägigen Standardwerk von P. Browe (1933), wobei kleine Fehler stehen geblieben sind (vgl. „Fron-

leichnamsaltar“ statt „Fronaltar“ [81], „Urban VI.“ statt „Urban IV.“ [86]; zu korrigieren wäre auch, dass 1614 nicht das *Missale*, sondern das *Rituale Romanum* erste allgemein verbindliche Vorschriften für das Ewige Licht brachte).

In seiner Aussageabsicht nicht erschlossen hat sich dem Rezensenten der Aufsatz „Zur gesellschaftlichen Funktion des Eucharistischen“ des Professors für Christliche Sozialwissenschaft G. Droesser (221–245), der sich auf „etwas längeren [religions- und gesellschaftsphilosophischen] Umwegen ... zu einer Deutung des Eucharistischen“ (221) verliert. Unklar bleibt hier, was mit „dem Eucharistischen“ eigentlich gemeint ist, zumal es mitunter gleichgesetzt erscheint mit Religion/Religiosität/Religiösem.

Dessen ungeachtet soll der Band allen Theolog/inn/en in Pastoral und Schule ans Herz gelegt werden als aktuelle „Pflichtlektüre“, die äußerst interessant und anregend ist.

Linz

Christoph Freilinger

♦ Mensing, Roman (Hg.): *Lebenszeichen. Sakramente des Heils. Ein Bildband vom sakramentalen Leben*. Bonifatius, Paderborn 2002. (112, zahlr. Abb.) Geb.

Der vorliegende Bildband wurde dem langjährigen Erzbischof von Paderborn, Johannes Joachim Kardinal Degenhardt, zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe gewidmet. Er enthält ein reiches Bildermaterial vor allem aus der Erzdiözese Paderborn und nach Themen geordnet ausgewählte Texte aus Messbuch, kirchlichen Lehrschreiben, von Theologen und nicht zuletzt von Kardinal Degenhardt selbst. Es entsteht so ein ansprechendes und tiefsinniges Bild vom sakramentalen Leben anhand der drei Themenkreise „Christus – Ursakrament Gottes“, „Kirche – Grundsakrament unseres Heils“ und „Sieben Sakramente des Lebens“.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Kellner, Thomas: *Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis*. Matthias Grünewald, Mainz 1998. (399).

Die Publikationen über Gemeinden und deren Zukunftsfähigkeit sind sehr zahlreich. Sie zeigen in ihren Analysen, Perspektiven und Lösungsvorschlägen ein hohes Maß an Dif-

Konkrete Liturgie: Versöhnung feiern



Monika Maßmann (Hg.)

Bußgottesdienste **Versöhnung feiern im** **Kirchenjahr**

Mit Bildmeditationen von
Werner Eizinger

Reihe: Konkrete Liturgie
144 Seiten • kart.

ISBN 3-7917-1991-2

€ (D) 14,90/sFr 26,80

Die Feier von Buß- und Versöhnungsgottesdiensten gehört zu den wichtigen Terminen im Kirchenjahr. Sie ermöglichen die notwendige Standortbestimmung der eigenen Person im Umgang mit den Mitmenschen, mit sich selbst und mit Gott. Nicht nur zu besonderen Gelegenheiten, sondern mitten im Alltag. Alltagsobjekte dienen daher Werner Eizinger als Grundlage zu Besinnungen und Impulsen, die Monika Maßmann in ausgearbeitete Modelle für die Feier von Buße und Versöhnung eingefügt hat.

Die Modelle sprechen sowohl Jugendliche als auch Erwachsene und Senioren im ganzen Kirchenjahr an. In einem einführenden Wort geht Guido Fuchs der Frage nach, wie Bußfeiern liturgisch so gestaltet werden können, dass man erfährt: „... so ist Versöhnung“.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

ferenziertheit und Problembewusstsein. Was aber weitgehend fehlt, ist eine theologisch reflektierte, wissenschaftlich fundierte und praktisch verortete Auseinandersetzung mit „Gemeindeleitung“. Thomas Kellner stellt sich in seiner Dissertation diesem Thema und schließt in kompetenter Weise einen wesentlichen Teil dieser Lücke. Ausgangspunkt für seine Studie ist ein sehr persönlicher – Kellner stellt mit anderen Kaplänen fest, „dass wir durch unsere Ausbildung zu wenig auf die Leitungsrolle als Priester/Pfarrer vorbereitet wurden“ (11). So versucht er in den folgenden sieben Kapiteln die Frage nach Gemeindeleitung anhand von verschiedenen theologischen Methoden abzuhandeln.

Nach dem kurzen Einführungskapitel, das das Feld bezüglich Gemeindeleitung absteckt und die Methode bzw. den Aufbau dieser Arbeit aufzeigt, widmet sich Kellner im zweiten Kapitel dem historischen Zugang zu dieser Frage. Ausgehend von den vier Gemeindetypen (Gemeinde[n] von Jerusalem, Antiochia, des Paulus und des Johannes) im Urchristentum geht er der 2000-jährigen Entwicklung von der einfachen und charismatischen Leitung hin zum Verständnis der Gemeindeleitung im 2. Vatikanischen Konzil nach. Für Kellner zeigt sich in diesem historischen Aufriss, dass die Gemeindeleitung bis zum 2. Vatikanischen Konzil hauptsächlich Aufgabe des Pfarrers war, dass sich aber die „Beteiligung der Laien an wichtigen Aufgaben der Gemeindeleitung“ (55) nachweisen lässt. Außerdem stellt er fest, dass sich die Rolle und das Selbstverständnis des Pfarrers an die jeweilige politische und kulturelle Situation angepasst hat. Abschließend attestiert er für die Zeit nach dem Konzil eine Krise im und des Priesterbild/es.

Im dritten Kapitel widmet er sich großen biblischen Führungspersönlichkeiten. Als praktischer Theologe sichtet er die Ergebnisse der Exegese und versucht anhand von vier konkreten soziologischen Fragen eine Systematisierung und Vergleichbarkeit der verschiedenen Führungspersönlichkeiten zu erreichen. Somit macht Kellner Unterschiede und Ähnlichkeiten im Führungsstil und in der Umsetzung von Führungsaufgaben anschaulich und versucht diese theologisch zu deuten. Die vier soziologischen Fragen beziehen sich auf Legitimation, Rolle/n, Organisation und Konflikte in der Erfüllung des Führungsanspruches. Kellner untersucht dabei exemplarisch Persönlichkeiten

aus dem von ihm so bezeichneten Ersten Testament (Mose, Samuel und Saul, David und Salomo) und dem Zweiten Testament (Jesus, Petrus und Paulus). Ein Ergebnis der Untersuchung spiegelt sich in der Feststellung, dass „Führung ... abhängig vom jeweiligen geschichtlichen Kontext“ (95) ist und von der Persönlichkeitsstruktur des Führenden. Es kann also von keinem eindeutigen und einheitlichen biblischen Führungsstil die Rede sein.

In Kapitel vier geht Kellner dem ekklesiologischen Selbstverständnis nach. Denn „ohne sich mit dem Selbstverständnis der Kirche, der Ekklesiologie, zu befassen“ (128) kann es nach Kellner keine glaubwürdige und zukunftsorientierte Theorie der Gemeindeleitung geben. Ausgehend vom 2. Vatikanischen Konzil zeichnet er die dort entworfenen „metaphorische(n)“ (131) und vielfältigen Kirchenbilder nach, wobei das Verständnis der „Kirche als *communio*“ (139) am meisten Platz einnimmt. Kellner bündelt seine Ergebnisse in der These, dass „das Kirchenbild des 2. Vatikanums ... ‚communal‘ ausgerichtet“ (150) ist. Er zieht im weiteren daraus die Konsequenz, dass Gemeindeleitung im Hinblick auf das Konzil vor allem „kommunal“ (151) zu verstehen ist. Nach einer kurzen Analyse von vier nachkonziliaren Äußerungen des Lehramtes (von 1964–1992) zieht Kellner die zweite Konsequenz, dass Gemeindeleitung im wesentlichen kommunikativ ist.

Das anschließende fünfte Kapitel steckt den kirchenrechtlichen „Rahmen ab, in dem sich die Leitung einer Pfarrgemeinde bewegt.“ (228) Ausgehend von der kirchenrechtlichen Definition des Amtes bzw. des Leitungsamtes wird das Verständnis der (Pfarr-)Gemeinde und der Trägerschaft der Seelsorge nach dem derzeitigen CIC/1983 analysiert. Kellner geht darüber hinaus auch der Frage der ‚Mitträgerschaft‘ in der Seelsorge und der Frage nach alternativen Formen der (Pfarr-)Gemeindeleitung nach. Die Alternativen bewegen sich zwischen der Einbindung von Diakonen und Laien, wobei Kellner betont, dass diese „nicht eigenständig eine Pfarrgemeinde leiten“ (219) können, aber mit „gemeindlichen Leitungsaufgaben beauftragt werden“ (ebd.) können. Des weiteren zeigt Kellner auf, dass der im Konzil so bedeutsame Begriff des ‚Charismas‘ bzw. der Charismen im CIC/1983 fehlt. Für ihn kann dieser „schwerwiegende Mangel im kirchlichen Selbstverständnis“ (227), der sich im Kirchenrecht ausdrückt, nur durch Bezugnahme auf Aussagen

des 2. Vatikanischen Konzils korrigiert werden.

Im sechsten Kapitel setzt sich Kellner mit den ethischen Implikationen auseinander, die im Leiten, im Begleiten und Führen von Menschen, Gruppen bzw. der Gemeinde enthalten sind. Kellner geht von der sozialphilosophischen Grundlegung der Katholischen Soziallehre aus (Mensch als Person, Individualität, Sozialität) und beschreibt anschließend die vier klassischen sozialetischen Prinzipien: Personalitätsprinzip, Subsidiaritätsprinzip, Solidaritätsprinzip und Gemeinwohlprinzip. Dieser allgemeinen ethischen Grundlegung fügt er eine spezifische Perspektive hinzu, „welche besonderen ethischen Implikationen die Leitung einer bzw. mehrerer Pfarrgemeinden mit sich bringt.“ (256) Hier greift Kellner auf die Führungsethik zurück, die aus dem Bereich der Managementtheorie der Wirtschaftswissenschaften kommt. Ergänzt wird diese für das Leitungsverständnis fruchtbringende Analyse durch einen Exkurs auf eine „Ethik der Kooperation“ (267).

Im abschließenden Kapitel geht Kellner der pastoraltheologisch relevanten und interessanten Frage der Transformation nach. Es sollen Hilfen und Instrumentarien zur Verfügung stehen, den „unmittelbaren Leitungsalltag besser wahrzunehmen“ (277) und diesen kompetent zu erfüllen. Das Hauptziel in der Pastoral ist laut Kellner die „kommunikationsorientierte Pfarrgemeinde“ (278). Um zu dieser Gemeinde zu kommen, braucht Gemeindeleitung ein gutes Management bzw. eine gute Führung. Kellner unterscheidet hier zwischen Funktionsweisen von Führung, Führungsstilen und Eigenschaften von Führenden. Bezugnehmend auf das Kapitel der biblischen Führungspersönlichkeiten plädiert Kellner für eine grundlegende Personalentwicklung (auf der Ebene der Gemeinde und der Diözese). An erster Stelle soll sich der/die Gemeindeleiter/in der Rollenvielfalt und der möglichen Rollenkonfusion(en) bewusst sein und über ein gutes Maß an „Selbstmanagement“ (299) verfügen. Kellner spricht sich an zweiter Stelle für ein zu begleitendes, aber unterstützendes Pastoralteam aus, für die Einbindung ehrenamtlicher MitarbeiterInnen und für professionell durchgeführte MitarbeiterInnenengespräche. Zum Schluss gibt Kellner „Anregungen für weitere Forschung“ (318), da nicht alle für die Leitung relevanten Themen, wie zum Beispiel Marketing, Macht, Aus- und Weiterbildung, Spiritualität ... in seiner Untersuchung berücksichtigt werden konnten.

Ein durch und durch empfehlenswertes Buch für alle (Priester und Laien!), die in ihrer Praxis mit Leitung bzw. Leitungsaufgaben zu tun haben und auch für all jene, die Verantwortung für Personalbesetzung(en) tragen.

Linz

Helmut Eder

PHILOSOPHIE

♦ Ebner, Klaus / Kadi, Ulrike / Vetter, Helmut (Hg.): Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Meiner Verlag, Hamburg 2004. ISBN 3-7873-1689-2.

Die phänomenologische Philosophie steht mit zahlreichen Wissenschaften in enger Verbindung – dies hat eine weitgefächerte Terminologie zur Folge.

Vorliegende Dokumentation umfasst neben den Grundbegriffen der phänomenologisch ausgerichteten Philosophie in über 500 Artikeln auch all jene Begriffe, deren Bedeutungsgehalt durch die phänomenologische Forschung neu definiert und modifiziert wurde. Die Phänomenologie brachte nicht nur eine Reihe neuer philosophischer Begriffe hervor, sondern führte auch dazu, dass unter dieser Perspektive bekannte Begriffe wie „Leben“, „Welt“, „Bewusstsein“ neue Bedeutungen erhielten.

Eine umfassende Dokumentation der einzelnen Lemmata, wie sie im vorliegenden Wörterbuch begegnen, war im Bereich der Phänomenologie bisher nicht gegeben. Dies hat den Herausgeber 1996 anlässlich seiner Bestellung zum Präsidenten der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie veranlasst, ein derartiges Projekt vorzuschlagen. Mit der *Encyclopedia of Phenomenology* (Embree et.al. 1997) und dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (HWPh) liegen zwar Werke vor, die zahlreiche Stichworte aus dem Kontext phänomenologischen Philosophierens und ausführliche Informationen zu Grundbegriffen der Phänomenologie beinhalten, eine ‚Synopsis‘ philosophischer Begriffe unter der Perspektive phänomenologischer Einstellung war im Bereich der Phänomenologie ein Desiderat.

Im vorliegenden Kompendium werden Termini unterschiedlichen Gebrauchs bei verschiedenen Autoren sowie synonym verwendete Begriffe verglichen und terminologische Bezüge offengelegt. In Anlehnung an Max Weber könnte man von einem ‚Polytheismus‘ des Sin-

nes sprechen, der in der Konfrontation zu weiteren Analysen auffordert. Der Bedingtheit aller objektiven Gegenständlichkeit durch das Subjekt tritt gegenüber, dass ohne diese schaffende Subjektivität keine Objektivität ins Dasein tritt. – Im Wechsel von Korrespondenz und Differenz verändert sich das Gewicht der Begriffe und leitet zur Disposition neuer Perspektiven. – Über den engeren Kreis der Philosophie hinaus eröffnet diese Vielfalt das Gespräch mit jenen Disziplinen, die sich in ihrem Bereich zumindest partiell der phänomenologischen Methode bedienen. –

Die Grenzen dieses Unternehmens ergeben sich allein schon daraus, dass die Phänomenologie aus ihren deutschsprachigen Anfängen herausgewachsen ist, eine weltweite Wirkung entfaltet und damit wesentliche Impulse aus anderen europäischen Ländern und auch außer-europäischen Ländern erhält. Dieser Öffnung anderen Sprachen gegenüber zu entsprechen, hätte den vorliegenden Rahmen gesprengt. Der zeitliche Rahmen dieses Werkes reicht von Edmund Husserl bis Bernhard Waldenfels. Die Auswahl setzt besondere Akzente auf die Gründergeneration innerhalb der deutschsprachigen Philosophie, dokumentiert ausführlich die Terminologie von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger sowie jene Angehörigen der phänomenologischen Bewegung, deren Wirkung in besonderer Weise in die Gegenwart ausstrahlt: Sartre, Merleau Ponty, Ricoeur und Levinas.

Wer nicht nur schnelle ‚Inputs‘ zur Philosophie sucht, sondern Anteil an der Entwicklung der Philosophie unserer Zeit gewinnen möchte, findet in diesem Wörterbuch ein wichtiges Hilfsmittel.

St. Martin im Innkreis Franz Danksagmüller

♦ Fulda, Hans Friedrich: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Becksche Reihe 565. Denker), Beck, München 2003. (345) Kart.

Für die Philosophen des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) war die Idee leitend, dass Philosophie als Wissenschaft notwendigerweise ein System verlangt. Nur als ein solcher Art geordnetes Ganzes vermag die Philosophie die Wirklichkeit zu erfassen. Angesichts dieses Anspruchs und der von Hegel vorgenommenen Durchführung, die entsprechend umfangreich und komplex ausgefallen ist, wird der Schwierigkeitsgrad einer Einführung leicht

sichtbar. Fulda, emeritierter Professor für Philosophie in Heidelberg, hat sich als ausgewiesener Hegelkenner dieser Mühe unterzogen. Beim Lesen stellt sich jedoch der Eindruck ein, dass diese nicht allzu groß gewesen sein kann, sondern der Verfasser mit Leichtigkeit aus seinen Kenntnissen zu schöpfen vermag.

Besonders reizvoll nimmt sich die Gliederung des Buches aus. Üblicherweise sind Einführungen so angelegt, dass eingangs einige Hinweise zur Biografie der betreffenden Person gegeben werden und daran anschließend die Einführung in das Werk geboten wird. Fulda bricht mit der Üblichkeit eines solchen „Leben und Werk-Schemas“ (18); vielmehr weist er auf die Verflechtung von Leben und Denken hin und macht dies auch im Aufbau dieses Buches deutlich: So werden am Anfang die Lebensstationen, das geistige Umfeld und die intellektuelle Entwicklung des jungen Hegel abgehandelt. Auf knapp 40 Seiten wird ein kenntnisreiches Bild des ersten Lebensabschnittes präsentiert (1770–1800) und die wechselseitige Durchdringung von Leben und Denken eindrucksvoll sichtbar gemacht. Der darauf folgende zweite Teil widmet sich der Darstellung des Werkes, das Hegel im weiteren Verlauf seines Lebens ausgearbeitet hat. Fulda geht dabei chronologisch vor. Er beschränkt sich auf die von Hegel selbst zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke und kommt am Schluss auf die aus Mitschriften zusammengestellten, posthum veröffentlichten Vorlesungen (über Kunst, Geschichte der Philosophie, Weltgeschichte, Religion) nur kurz zu sprechen. Die engmaschige Gliederung des Buches durch zahlreiche Überschriften dürfte verhindern, dass man in Hegels *Euvre* bzw. in den Erörterungen Fuldas verlorenght. Im dritten Teil wird nun wieder auf die Lebensstationen Hegels eingegangen (1801–1831) und vom Werk her versucht, das Leben Hegels zu erhellen. Abgeschlossen wird das Buch durch einen kurzen Ausblick auf die Wirkungsgeschichte Hegels, dessen Denken wie kein anderes in weltanschauliche Auseinandersetzungen hineingezogen wurde.

Das Buch lässt auch von der Ausstattung her nichts zu wünschen übrig: Zeittafel, Personen- und Sachregister machen das Buch gut handhabbar. Die Auswahlbibliografie hat obendrein den Vorzug, dass Veröffentlichungen, die zur Einführung geeignet sind, gekennzeichnet wurden.

Linz

Michael Hofer

♦ Dalferth Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*. Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2003. (578) Kart. Euro 39,00 (D). ISBN 3-16-148100-3.

Seit der Veröffentlichung seiner wegweisenden Studie „Religiöse Rede von Gott“ (1981) hat Ingolf Ulrich Dalferth, der Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich, die theologische Forschung durch zahlreiche Beiträge zur Gotteslehre und Christologie, zum Verständnis religiöser Sprache sowie zur theologischen Hermeneutik wesentlich mitgestaltet und vorangetrieben. Mit diesem Werk zur Religionsphilosophie setzt Dalferth einen weiteren wichtigen Akzent im Rahmen der Auseinandersetzung um die Frage nach Gott und die Wirklichkeit der Religion(en).

Der erste Teil (1–206) der Untersuchung klärt das Selbstverständnis einer (orientierungsphilosophischen) Religionsphilosophie. Dalferth setzt – in Anlehnung an Husserls „intentionale Analyse“, die sich nicht als Zergliederung des menschlichen Bewusstseins, sondern als „Enthüllung der in den Bewusstseinsaktualitäten implizierten Potentialitäten“ versteht (Cartesianische Meditationen: Hua I, 83) – mit der philosophischen Methodik an, „alles Wirkliche in den Horizont des Möglichen zu stellen“ (50). Von daher erkundet Religionsphilosophie mögliche Welterperspektiven und versteht sich orientierungsphilosophisch als „ein kritisch-kreativer Diskurs, in dem religiöse Phänomene und Probleme im Horizont der von ihrer Wirklichkeit aus erschließbaren Möglichkeiten zu verstehen gesucht, vernünftig beurteilt und argumentativ erörtert werden“ (115). Insofern sich das religionsphilosophische Denken auf die *quaestio possibilitatis* – und dadurch auf die *quaestio iuris* – konzentriert, unterscheidet sie sich grundlegend von der Religionswissenschaft, deren verschiedenste Disziplinen auf die *quaestio facti* bezogen sind (vgl. 104). Genauso deutlich ist die Differenz zum theologischen Denken: Dieses hat es zwar auch – wie die Religionsphilosophie – mit Möglichkeiten (nicht nur mit Wirklichkeiten) zu tun, vollzieht sich selbst aber unaufhebbar „in der Perspektive der Partizipanten“ (105) – also nicht nur der Beobachter von Möglichkeiten – und geht „vom Möglichen aus, das sie in der Deutung des Glaubens als den Gott zu verdankenden Spielraum des Wirklichen versteht“ (118f). Re-

ligionsphilosophie allerdings verzichtet – auch in der Reflexion dessen, was Kierkegaard in Umschreibung des Begriffs Gott „die Wirklichkeit des Möglichen“ (153) nennt – bleibend auf die „Erste-Person-Perspektive der Beteiligten“ (108), soll sie nicht zur Theologie werden. Sie setzt (als Religionsphilosophie) „die Wirklichkeiten stets voraus, die sie erkundet, und sie entfaltet religiöse Lebensorientierungen, die sie nicht schafft, sondern vorfindet, durchdenkt, weiterdenkt und prüft“ (165).

Im zweiten Teil (207–430) setzt sich Dalferth eingehend mit Modellen philosophischer Theologie auseinander. Zum ersten reflektiert er das aus der Aufklärung hervorgegangene „Paradigma der Vernunftreligion“, an dem er ein verengtes Verständnis von „Rationalität“ kritisiert. Sinn und Ziel der Religionsphilosophie ist demgegenüber „eine tiefere Einsicht in das vernünftige und/oder problematische Funktionieren und Operieren gelebter Religionen“ (242). Zum zweiten untersucht Dalferth die Formen des (philosophischen) Theismus, die sich – vor allem in den „Gottesbeweisen“ – am „Vernunftideal objektiver Realität, universalen Wahrheit und notwendiger Geltung“ (288) orientieren. Statt der Bemühung, Gott als „eine rational unvermeidliche Einsicht“ (334) zur Geltung zu bringen – eine theistische Kernstrategie, die vor allem an der Theodizeefrage scheitert (vgl. 307–332) –, sollte sich Religionsphilosophie besser „den grammatischen und hermeneutischen Aufgaben der Beschreibung, Explikation, Kritik und Horizonterkundung religiöser Vorstellungen und Gotteskonzepte widmen“ (335). Drittens geht es um Subjektivitätstheoretische Denkformen, von denen der gegenwärtige Trend zur erst- beziehungsweise transzendentalphilosophischen Letztbegründung des Glaubens geprägt ist. Dalferth unterzieht diese Ansätze einer fundamentalen Kritik und zeigt als „Grundaporie der Subjektivitätsphilosophie“ auf, „dass sie praktische Lebensgewissheit mit theoretischer Letztbegründung verwechselt“ (426). In deutlicher Distanz zu erstphilosophischen Begründungsverfahren kommt der religionsphilosophischen Reflexion die Aufgabe zu, „die keineswegs unabweisbaren, sondern stets strittigen Orientierungshorizonte religiöser Lebenspraxis kritisch zu erkunden und vernünftig zu beurteilen, indem sie diese auf andere religiöse Orientierungen und das mehr oder weniger gesicherte Wissen in anderen Lebensbereichen bezieht“ (430).

Der dritte Teil (431–548) dieser Studie entwickelt Ansätze einer Philosophischen Hermeneutik von „Gott“. Dalferth reflektiert vor allem die pragmatische Funktion von „Indexwörtern“ (wie z. B. „ich“, „hier“, „heute“ usw.), mit deren Hilfe der Gebrauch von Orientierungssystemen, der konkrete Zusammenhang kontingenter Sprech- und Handlungsvollzüge und die je eigene Lozierung in der Welt verständlich werden (vgl. 463–466). So bringt auch der Gebrauch der Wortes „Gott“ eine spezifische Symbolisierung, Ordnung und Lozierung zum Ausdruck, und der (hermeneutisch und kritisch verfahrenende) religionsphilosophische Diskurs hängt wesentlich mit der indexikalisch-symbolischen Funktion religiöser Gottesgedanken zusammen: „An jeder Gottesvorstellung und an jedem Gottesgedanken ist die Differenz zwischen indexikalischer Funktion in konkreter Praxis und den sich ändernden semantischen Bestimmungsgehalten herauszuarbeiten, in denen sich die Symbolisierungsgeschichte eines Gottesgedankens aufgrund seines Gebrauchs in einer bestimmten religiösen Lebenspraxis ausprägt“ (476). Wie Dalferth in Auseinandersetzung mit der Sprachphänomenologie und der „Negativen Theologie“ deutlich macht, besteht der Sinn der religionsphilosophischen Reflexion der Gottesrede eben darin, „die Wirklichkeit des Möglichen zu durchdenken“ (433) – gegen falsche Vergegenständlichungen, verabsolutierte „Selbstverständlichkeiten“ und eine Reihe von philosophischen Vorurteilen, die zu einer entscheidenden Einsicht keinen Zugang finden: „Die Welt, in der wir leben, ist mehr als das, was der Fall ist“ (35).

Ingolf Dalferth hat maßgebliche religionsphilosophische Konzepte der Gegenwart aufgearbeitet und einen eigenständigen Entwurf vorgelegt, dessen phänomenologisch-hermeneutischer Ansatz wohl manche Selbstverständlichkeiten in Frage stellt, die sich in der Einschätzung des religiösen Pluralismus sowie in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ausgebildet haben. Um Dalferths Position wird die religionsphilosophische Auseinandersetzung der kommenden Zeit nicht herkommen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

♦ Grün, Anselm: *Benedikt von Nursia. Meister der Spiritualität*. Herder, Freiburg 2002. (159) TB.

Anselm Grün ist gegenwärtig zweifellos einer der bedeutendsten Autoren christlicher Spiritualität. Wie kein anderer hat er im deutschen Sprachraum für ein breites Publikum das traditionelle Mönchtum dem postmodernen Lebensgefühl zugänglich gemacht. Der Münterschwartzacher Benediktiner, der mit einer Studie über Karl Rahner promovierte und sich eingehend mit C.G. Jung beschäftigte, erweist sich auch in seinem neuen Buch über den Gründer seines Ordens als hervorragender Übersetzer alter Traditionen und Weisheiten in unsere Zeit mit ihren Fragen und ihrer Sprache.

Im ersten Teil stellt er Benedikt von Nursia († 547) als Gottsucher dar, dessen Botschaft ein Spiegel seines Lebens ist. Anselm Grün zeigt, dass Benedikts Zeit in vielem der unseren glich, weshalb uns trotz des Abstands von 1500 Jahren der Einsiedler von Subiaco und Gründer von Montecassino besonders ansprechen dürfte. Im zweiten Teil wendet sich der Autor der *Regula Benedicti* zu, die für ihn keine bloße historische Bedeutung, vielmehr eine unüberholte lebensweisheitliche Spannkraft hat. Der dritte Teil spricht zentrale Bereiche benediktinischer Existenz und Lehre an, die heute für alle eine Hilfe zu einem gelungenen Leben sein können. Mehrmals identifiziert Grün schonungslos Krankheiten und Irrwege unserer Zeit, um vor diesem aktuellen Hintergrund Benedikt als Therapeuten vorzustellen. Die Literaturliste am Ende des Buches führt nicht nur die wichtigste Literatur über Benedikt und seine Regel an, sondern erläutert auch jeweils kurz ihre Zielsetzung.

Dieses Buch über den Patron Europas ist bestens geeignet zur Erstinformation. Aber auch Kenner des benediktinischen Lebens werden durch die geschickte Verzahnung von heutiger Zeit und altem benediktinischen Geist mit neuen Einsichten beschenkt. Mit einem Wort: ein Buch, das ein weit verbreitetes Standardwerk zu werden verspricht.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Neue Wege gehen: Fronleichnam



Guido Fuchs
Fronleichnam
Ein Fest in Bewegung
 Reihe: Liturgie & Alltag
 160 Seiten • Hardcover
 ISBN 3-7917-1992-0
 € (D) 17,90/sFr 31,70

Das „Hochfest des Leibes und Blutes Christi“ ist in den letzten Jahren in die Diskussion geraten: von ersatzloser Streichung bis zu begeisterter Befürwortung reichen die Stimmen. Der Autor zeigt die Faktoren auf, die zur Entstehung des Festes geführt haben, und wirft einen Blick auf die gesellschaftlichen und theologischen Veränderungen, die Fronleichnam heute prägen. Pro und Contra verschiedener neuer Deutungen des Festes werden sorgfältig abgewogen. Die Gemeinden bekommen auf dieser Grundlage wertvolle Impulse für ihre Arbeit. **Ein kritisches, praxisnahes und engagiertes Buch.**

- Hochfest des Leibes und Blutes Christi (Fronleichnam) – Geschichte und Gestaltung
- Was hat sich verändert? Diskrepanzen, Defizite, Desiderate
- Was kann Fronleichnam bedeuten? Neues Verständnis eines alten Festes
- Wie kann es gehen? Impulse zur zeitgemäßen Gestaltung

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

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

Stettberger, Herbert (Hg.): Was die Bibel mir erzählt. Aktuelle exegetische und religionsdidaktische Streiflichter auf ausgewählte Bibeltexte. (Festschrift für Prof. Dr. Franz Laub) Lit-Verlag, Münster 2005. (210) Kart. Euro 19,90 (D).

BIBLIOGRAPHIEN

v. Balthasar, Hans Urs: Bibliographie 1925–2005. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (223) Geb. Euro 24,00 (D)/sFr 36,00.

Wagner, Helmut (Hg.): Bibliographie Rudolf Zinnhobler für die Jahre 1955–2005. Verlag Wagner, Linz 2006. (89) Kart., Euro 19,80. ISBN 3-902330-14-7

DOGMATIK

v. Balthasar, Hans Urs: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (156) Geb. Euro 17,00 (D)/sFr 25,50.

ETHIK

Schmidinger, Heinrich/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Ethik im Brennpunkt. (Salzburger Hochschulwochen 2005) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2005. (205) Kart.

FESTSCHRIFT

Feeser-Lichterfeld, Ulrich/Feiter Reinhard (Hg.): Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst. (Theologie, Forschung und Wis-

senschaft, Bd. 19) Lit-Verlag, Berlin 2006. (380) Kart. Euro 34,90 (D).

KIRCHENGESCHICHTE

Gelmi, Josef: Bischof Ingenuin von Säben. Ein Heiliger zwischen Rom und Konstantinopel. Verlag A. Weger, Brixen 2005. (129, zahlr. Farbb.) Geb. ISBN 88-88910-23-9.

Hogg, James (Hg.): The Rewyll of Seynt Sau-ioure and A Ladder of foure Ronges by the which Men Mowe Clyme to Heven (An. Cart. 183) (327); Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg.

Hutz, Ferdinand: Stift Vorau im 20. Jahrhundert. Augustinerstift Vorau, Vorau 2004. (331) Geb. Euro 27,00.

Mikrut, Jan (Hg.): Kaiser Karl I. (IV.) als Christ, Staatsmann, Ehemann und Familienvater. Dom-Verlag, Wien 2004. (612, zahlr. Abb.) Geb.

Smolinsky, Heribert: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit. Hg. von Braun, Karl-Heinz, Henze, Barbara und Schneider, Bernhard. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Supplementband 5) Aschendorff, Münster 2005. (VI + 469) Geb. Euro 59,00 (D).

KIRCHENRECHT

Weiler, Rudolf (Hg.): Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas. Verlag für Geschichte und Politik, Wien/Oldenbourg Verlag, München 2005. (303) Brosch. Euro 39,80 (A).

LEBENSBLDER

Münchner Theologische Zeitschrift: Ein Theologe in der Nachfolge Petri: Papst Benedikt XVI. Sonderheft. Eos-Verlag, St. Ottilien 2005. (125) Kart. Euro 14,80 (D).

Rossi, Hans/Dudli, Athanasius (Hg.): Maryam. Araberin – Kamelitin – Mystikerin 1846–1878. Ein Lebensbild. Bernardus-Verlag Langwaden, Grevenbroich 2005. (382, Bildteil). Euro 19,00 (D).

LITURGIEWISSENSCHAFT

Drobner, Hubertus H.: Der heilige Pankratius. Leben, Legende und Verehrung. Bonifatius, Paderborn 22005. (146, Farbb.) Kart. Euro 12,90 (D)/Euro 13,30 (A)/sFr 23,50.

Schmemmann, Alexander: Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (324) Geb. Euro 21,00 (D)/sFr 31,60.

MORALTHEOLOGIE

Alkofer, Andreas-P.: Konturen der Höflichkeit. Handlung – Haltung – Ethos – Theologie. Versuch einer Rehabilitation. Eigenverlag, Nordestedt 2005. (625) Geb. Euro 50,00 (D)/sFr 86,00.

ÖKUMENE

Lies, Lothar: Grundkurs Ökumenische Theologie. Von der Spaltung zur Versöhnung. Modelle kirchlicher Einheit. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2005. (262) Kart.

Thönissen, Wolfgang (Hg.): „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag. (Konfessionskundliche Schriften 23) Bonifatius, Paderborn/Lembeck, Frankfurt a. M. 2005. (340) Kart. Euro 24,90 (D)/Euro 25,60 (A)/sFr 43,70.

PASTORALTHEOLOGIE

Bohlen, Stefanie/Krockauer, Rainer/Lehner, Markus: Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf. Kösel, München 2006. (304) Kart. Euro 19,95 (D)/sFr 36,10.

Demmer, Klaus: Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche. Bonifatius, Paderborn 2005. (139) Kart. Euro 15,90 (D)/Euro 16,40 (A)/sFr 28,50.

Holztrattner, Magdalena (Hg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (STS 26) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2005. (432) Kart. Euro 39,00/sFr 67,50.

König, Kardinal Franz: Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog. Hg. von Christa Pongratz-Lippitt. Herder, Freiburg 2006. (176) Geb. Euro 16,90 (D)/Euro 17,40 (A)/sFr 30,10.

Körner, Reinhard: Die Zeit ist reif. Fünf Schritte zu einem neuen Christsein. Benno, Leipzig 2005. (164) Geb. Euro 9,90 (D)/Euro 10,20 (A)/sFr 18,10.

Lörsch, Martin: Kirchen-Bildung. Eine praktisch-theologische Studie zur kirchlichen Organisationsentwicklung. (S.Th.P.S. 61) Echter, Würzburg 2005. (443) Kart. Euro 35,00 (D)/Euro 36 (A)/sFr 60,50.

Müller, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Annäherungen an eine historisch und systematisch verkannte Wirklichkeit. (IST 67) Tyrolia, Innsbruck 2004. (1064) Brosch. Euro 79,00 (A)/sFr 133,–.

Scheuchpflug, Peter (Hg.): Tröstende Seelsorge. Chancen und Herausforderungen für christliches Handeln in der pluralen Welt. (S.Th.P.S. 60) Echter, Würzburg 2005. (250) Kart. Euro 25,00 (D)/Euro 25,70 (A)/sFr 43,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Gronover, Matthias: Religionspädagogik mit Luhmann. Wissenschaftstheoretische, systemtheoretische Zugänge zur Theologie und Pragmatik des Fachs. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 24) Lit-Verlag, Münster 2006. (315) Kart. Euro 29,90 (D).

SPIRITUALITÄT

Burjan, Hildegard: Was im Leben zählt. Spirituelle Impulse. Mit einführenden Worten von Ingeborg Schödl und Naturaufnahmen von Alfred Waldner. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (40, zahlr. Farbb.) Geb. Euro 8,90/sFr 16,50.

Knechten, Heinrich Michael: Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk. Studien zur russischen Spiritualität II. Verlag Hartmut Spener, Waltrop 2006. (281) Kart. Euro 20,00 (D).

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	„Schöpfung und Theodizee“
Karen Gloy	Neue Verzauberung der Natur?
Hans Kessler	Wo bleibt Gott im Leiden seiner Geschöpfe?
Herbert Pietschmann	Gott und Universum: Was kann die Naturwissenschaft der Theologie sagen?

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. 0732/784293-4142, Fax -4156

E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at

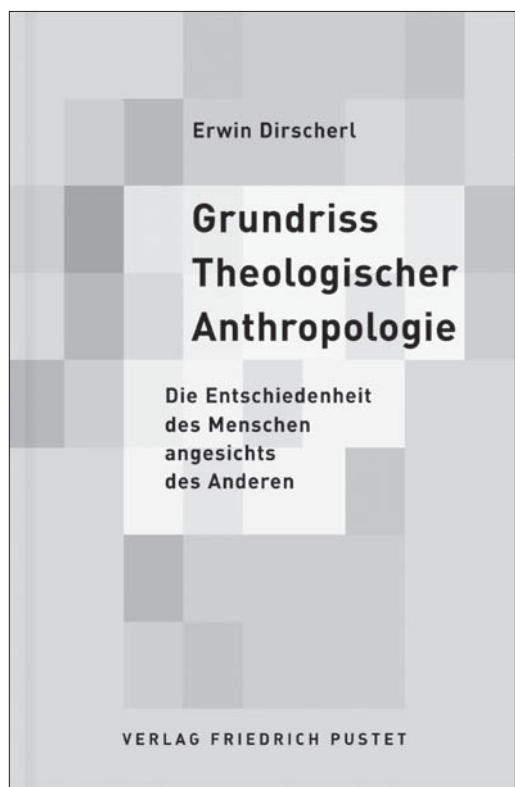
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Ein Lehrbuch der Theologischen Anthropologie



Erwin Dirscherl
**Grundriss Theologischer
Anthropologie**
**Die Entschiedenheit des
Menschen angesichts des
Anderen**

288 Seiten • Hardcover
ISBN 3-7917-1977-7
€ (D) 26,90/sFr 47,10

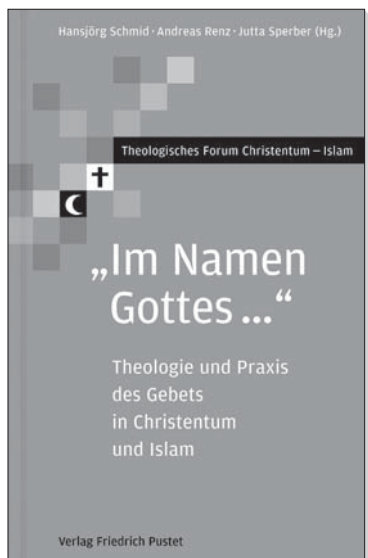
Diese Einführung in die Theologische Anthropologie setzt neue Akzente im wissenschaftlichen Diskurs: Im Zentrum steht die Wahrnehmung jener Beziehungen im Leben des Menschen, in denen sich eine grundlegende Bezogenheit zeigt.

Zeugt diese Bezogenheit, die nicht vom Menschen konstituiert werden kann, von einem transzendenten Ursprung, der uns Zeit und Raum zuspricht und ein Leben eröffnet, in dem wir angesichts des Anderen zur entschiedenen Verantwortung erwählt und berufen sind? Hat menschliche Identität etwas mit dem Phänomen der Zeit zu tun, die zwischen uns und Gott geschieht und in der wir es unmittelbar mit dem inkarnierten Wort Gottes und dem Nächsten zu tun bekommen? Vor der Hintergrund aktueller Herausforderungen und mit Blick auf andere Entwürfe Theologischer Anthropologie erfolgt die systematische Entfaltung: • Der unterschiedene Mensch als Geschöpf • Der entschiedene Mensch als Ebenbild Gottes • Der entzogene Mensch als Sünder

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de



Im Gespräch mit dem Islam

Der „Karikaturenstreit“ und die dadurch ausgelösten gewalttätigen Proteste in der arabischen Welt machen das sachliche, auf gegenseitiges Verständnis gerichtete Gespräch zwischen Christentum und Islam notwendiger denn je. Im Mittelpunkt dieses Bandes aus der Reihe „Theologisches Forum Christentum – Islam“ steht das Gebet. Als zentraler Ausdruck des Glaubens in Christentum und Islam spiegelt sich darin Wesentliches über Gottesverständnis, Menschenbild und Gott-Mensch-Beziehung in beiden Religionen wider.

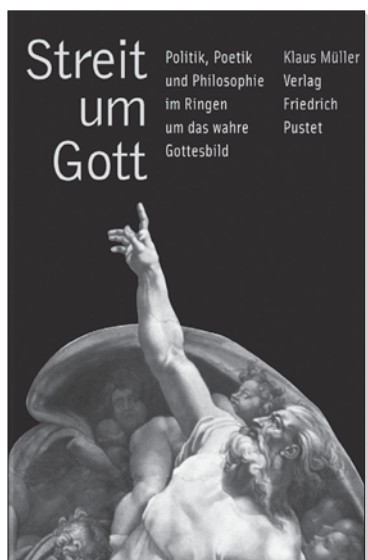
Hansjörg Schmid/Andreas Renz/
Jutta Sperber (Hg.)

„Im Namen Gottes ...“

**Theologie und Praxis des Gebets in
Christentum und Islam**

248 Seiten • kart.

ISBN 3-7917-1994-7 • € (D) 19,90/sFr 34,90



Ein Beitrag zur aktuellen Debatte über Religion

Aktuelle politisch-kulturelle Debatten über Religion und Gewalt rütteln an den Fundamenten des Christentums und anderer theistischer Religionen. Bergen „pantheistische“ oder kosmotheistische Konzeptionen weniger Gewaltpotential? Kann Gott auch im Christentum so gedacht werden, dass er „zugleich persönlich und alles“ ist?

Klaus Müller entdeckt in der philosophischen Moderne denkerische Potentiale, die teils seit ihrem Aufkommen brachliegen, aber für die aktuelle Diskussion fruchtbar gemacht werden können.

Klaus Müller

Streit um Gott

**Politik, Poetik und Philosophie im Ringen
um das wahre Gottesbild**

288 Seiten • Hardcover

ISBN 3-7917-1993-9 • € (D) 34,90/sFr 60,40

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Schöpfung und Theodizee



Kögerler · Blinder Zufall oder Intelligent Design?

Pietschmann · Naturwissenschaft und Theologie

Gloy · Neue Verzauberung der Natur?

Kessler · Wo bleibt Gott im Leiden?

Häring · Geschöpf und Sünder



Nandrásky · Der wehrlose Gott und die Gegenwart

Knobloch · Strukturreformen der deutschen Bistümer



Literatur:

Der lange Weg der Kirche vom Ersten
zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Josef Gelmi)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik,
Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte,
Kirchenrecht, Lebensbilder, Pastoraltheologie,
Philosophie, Spiritualität, Theologie

3
2006
154. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 2006

Schwerpunktthema: Schöpfung und Theodizee

Franz Gruber: Editorial	226
Reinhart Kögerler: Evolution: Blinder Zufall oder Intelligent Design?	227
Herbert Pietschmann: Was kann die Naturwissenschaft der Theologie sagen?	240
Karen Gloy: Neue Verzauberung der Natur?	251
Hans Kessler: Wo bleibt Gott im Leiden seiner Geschöpfe? Die naturbedingten Übel und die Frage nach dem Wirken Gottes	264
Hermann Häring: Geschöpf und Sünder. Freiheit als problematisches Verhältnis von Natur und Personalität	278
Abhandlung:	
Karol Nandrásy: Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret und die Gegenwart	295
Stefan Knobloch: Auf dem richtigen Weg? Zu den derzeitigen Strukturreformen der Bistümer in Deutschland	305
Literatur:	
Das aktuelle theologische Buch – Josef Gelmi:	
Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten	
Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und	
Ereignissen in der katholischen Kirche	
(Rudolf Zinnhobler)	312
Besprechungen: Aktuelle Fragen (314), Bibelwissenschaft (316),	
Dogmatik (317), Ethik (318), Fundamentaltheologie (320), Kirchen-	
geschichte (321), Kirchenrecht (323), Lebensbilder (324), Pastoral-	
theologie (325), Philosophie (328), Spiritualität (330), Theologie (332).	
Eingesandte Schriften	334
Impressum	336

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

Anschriften der Univ.-Prof. Dr. Josef Gelmi, Seminarplatz 4, I 39042 Brixen
Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Karen Gloy, Wesemlinhöweg 1, CH 6006 Luzern
Univ.-Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstraße 61, D 72074 Tübingen
Univ.-Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, D 33824 Werther
Univ.-Prof. Dr. Stefan Knobloch, Lion-Feuchtwanger-Str. 8, D 55129 Mainz
Univ.-Prof. Dr. Reinhart Kögerler, Universität Bielefeld, PF 10 01 31,
D 33501 Bielefeld
Univ.-Prof. Dr. Karol Nandrásy, Evang.-Theol. Fakultät, Bartókova 8,
SK 811 02 Bratislava
Univ.-Prof. Dr. Herbert Pietschmann, Boltzmannngasse 5, A 1090 Wien

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. 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

154. Jahrgang 2006

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 Freiling

Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr.theol. Dr.theol.habil. Peter Hofer

Professor der Pastoraltheologie

Dr.theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



„Wenn ich Naturforschung treibe, interessieren mich keine Wunder.“ (Albertus Magnus)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Der Dominikanertheologe Albert der Große hat schon im 13. Jahrhundert eine wissenschaftstheoretische Revolution im Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft vorweggenommen: Wahres Wissen werde nicht durch die Hierarchie der wissenschaftlichen Autoritäten verbürgt, an deren Spitze damals die Theologie stand, sondern durch die Geltung der „Bereichsautoritäten“. Insofern habe die Theologie aufgrund ihrer spezifischen Erkenntnisform keine naturwissenschaftliche Kompetenz, und die Annahme von Wundern sei in der Naturwissenschaft nicht legitim. Will die Theologie aber von Gott wahre Aussagen machen, müsse sie die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse so gut als möglich einbeziehen.

Was für eine weit blickende und heute noch immer relevante Sichtweise! Die Parallele zum kürzlich aufgeflammt Disput zwischen Naturwissenschaftlern und Kardinal Schönborn um die rechte Interpretation der Evolution ist augenscheinlich. Zum Zeitpunkt der Planung dieses Themenheftes hatten wir allerdings das Seebeben im Indischen Ozean mit seinen verheerenden Folgen im Auge, auf das viele Menschen mit der so genannten Theodizeefrage reagierten: Wie kann der Schöpfergott solches Leid zulassen? Das vorliegende Heft der ThPQ versucht eine Verbindung zwischen beiden Themenkreisen herzustellen.

Zwei prominente Naturwissenschaftler, die Wissenschaft und Glaube unterscheiden, aber ebenso verbinden können, der in Bielefeld lehrende Physiker Reinhard

Kögerler und der Wiener Physiker Herbert Pietschmann, eröffnen das Themenheft mit grundlegenden hermeneutischen Erörterungen und Bezugnahmen zum aktuellen Diskussionstand. Die Luzerner Philosophin Karen Gloy untersucht die unterschiedlichen Naturverständnisse der mathematisch-wissenschaftlichen und der ökologischen Betrachtungsweise der Natur. Dass Evolution für pathische Lebewesen Leiden bedeutet, für den Menschen aber die Leiderfahrung zuinnerst auch mit der Gottesfrage verbunden ist, das ist Thema des Beitrags des Frankfurter Dogmatikers Hans Kessler. Der Nijmegener Dogmatiker Hermann Häring schließlich geht der – nicht zuletzt durch die Hirnforschung wieder höchst strittig gewordenen – Frage nach, wie Freiheit und Natur im Menschen vermittelt werden müssen und welche Bedeutung dieses Verhältnis für die Rede von Sünde hat.

Zwei zusätzlich aufgenommene Artikel erweitern diese Ausgabe der ThPQ um folgende Themen: Karol Nandrásky schreibt über die Macht bzw. Ohnmacht Gottes, und Stefan Knobloch unterzieht die derzeitigen Strukturreformen in deutschen Diözesen einer kritischen Analyse.

Liebe Leserin, lieber Leser! In Ihren Händen liegt wieder eine theologisch profunde Ausgabe der Theologisch-praktischen Quartalschrift, in der ein internationales Autorenteam zur Sprache kommt. Mögen Sie in der re-kreativen und inspirierenden Zeit der Ferien Muße und Interesse für die Lektüre dieses Heftes finden.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet sowie des Katholischen Bibelwerks bei. Wir bitten um Beachtung.

Reinhart Kögerler

Evolution: Blinder Zufall oder Intelligent Design?

♦ Vor einem Jahr hat ein Kommentar des Wiener Kardinals Christoph Schönborn in der „New York Times“ weltweit Aufsehen erregt: Das katholische Lehramt weise mit Nachdruck darauf hin, dass die Existenz Gottes in der Evolution des Lebens mit Gewissheit erkannt werden könne und dass die Evolution kein blinder Zufall sei. Heftige mediale Kontroversen folgten. Der Bielefelder Physiker und engagierte Katholik Reinhart Kögerler stellt mit seinem Beitrag klar, wie diese Debatte inhaltlich zu führen wäre. (Redaktion)

Die jüngst wieder heftig aufgeflammete Diskussion um die Frage des Intelligent Design hat wohl die meisten Teilnehmer und Zuhörer ziemlich ratlos zurückgelassen. Denn so begrüßenswert es einerseits erscheint, dass über ideologische Fronten hinweg Positionen ausgetauscht wurden, so haben doch die Art der Diskussion, das dabei erreichte Niveau und die bisherigen Ergebnisse gezeigt, dass Naturwissenschaftler und Theologen (oder besser: Verteidiger eines sogenannten naturwissenschaftlichen Weltbildes und Verteidiger von religiösen Überzeugungen) noch immer nicht (oder sogar immer weniger) fruchtbar kommunizieren können. Sehr schnell werden die alten Argumente hervorgeholt, schimmern die üblichen Vorurteile durch und wird – auf beiden Seiten – die Attitüde des Missionars, ja des Meinungsrichters angenommen. Das Bemühen um Verständnis der gegnerischen Position und um gemeinsamen Erkenntnisfortschritt bleibt auf der Strecke.

Die Schuld trifft hier beide Seiten: Vertreter der religiösen Sicht fordern Ein-

sichten, die viele Wissenschaftler nicht nachvollziehen können oder wollen, und versehen dann eine solche Weigerung mit dem Verdikt der Ideologie. Viele Wissenschaftler wiederum vertreten ihre Weltsicht in einer Weise, als ob die zugrundeliegende Theorie (hier im Wesentlichen die Evolutionstheorie) den Status einer absoluten Wahrheit erreicht hätte und durch nichts zu falsifizieren wäre.

Der Kern der Sache: Ist in unserem Weltbild noch Platz für Gott?

In dieser Situation ist es wohl das Beste, die Bekenntnisrede zurückzudrehen und mehr auf argumentatives Reden zu setzen. Worum geht es im Kern der Sache? Kurz ausgedrückt um die Frage, ob in einem modernen naturwissenschaftlich fundierten Weltbild Platz ist für eine (christliche) Gottes-Vorstellung. Zu beachten ist hier insbesondere der Begriff „Weltbild“. Dieser meint eben nicht eine wissenschaftliche Theorie¹ oder die Summe von wis-

¹ Hinsichtlich des spezifischen Charakters von (natur-)wissenschaftlichen „Theorien“, insbesondere ihres Geltungsanspruchs, gibt es zahlreiche wissenschaftstheoretische Darstellungen. Leicht lesbar ist etwa: *Wolfgang Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (6.

senschaftlichen Einzelerkenntnissen (die immer im begrifflichen und konzeptiven Rahmen von Theorien formuliert sind). Letztere sind ja so fremd zu religiösen Vorstellungen oder Begriffen, dass sich die Frage der Kompatibilität gar nicht stellt. Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik etwa (in seiner korrekten Formulierung), oder die Gesetze der Genetik bzw. ihrer molekularen Mechanismen (Reduplikation der DNA, Mutation, ...) tangieren religiöse Aussagen gar nicht und werden von ihnen auch nicht tangiert. Dasselbe gilt auch für Aussagen über die kosmische Evolution, die sich aus der Allgemeinen Relativitätstheorie ergeben. Insofern stimmt die Behauptung von manchen Theologen, dass naturwissenschaftliche Erkenntnisse für ihre Arbeit nicht wirklich relevant sind.

Die Sache sieht aber völlig anders aus, wenn diese Einzelerkenntnisse zur Basis einer Gesamtschau der Welt gemacht werden, wenn Verallgemeinerungen getroffen, deduktive Schlüsse gezogen, die Bezogenheit einzelner Aussagen auf eine bestimmte Theorie (mit ihren spezifischen Grundannahmen) übersehen werden, kurz wenn ein „Weltbild“ entsteht, das zwar auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen beruht, aber wesentlich mehr als diese beinhaltet. Die Elemente eines solchen können hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche durchaus in Konkurrenz zu religiösen Überzeugungen geraten. Nun könnte eine apologetische Theologie den Konflikt zu bereinigen versuchen, indem sie auf die nicht-wissenschaftlichen Elemente dieses „wissenschaftlichen“ Weltbildes verweist, auf die (oft willkürlichen) Verallgemeinerungen und Pauschalierungen, auf die „ideologischen Momente“, die in ihm stecken.

Aber viel wird sie damit nicht erreichen. Denn erstens haben auch die Vertreter von religiösen Positionen immer wieder und bis heute auf der Basis von (ihrerseits entwickelten) Weltbildern, also ideologisch, argumentiert und die Grenzen des streng wissenschaftlich-theologisch Erkannten oft weit überschritten (man denke an die Aussagen der Kirche zu astronomischen Phänomenen (Kopernikus, Galilei) oder zur Biologie (Darwin, Driesch). Und zweitens darf das Kind auch nicht mit dem Bad ausgeschüttet werden. Es gehört wohl zu den Charakteristiken einer jeden reifen Person, dass sie ihr Leben an einer persönlich verantworteten „Gesamtschau“, an einem Weltbild orientiert (ohne dass damit schon der Glaube an die absolute Richtigkeit desselben verknüpft sein müsste).

Theologie wird also mit den Menschen, insbesondere mit solchen, die ihr Weltbild auf den Naturwissenschaften aufbauen, nur ins Gespräch kommen können, wenn sie sich inhaltlich und nicht formal mit diesem Weltbild auseinandersetzt. Dazu gehört auch, dass man naheliegende Verallgemeinerungen aus empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnissen als solche (nämlich naheliegende) respektiert und sie nicht auf die gleiche Ebene setzt mit abstrusen Schlüssen, auch wenn diese rein logisch richtig sein mögen. Es ist einfach hanebüchen, wenn etwa heute die überwältigende empirische Evidenz für eine Evolution von kosmischen Strukturen und biologischen Arten nicht gesehen wird oder andere Entwicklungsvorstellungen als gleich wahrscheinlich eingestuft werden.

Weil also Weltbilder für die meisten Menschen ihre Überzeugung und Haltung bestimmen und weil heute die überwie-

Auflage), Band II, Stuttgart 1979; eine kurze Darstellung, die auch die Schnittstelle zur Theologie anspricht, findet sich in: *Reinhard Kögerler, Methodische Vorgangsweisen in den Naturwissenschaften – Anfragen an die Theologie*, in: *Hugo Bogensberger u.a. (Hg.), Erkenntniswege in der Theologie*, Graz 1998, 57–76.

gende Mehrheit sich dabei an den Naturwissenschaften orientiert, bleibt die vorher gestellte Frage, ob in einem solchen Weltbild Platz für Gott ist, eine drängende. Nun wird schon diese Frage selbst und noch mehr ihre Verneinung einem gläubigen Menschen als blasphemisch erscheinen, dennoch sollte nicht vergessen werden, dass lange geschichtliche Erfahrungen beides (die Frage und ihre negative Beantwortung) verständlich machen. Befindet sich doch die Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit den Fortschritten der Naturwissenschaften (sofern sie sich auf diese überhaupt eingelassen hat) seit Jahrhunderten auf einem schrittweisen Rückzug: Schritt für Schritt hat sie das Erklärungsmonopol im Hinblick auf unsere empirisch erfassbare Welt verloren, und damit ist – das ist das wirklich Tragische daran – auch das von ihr dabei ins Spiel gebrachte Gottesbild immer unglaubwürdiger geworden: Ein Gott, der hauptsächlich als Lückenbüßer herhalten muss für alles, was die Wissenschaft gerade eben noch nicht erklären kann, verliert in einem historischen Prozess, in dessen Verlauf immer mehr Phänomenbereiche wissenschaftlich traktierbar und irgendwann auch verstehbar werden, notwendigerweise immer mehr von seinen Funktionen. Und der verzweifelte Versuch, ihn bzw. seine Funktion gänzlich aus der Natur herauszuholen und nur auf das „Spirituelle“ zu fokussieren, muss ebenso notwendig scheitern, weil die Voraussetzung dafür, nämlich eine streng dualistische (Geist–Materie) Sicht der Wirklichkeit unseren Erfahrungen völlig widerspricht.

Streitpunkt Evolution

Kehren wir also noch einmal zurück zu unserer Frage und versuchen wir, sie inhaltlich weiterzutreiben. Dabei wollen

wir uns hier auf einen einzigen Aspekt des modernen naturwissenschaftlichen Weltbilds beschränken, nämlich den Glauben an eine umfassende Evolution. Um diesen ging es ja in der anfangs angesprochenen Debatte in der Hauptsache.

Es kann kein Zweifel daran bestehen: Wir (die Wissenschaften) haben starke, ja stärkste Hinweise darauf, dass sich die in unserer Welt vorgefundenen Strukturen (sowohl kosmische als auch irdische und insbesondere biologische) im Laufe langer, aber überschaubarer Zeiträume aus einfacheren, elementarerer Anfangsobjekten (im Wesentlichen Elementarteilchen) autochthon herausgebildet haben. Wir kennen Theorien, die diese Entwicklungsprozesse in überzeugender Weise zu erklären erlauben, und wir haben zahlreiche Beobachtungsdaten, an Hand derer diese Theorien getestet worden sind. Natürlich wird kein Naturwissenschaftler behaupten, dass die derzeit verfügbaren Theorien schon *alles* (alle Evolutionsstadien) zu beschreiben vermögen, oder dass diese Theorien nicht noch durch bessere, genauere, umfassendere abgelöst werden könnten. Aber es ist außerordentlich unwahrscheinlich, dass solche zukünftigen besseren Theorien die Grundaussage (es gab eine Evolution in der Natur, die vom Einfacheren zum Komplexeren geführt hat) nicht beinhalten und alle verfügbaren Beobachtungsdaten im Rahmen einer gänzlich anderen Konzeption interpretieren könnten.

Zwei Evolutionsphasen näher betrachtet

Die Evolution der Materie

Sehen wir uns zur Illustration zwei besonders bedeutsame Evolutionsphasen und die zugrundeliegenden Mechanismen genauer an. Die Entwicklung der *kosmischen*

Körper (Planeten, Sterne, Galaxien, Galaxienhaufen) und die Entstehung der heute beobachteten Verteilung der chemischen Elemente ist Gegenstand der physikalischen Kosmologie.² Sie fußt auf der Einsteinschen Theorie der Gravitation – verständlich: ist doch die Gravitationskraft wegen ihrer unendlich großen Reichweite die dominante Wechselwirkung zwischen Objekten großer Masse. Und diese Theorie alleine führt schon, wenn angewandt auf eine homogen und isotrop verteilte Materie (was im Kosmos mit hoher Genauigkeit vorliegt), zur Vorhersage einer Zeitentwicklung mit Singularität – dem sogenannten Big Bang oder Urknall. Es muss sich also – gemäß der Gravitationstheorie – das Universum irgendwann in einem Anfangszustand befunden haben, in dem die Materie unter unermesslich hohem Druck und hoher Temperatur gestanden ist, in welchem daher auch keinerlei stabile Bindungsstrukturen möglich waren und sowohl Materie als auch Energie nur in Form der elementarsten Bausteine existiert haben. Von diesem Zustand ausgehend hat sich das Universum bis heute laufend ausgedehnt und dabei abgekühlt. Diese Expansion des Weltalls (alle kosmischen Körper bewegen sich voneinander weg, und zwar umso schneller, je weiter sie entfernt sind) wurde erstmals 1929 von E. Hubble beobachtet, seither in zahllosen Messungen bestätigt und ist heute ein unbezweifelbares Kennzeichen unseres Weltalls. Auf Grund der bekannten fundamentalen Kräfte zwischen den Elementarteilchen ist es dann schrittweise zur Herausbildung der Hierar-

chie der Bindungs-Strukturen gekommen: leichte Kerne (nach ca. 3 Minuten), Atome (nach einigen 100.000 Jahren), erste Sterne und Galaxien (als Resultat ursprünglicher Dichte-Inhomogenitäten, nach einigen 100 Millionen Jahren), schwere Kerne (in Supernovae-Explosionen) – schließlich zu jener Verteilung aller Elemente bzw. Strukturen, die wir heute (das ist 14 Milliarden Jahre nach dem Urknall) beobachten.

Da es sich bei diesem Szenario um Zeiten von einigen Milliarden Jahren und ähnlich großen räumlichen Dimensionen handelt, liegt die Frage nahe (und wird von Anhängern des Kreationismus immer wieder gestellt), wie glaubwürdig diese Beschreibung ist bzw. ob es sich dabei nicht bloß um pure Spekulation handelt. Dazu ist dreierlei zu sagen. Erstens: diese Erklärung ist Ergebnis von physikalischen Theorien und besitzt daher nicht mehr Glaubwürdigkeit als die Theorien selbst, die ja als solche keine letzte Gewissheit beanspruchen können. Zweitens: alle diese Theorien für sich (Allgemeine Relativitätstheorie, Theorie der starken, schwachen und elektromagnetischen Wechselwirkungen) haben sich bei Anwendung auf andere Phänomenklassen vorzüglich bewährt, sie sind also keineswegs bloß zur Erklärung der kosmischen Evolution entwickelt oder herangezogen worden, sondern gelten als empirisch abgesichert. Drittens hat die physikalische Kosmologie bestimmte quantitative „Voraussagen“ geliefert, die man dann experimentell überprüfen konnte. Etwa ist die Vorhersage der Anteile der wichtigsten chemischen Elemente an der gesamten Materie im Uni-

² Es gibt eine große Zahl populärwissenschaftlicher Darstellungen der physikalischen Kosmologie, etliche von zweifelhafter fachlicher bzw. didaktischer Qualität. Drei gute seien hier genannt: *Steven Weinberg*, Die ersten drei Minuten, München 1982; *John Gribbin/Martin Rees*, Ein Universum nach Maß, Frankfurt/M. 1994; *John D. Barrow/Joseph Silk*, Die linke Hand der Schöpfung, Heidelberg 1999. Siehe auch den kurzen Überblicks-Artikel: *Peter C. Aichelburg/Reinhard Kögerler*, Evolution des Kosmos, in: *Dies.* (Hg.), Evolution, St. Pölten 1987, 19–38.

versum (75% Wasserstoff, 25% Helium, ...) durch sehr aufwendige Experimente bis auf 1% Genauigkeit bestätigt worden. Das alles charakterisiert wohl ausreichend den hohen Glaubwürdigkeitsgrad dieser Art von Kosmologie und macht hoffentlich auch verständlich, warum sie heute von praktisch allen Physikern als konkurrenzlos angesehen wird und daher auch als Standardmodell der Kosmologie gilt.

Allerdings kann das Modell keineswegs als vollständig oder vollendet betrachtet werden, viele Einzelheiten bleiben noch unverstanden. Insbesondere fußt es – so wie alle Theorien – auf bestimmten Voraussetzungen bzw. Randbedingungen, insbesondere auf bestimmten Werten von Naturkonstanten, die aus der Theorie nicht erklärt werden. Das ist unvermeidlich und wird nur dann problematisch, wenn die Abhängigkeit der Vorhersagen von diesen Werten ungewöhnlich sensitiv ist, wenn also zur Erreichung von Übereinstimmung mit den experimentellen Daten diese Werte auf viele Dezimalstellen genau fixiert sein müssen. In solchem Fall steht immer zu vermuten, dass eine zusätzliche theoretische Begründung für die (ansonsten hoch unwahrscheinliche, bzw. „unnatürliche“) Beziehung existiert, die Letztere dann „natürlich“ erscheinen lässt. Dieses liegt auch im Fall der Kosmologie vor, wo eine bestimmte Konstante, die sogenannte kosmologische Konstante (anschaulich als Energiedichte des materiefreien Raumes zu verstehen), am Anfang unglaublich genau fixiert hätte sein müssen, um unseren jetzigen Zustand bzw. ihren heute

beobachteten (unerwartet niedrigen) Wert verständlich zu machen. Dieses Dilemma wird durch eine Erweiterung des kosmologischen Standardmodells gelöst, die in der Kopplung an ein zusätzliches skalares Feld (welches auch im energetisch niedrigsten Zustand nicht verschwindet) besteht. Das führt zu einer Phase besonders rascher (exponentieller) Expansion („Inflation“) des Universums während seiner Frühphase und zu der überraschenden Folgerung, dass der von uns heute überblickbare Teil des Weltalls (innerhalb des sogenannten Ereignishorizonts) nur als verschwindend kleiner Teil des Ganzen betrachtet werden sollte. Da diese „Inflationstheorie“ auch noch zahlreiche andere Vorhersagen liefert (so erlaubt sie etwa eine quantitative Erklärung der Anzahl und Verteilung der Galaxien und Galaxienhaufen auf Grund der initialen Quantenfluktuationen), zählt sie heute auch schon zum kanonischen Teil der physikalischen Kosmologie.

Die Evolution des Lebens

Damit kommen wir zu einer der nächsten Phasen der Evolution, der *biologischen Evolution*, d.h. der Entstehung, Entfaltung und Ausdifferenzierung biologischer Strukturen (dazu zählt auch die sogenannte chemische Evolution, die den Übergang von präbiotischen zu biologisch bedeutsamen chemischen Verbindungen bedeutet). Die einschlägigen Theorien der Evolutionsbiologie können hier nicht näher beschrieben werden³. Ihre Grundelemente sind aber genügend bekannt: Im

³ Eine sehr gute, auch für Nichtbiologen noch verstehbare moderne Darstellung, die auch weit über die Evolutionsbiologie hinausführt, ist: *John Maynard Smith/Eörs Szathmáry*, Evolution, Heidelberg 1996. Ältere, aber immer noch empfehlenswerte (allgemein verständliche) Bücher über Evolutionsbiologie sind: *Ernst Mayr*, Evolution und die Vielfalt des Lebens, Heidelberg 1979; *Günther Osche*, Evolution, Freiburg i. Br. u. a., 1979; *Carsten Bresch*, Zwischenstufe Leben, Frankfurt/M. 1979.

Zentrum steht die auf Darwin zurückgehende Vorstellung einer Entwicklung der Arten durch Mutation (des Erbmaterials) und natürliche Auslese. Diese Darwin'sche Theorie wird heute gegründet auf bzw. eingebaut in einen ganzen Kranz von Theorien: Zytologie⁴, molekulare Genetik, Proteomik⁵, Systemtheorie, mathematische Evolutionstheorie etc. bis zu Kulturbio-logie und Verhaltensforschung. Und mit Hilfe dieses theoretischen Rüstzeugs ist es gelungen, viele Entwicklungsschritte in der Herausbildung der biologischen Vielfalt bis hin zum Menschen und seinem Verhalten zu beschreiben bzw. die dafür verantwortlichen Mechanismen zu identifizieren. Man wird zwar nicht behaupten können, dass alle Phasen der (natürlichen) Evolution auf unserem Planeten heute schon ausreichend verstanden sind, doch stellt dieses Bündel von Theorien und Erklärungs-Ansätzen sicherlich ein theoretisches Instrumentarium dar, mit Hilfe dessen ein befriedigendes Verständnis erwartet werden kann⁶. Es gibt also wenig Grund daran zu zweifeln, dass der Neo-Darwinismus (was immer auch darunter genau verstanden wird) ein vielversprechendes naturwissenschaftliches Erklärungsmodell liefert.

Wir kommen damit insgesamt zu dem Schluss, dass die skizzierten naturwissenschaftlichen Theorien (physikalische Kosmologie, Evolutionsbiologie etc.) imstande scheinen, die Evolution, die gesamte Herausbildung der heute von uns erfahrenen Welt, im Rahmen der ihnen zugrunde-

liegenden Theorien zumindest in groben Umrissen zu erklären (beschreiben) – und zwar in einer Art und in einem Ausmaß, dass eine weitere schrittweise Verbesserung dieser Erklärung bis hin zu einem vollen Verständnis (was immer solches heißt) im Rahmen des Fortschritts der Wissenschaft füglich erwartet werden kann.

Alle diese Theorien entsprechen nun dem inneren Comment der Naturwissenschaften: *Sie kommen ohne die Annahme irgendeiner Finalität oder eines absichtsvoll wirkenden „Intelligent Designer“ aus* – und führen sichtlich doch zu einer plausiblen Beschreibung unserer Welt.

Der Widerspruch des katholischen Lehramts

Dies scheint in radikalem Widerspruch zu stehen zu offiziellen Positionen der katholischen Kirche⁷ ebenso wie zur Überzeugung vieler protestantischer Christen. Einige Belege von lehramtlichen oder halb-lehramtlichen katholischen Äußerungen zu dieser Frage wurden von Kardinal Christoph Schönborn in seinem bekannten Artikel in der „New York Times“⁸ angeführt. Ich möchte hier absehen von jenen zitierten Äußerungen, die eigentlich nur den generellen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnissuche einerseits und Gewissheit auf der Basis einer religiösen Vorüberzeugung andererseits reflektieren (z.B. dem Satz aus dem Ka-

⁴ Zellbiologie, in der mit Hilfe des Mikroskops und molekularbiologischer Methoden die Zelle erforscht wird.

⁵ Erforschung der Gesamtheit aller in einer Zelle/einem Lebewesen vorliegender Proteine.

⁶ Für manchen Naturwissenschaftler stellt gerade die Tatsache, dass im Rahmen des evolutionsbiologischen Paradigmas so viel erklärt werden kann, ein (erkenntnistheoretisches) Problem dar. Denn wir sind skeptisch gegenüber Theorien, die alles zu erklären vermögen.

⁷ Die offizielle Position der katholischen Kirche ist nicht ganz klar. Sowohl von Papst Johannes Paul II. als auch von der Glaubenskongregation existieren Äußerungen, die einander partiell widersprechen. Dazu siehe auch Fußnote 8.

⁸ Christoph Schönborn, Finding Design in Nature, in: New York Times, 7. Juli 2005, p. A 23.

techismus der Katholischen Kirche „Die Existenz eines Schöpfergottes kann von der menschlichen Vernunft mit Sicherheit aus seinen Werken erkannt werden“⁹, der ja seinerseits nur eine Position des 1. Vatikanums – verkürzt! – referiert). Diese müssen gesondert behandelt werden, und ich bin ziemlich sicher, dass eine erkenntnistheoretische Diskussion auf entsprechend hohem begrifflichem Niveau hier allfällige Konflikte zwischen Einzel-Wissenschaften und Theologie entschärfen könnte.

Beschränken wir uns hier auf jene Aussagen, die unsere Kernfrage direkt tangieren. Eine der treffendsten findet sich in einer Rede Papst Johannes Paul II. bei einer Generalaudienz im Jahr 1985¹⁰: „Allen diesen Indizien für die Existenz eines Schöpfer-Gottes halten einige das machtvolle Wirken des Zufalls oder der inneren Mechanismen der Materie entgegen. Aber vom Zufall zu reden angesichts eines Universums, dessen Bausteine so wohl organisiert sind und welches in seiner Entwicklung eine so klare Finalität zeigt, würde wohl bedeuten, die Suche nach einer Erklärung der Welt, so wie sie sich uns zeigt, ganz aufzugeben.“ Es ist deutlich: Das Unbehagen an den Evolutionstheorien entzündet sich vor allem an der Behauptung der großen Rolle, die der Zufall bei der Herausbildung der Strukturen spielt. Diese Rolle scheint der Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung radikal zu widersprechen.

Das grundlegende Missverständnis

Meine These ist nun, dass es sich hier um ein fundamentales Missverständnis handelt. Ich werde versuchen, dieses (rein

innerwissenschaftlich) aufzuklären und dann eine (auch naturwissenschaftlich inspirierte) Sichtweise zu diskutieren, welche die Frage nach dem Schöpfer in ein anderes Licht rückt.

Wir kennen in der Physik *zwei Arten von Zufall*. Die eine ergibt sich rein aus einem (prinzipiell behebbaren) Informationsmangel und existiert auch in deterministischen Systemen. Beim Würfelwurf etwa sind wir ziemlich sicher, dass das Ergebnis jedes Wurfs im Prinzip determiniert ist, wir können es nur nicht mit Sicherheit prognostizieren, weil die Parameter des Wurfs (die genaue Haltung der Hand, die exakte Form des Würfels etc.) üblicherweise nicht genügend genau bekannt sind. Wir sprechen hier von einer scheinbaren Zufälligkeit und bezeichnen die Art, damit umzugehen, als subjektive Wahrscheinlichkeit. Diese Art von Zufall kommt natürlich nicht in Konflikt mit der Annahme einer Vorsehung.

Es gibt aber auch – so sind wir heute überzeugt – eine echte (objektive) Zufälligkeit in der Natur. Sie spielt eine zentrale Rolle im Rahmen der Quantenmechanik und wird besonders im Verhalten mikroskopischer Objekte sichtbar. Wenn wir etwa an einem Elektron, dessen Zustand wir so gut wie nur möglich spezifiziert haben, eine bestimmte Eigenschaft (z.B. den Drehimpuls) messen und diese Messung an vielen – identisch präparierten – Elektronen wiederholen, so wird im Allgemeinen jede Messung ein anderes Resultat ergeben. Das Einzelergebnis ist durch nichts determiniert, es gibt prinzipiell keine Möglichkeit, es vorherzusagen; wir können nur die *Wahrscheinlichkeitsverteilung* der erhaltenen (möglichen) Messresultate registrie-

⁹ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1992, 53.

¹⁰ Dies ist meine eigene Übersetzung des entsprechenden Zitats aus Schönborns (englischem) Artikel. Das Originalzitat von Johannes Paul II. ist mir leider nicht zugänglich.

ren. Diese Wahrscheinlichkeit aber – und das hat nun zentrale Bedeutung – ist vollständig bestimmt und kann mit Hilfe der Quantentheorie präzise vorhergesagt werden.

Der Zufall, der hier auftritt, ist zwar ein echter, aber dennoch kein „blinder“ oder völlig „gesetzloser“, er ist – auf einer höheren Ebene der Beschreibung – eingefangen von einer streng kausalen Gesetzmäßigkeit (nämlich für die Wahrscheinlichkeiten). Nun glauben wir, dass dieser objektive Zufall in mehreren Phasen der Evolution eine zentrale Rolle gespielt hat bzw. spielt, etwa bei der Entstehung von Mutationen im Rahmen der Duplikation der Träger des genetischen Codes.

Ist damit ein planendes, vorhersehendes Schöpferhandeln Gottes ausgeschlossen? Ja – dann, wenn wir Schöpfung verstehen als permanenten formenden oder steuernden Eingriff Gottes von außen, aber Nein – dann, wenn wir davon ausgehen, dass Gott *die Gesetze der Natur*, also auch die den Zufall (über die Wahrscheinlichkeiten) steuernden Gesetze, erdacht hat; und zwar so erdacht und eingerichtet hat, dass in der Natur genug Raum für Zufälligkeit bestehen bleibt, dass aber dennoch im Rahmen dieser Gesetze die staunenswerte Herausbildung von Strukturen (von selbst) möglich wurde.

Die Natur als sich selbst im Rahmen der vorgegebenen Gesetze entwickelndes System mit unendlichem Freiheitsraum, *die Schöpfung als „Gedanken Gottes“* – ist diese Vorstellung (der im übrigen schon einige Philosophen, etwa Baruch Spinoza, auf wesentlich spekulativerer Basis nahegekommen sind) nicht ansprechender als die Idee von einem Schöpfer, der mühsam

selbst Baustein für Baustein zusammen kleistern muss?

Wir kommen hier zu einem Punkt, der auch Naturwissenschaftler, die keine artikulierte Gottesvorstellung haben oder eine solche explizit zurückweisen, nicht unberührt lässt, nämlich zu der Frage, warum die Naturgesetze so sind wie sie sind, bzw. woher die Naturgesetze kommen. Dabei handelt es sich natürlich um keine innerwissenschaftliche Frage mehr, denn die Naturwissenschaften haben als Ziel, nach diesen Gesetzen (deren Existenz wir implizit voraussetzen bzw. durch die prognostische Kraft unserer Theorien quasi beweisen) zu suchen. Es kommt zwar immer wieder vor, dass bestimmte Gesetze auf tieferer Ebene begründet werden, aber das geschieht dann wieder nur mit Hilfe von (tieferen) Gesetzen bzw. Theorien, aus denen die Ersteren folgen – das Problem wird nur verschoben.

Woher kommen also Naturgesetze? Nun, prima vista von Menschen (Wissenschaftlern)! Denn die meisten sogenannten Naturgesetze sind Aussagen im Rahmen von Theorien, die mit einer von den Menschen entwickelten Begrifflichkeit (Energie, Masse, Entropie, ...) formuliert werden¹¹. Wunderbar daran ist aber, dass es sich dabei dennoch nicht um ein reines Spiel mit – ad hoc eingeführten – Konzepten handelt, sondern dass den so formulierten Begriffen und Gesetzen *etwas in der Wirklichkeit* entspricht, wie sich im Rahmen der empirischen Bestätigung dieser Gesetze zeigt. Es lässt sich der Eindruck schwer zurückweisen, dass wir dabei bestimmten in der Natur existierenden Eigenschaften oder direkt wirkenden Gesetzmäßigkeiten auf der Spur sind, die wir

¹¹ Hinsichtlich der Diskussion dieser a priori konstruierten Begriffe („theoretische Terme“) siehe noch einmal die in Fußnote 1 angeführte Literatur.

nicht vollständig selbst konstruiert haben. Dieses ist, wenn genauer durchdacht, doch sehr überraschend. Einstein hat das Erstaunen darüber formuliert mit seinem berühmten Satz: „Was mich am meisten erstaunt ist, dass wir die Welt begreifen können“. Bestimmte Gesetze über kausale Zusammenhänge müssen in der Natur – unabhängig vom Menschen – existieren, ohne dass wir sagen können, warum sie da sind!

Das Anthropische Prinzip

Zu diesem Erstaunen über die schiere Existenz von Naturgesetzen kam in den letzten Jahren noch ein (qualitativ) anderes, das den Gehalt vieler dieser Naturgesetze betrifft. Es scheint nämlich, als ob diese Gesetze (sowie die in ihnen enthaltenen Naturkonstanten) genau so wären bzw. so aufeinander abgestimmt wären, dass nur sie und keine anderen die evolutive Herausbildung von so komplexen Strukturen wie dem menschlichen Gehirn (und damit die Ermöglichung von Bewusstseinsleistungen) erklärbar machen. Schon kleine Abweichungen (in der Anfangsphase) hätten zu wesentlich undifferenzierteren und formärmeren Endzuständen geführt. Diese Gedankengänge, Forschungen und Vermutungen kann man als anthropisches Paradigma bezeichnen. Es entfaltet bzw. untersucht das sogenannte *Anthropische Prinzip*¹², welches in seiner einfachsten (aber auch restriktivsten) Form lautet:

„Die Gesetze des Universums müssen so sein, dass sie die Herausbildung von (bewusstseinsbefähigtem) Leben im Laufe der Zeit zulassen“.

Ich möchte zur Illustration dieses Prinzips hier nur einige wenige exemplarische Gedankengänge in dieser Richtung anführen.

Zu den wesentlichen Parametern des Standardmodells der Kosmologie gehören die Kopplungskonstanten für die (vier) fundamentalen Wechselwirkungen der Natur. Deren Werte sind a priori nicht spezifiziert und werden erst festgelegt, indem man geeignete Vorhersagen des Modells mit den zugehörigen experimentellen Daten vergleicht. Die so fixierten Werte führen dann zu kosmologischen Prognosen, welche die Herausbildung von komplexeren Strukturen erklären. Versuchen wir nun, die Folgerungen leicht veränderter Werte zu betrachten.

- Wenn wir etwa die Gravitations-Kopplungskonstante G variieren, so ergibt sich: Falls G größer als der tatsächliche Wert G_* wäre, so wären die meisten Sterne sog. Blaue Riesen – es könnten sich keine Planeten bilden; also gäbe es keinen Ort für die Herausbildung von biologischen Strukturen, die ja nur auf den kühlen Planeten, nicht aber auf heißen Sternen existieren können. Wäre andererseits G kleiner als G_* , so würde bei der Sternentstehung (ein Prozess, bei dem Materie infolge der gravitativen Massenanziehung zusammenklumpt und sich dabei stark er-

¹² Sehr gute allgemein verständliche Darstellungen des Anthropischen Prinzips finden sich in: John. D. Barrow/Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Wotton-under-Edge (UK) 1986; Gernot Eder, *Alternative Universen*, Schriftenreihe der TU Wien, 1980; Peter C. Aichelburg, *Das anthropische Prinzip – Über die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: R. Kögerler/G. Schörghofer (Hg.), *Wie wirkt Gott in der Welt?* Linz 2005, 15–27; B. J. Carr/M. J. Rees, *The anthropic principle and the structure of the physical world*, in: *Nature* 278 (1979), 605–612 (etwas anspruchsvoller).

hitzt) die gravitative Anziehung der ursprünglich vorhandenen (Wasserstoff-)Atome nicht stark genug sein, um den entstehenden Stern so aufzuheizen, dass eine Kernfusion einsetzt – diese so entstehenden Sterne würden nicht leuchten und damit keine (lebensnotwendige) Energie an ihre Planeten abgeben.

In beiden Fällen ($G > G_*$ und $G < G_*$) würde also kein Leben entstehen können.

- Betrachten wir nun die Kopplungskonstante für die sogenannten starken Wechselwirkungen (α_s), die für den Aufbau und das Zusammenhalten der

Atomkerne verantwortlich sind. Bekanntlich basieren die uns bekannten Formen des Lebens auf Kohlenstoff als zentralem Baustoff. Leben kann also im Universum nur entstehen, wenn genug Kohlenstoff verfügbar ist. Nun wissen wir, dass in der heißen Frühphase des Universums nur Wasserstoffkerne (also die elementaren Protonen) vorhanden waren und dass sich (im Laufe der Abkühlung) die leichten Kerne erst schrittweise durch Fusion von Wasserstoffkernen gebildet haben, wobei der erste Schritt die Bildung von α -Teilchen (d.s. Helium-Kerne) durch Fusion von je vier Wasserstoff-Kernen ist. Kohlenstoff-Kerne entstehen dann durch Verschmelzen von je drei α -Teilchen im heißen Inneren von sogenannten Roten-Riesen-Sternen. Dieser Prozess geht aber über einen Zwischenschritt, bei dem ein instabiler Zwischenkern (Beryllium) auftritt – ein gravierender Flaschenhals! Man kann nun zeigen, dass die zur Bildung von organischen Strukturen nötige Menge von Kohlenstoff nur entstehen konnte, wenn die Stärke der Kernkräfte α_s (welche die Raten aller dieser Fusions-Prozesse determinieren) bis auf 0,5% genau mit dem gemessenen Wert übereinstimmt. Bei stärker abweichenden Werten wäre 100 Mal weniger Kohlenstoff und damit auch kein Leben entstanden!

- Das Anthropische Prinzip betrifft aber nicht nur die Werte der Kopplungskonstanten, sondern sogar die Struktur der Naturgesetze selbst, wie folgendes Beispiel zeigt:

Bekanntlich bestehen alle Atome aus (positiv geladenen) Kernen und (negativ geladenen) Elektronen, die (anschaulich gesprochen) um die Kerne

Weiterführende Literatur:

Ernst Mayr, Das ist Biologie, Heidelberg 2000. Dem Doyen der Evolutionsbiologie gelingt in diesem Buch nicht nur eine knappe, aber dennoch konzise Darstellung der Evolutionsbiologie, sondern auch eine Charakterisierung des zugrundeliegenden wissenschaftlichen (insbesondere biologischen) Denkens. Dadurch werden auch die Relevanz dieser Theorie, der Grad ihrer Gewissheit und letztlich auch einige ihrer philosophischen Aspekte deutlich gemacht.

John Leslie (Hg.), Physical Cosmology and Philosophy, Basingstoke (UK) 1990. Ein Großteil der 21 Beiträge zu diesem Sammelband stammt von Physikern. Da es sich dabei um die führenden Köpfe der physikalischen Kosmologie handelt, die sich hier mit Philosophen auseinandersetzen, entsteht in der Summe eine äußerst umfassende, aber dennoch gut lesbare Darstellung unseres modernen Verständnisses von der kosmischen Evolution und ihrer philosophischen Konsequenzen.

kreisen. Würden diese Objekte den einfachen Gesetzen der klassischen Physik gehorchen, so würden die Elektronen jeweils in kürzester Zeit durch Abstrahlung Energie verlieren und (auf Grund der elektrischen Anziehung) in den Kern stürzen – es könnten sich keine stabilen Atomstrukturen halten, bzw. alle Atome wären gleichartige Objekte. Es gäbe dann keine Vielfalt von chemischen Elementen und damit auch keine komplexeren (molekularen) Bindungskonfigurationen. Wir brauchen also – einfach ausgedrückt – die Gesetze der Quantenmechanik, damit überhaupt stabile atomare Komplexe existieren können.

Die angeführten Beispiele sollen nur eine Ahnung vermitteln, wie sich das Anthropische Prinzip im Einzelnen manifestiert. Es könnten viele weitere angeführt werden. Faktisch hat sich in zahlreichen Analysen (innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte) gezeigt, dass die Werte von fast allen verfügbaren Parametern und auch viele Strukturelemente unserer physikalischen Theorien im Rahmen des Anthropischen Prinzips zumindest plausibel gemacht werden können. Wenn man diese Gesetze finalistisch interpretiert, könnte man sagen: Die Gesetze scheinen gerade so (erdacht) zu sein, dass die autonome Herausbildung von immer komplexeren Strukturen möglich wurde.

Verständlicherweise betrachten manche religiös denkende Menschen diese Erkenntnisse als Hinweis auf einen planenden Gott, der eben die Naturgesetze so ersonnen hat. So konnte sich die Materie im Universum autonom derart ausdifferenzieren, dass letztlich der Mensch werden konnte. Gott also als super-intelligenter Designer (Entwerfer)! Und man wird eine

solche Interpretation nicht als bloße fromme Idee abtun können, angesichts der offenkundigen Stimmigkeit der Gesetze.

Dennoch seien einige nüchterne Caveats angebracht:

Erstens: Das argumentative Verfahren im Rahmen des anthropologischen Paradigmas ist ziemlich simpel: Man dreht in der Regel immer nur an *einem* Rad. Das heißt, man ändert im System der Theorien jeweils nur einen Punkt (den Wert einer einzigen Naturkonstante bzw. ein einziges Strukturelement/Naturgesetz) und untersucht, wie sich – bei unverändertem Rest – die Entwicklung des Universums dann dargestellt hätte. Dabei kommt man – wie gesagt – praktisch immer zu eher ernüchternden Ergebnissen. Noch völlig unbeachtet blieb aber bisher, ob nicht durch geeignetes gleichzeitiges Verändern *mehrerer* theoretischer Elemente doch wieder hochstrukturierte alternative Universen beschrieben werden könnten. Solche Untersuchungen sind natürlich außerordentlich schwierig und vielleicht sogar rein logisch problematisch – ist doch die Klasse aller möglichen Alternativ-Theorien gar nicht klar überschaubar! Aber sie wären notwendig, um sicherzugehen, dass die bestehenden Theorien wirklich die einzig möglichen sind.

Zweitens: Etliche Naturwissenschaftler haben – sicherlich auch, um einer religiösen Deutung des Anthropischen Prinzips zuvorzukommen – versucht, innerwissenschaftliche Interpretationen der beobachteten Regularitäten zu entwickeln. Eine davon ist die sogenannte „Random Dynamics“, die zeigen will, dass sich die (meisten) der heutigen Theorien im Laufe der Zeit automatisch „herausgebildet“ hatten, egal wie die ursprünglich gültigen Gesetze ausgesehen haben, einfach weil sie so etwas wie Fixpunkte im Raum der

möglichen Theorien darstellen. Die andere trägt den Namen „Multiversen“¹³ und ist beinahe ebenso abenteuerlich, wie der Name klingt. Hier startet man von der Vorstellung, dass das Universum eigentlich aus einer außerordentlich großen Zahl von Welten besteht, die alle nebeneinander existieren, ohne dass Wirkungsübertragung (Kommunikation) zwischen ihnen möglich wäre, so dass aber in jedem dieser Sub-Universen andere Naturgesetze und andere Werte der Naturkonstanten gelten. Falls diese Werte quasi zufällig über die verschiedenen Welten verteilt wären, so müsste es – einfach wegen der überwältigend großen Zahl derselben – zumindest in einer gerade die passenden Konstellationen geben, und diese Welt ist eben unsere (in den anderen hätten sich keine intelligenten Wesen herausgebildet). Es wäre viel zu aufwendig, hier die denkbaren theoretischen Realisierungen dieser Idee der vielen Universen zu erläutern (eine hängt mit der früher erwähnten Inflationstheorie zusammen, eine andere mit der Vielzahl der inäquivalenten Grundzustände der sogenannten String-Theorie). Das Skizzierte soll nur demonstrieren, dass auch andere (mehr oder weniger wissenschaftliche, jedenfalls nicht religiöse) Arten des interpretatorischen Umgangs mit dem Anthropischen Prinzip denkbar sind, so dass dieses sicherlich nicht als zwingendes Argument für ein Intelligent Design betrachtet werden kann. Allerdings – und diese Bemerkung sei mir gestattet –, sind die bisherigen Alternativen doch ziemlich kraus und auch für einen Zweifler kaum überzeugender als die Schöpferhypothese.

Evolution und Gottesglaube: Kein notwendiger Konflikt

Wie weit sind wir nun gekommen? Ich habe versucht zu zeigen, dass die modernen naturwissenschaftlichen Erklärungsmodelle für die Evolution (einschließlich der sogenannten Neo-Darwin'schen Theorie) nicht (notwendig) in einen Konflikt mit der religiösen Position eines Schöpfers kommen müssen, ja dass sie sogar eine überzeugendere Art des schaffenden Wirkens Gottes denkbar machen. Es ist faktisch so, dass durch die ganze Debatte (insbesondere um das Anthropische Prinzip) die Möglichkeit einer theistischen Interpretation der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auch innerhalb der Physiker-Gemeinde viel intensiver wahrgenommen wird, als das bis vor kurzem denkbar erschienen ist bzw. üblich war.

Ich möchte mit zwei Bemerkungen schließen, die in weitere Problemrichtungen weisen.

Erstens: Ich persönlich stehe eher skeptisch allen Bemühungen gegenüber, aus unseren innerweltlichen Erfahrungen allzu direkt auf die Existenz Gottes zu schließen. Und zwar aus theologischen Erwägungen: Man argumentiert dabei nämlich gerne so, als wüssten wir schon so viel von Gott, dass es nur noch darauf ankäme, für ihn im Rahmen eines bestimmten (außerhalb der Religion entwickelten) Weltbildes Platz zu schaffen. Dabei könnte man ja auch umgekehrt vorgehen: Unsere Erfahrungen mit und unser profanes Wissen von der Welt als Indizien zu nutzen, aus denen wir etwas über Gott und sein Handeln in der Welt

¹³ Siehe z.B.: Steven Weinberg, *Living in the Multiverse*, in: B. Carr (ed.), *Universe or Multiverse?*, Cambridge 2006; John Leslie, *Universes*, New York 1989.

lernen können. Ich glaube, dass bei dieser Art von Gott-Suche auch die Begrifflichkeiten und Erklärungsmodelle der Naturwissenschaften Hilfe bieten.

Zweitens: Die Vorstellung eines zentral als Schöpfer gesehenen Gottes gerät leicht in die deistische Falle: Ist es dann nicht so, dass Gott quasi durch Setzung der Naturgesetze die Welt erdacht hat und diese sich gemäß diesen Gesetzen autark entwickelt, so dass für weitere Eingriffe (Wirkungen) Gottes innerhalb der Welt kein (zumindest wissenschaftlich einsehbarer) Platz bleibt? Ich glaube (auch naturwissenschaftlich valide) Argumente – die hier nicht mehr weiter ausgeführt werden können – dafür

zu haben, dass diese Option nicht die einzige ist.

Der Autor: *geb. 1943 in Niederösterreich, Studium der Physik, Mathematik und Philosophie an der Universität Wien, Promotion 1969. Seit 1981 Professor für Theoretische Physik an der Universität Bielefeld. 1992–1999 Leiter der Sektion Technik und Innovation im Österr. Bundesministerium für wirtschaftliche Angelegenheiten. Zahlreiche Forschungsaufenthalte an internationalen Einrichtungen und Universitäten. Präsident des Forum St. Stephan (1981–1989); Präsident der Christian Doppler Forschungsgesellschaft (seit 1995).*

Herbert Pietschmann

Gott und Universum

Was kann die Naturwissenschaft der Theologie sagen?

◆ Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie ist und bleibt spannungsreich. Grenzüberschreitungen auf beiden Seiten bestimmen weithin die Geschichte beider Wissenschaften. Dass dies nicht notwendigerweise so sein muss, zeigt der Wiener Physiker Herbert Pietschmann in seinem Aufsatz. Seine These: Naturwissenschaft strebt nicht nach Wahrheit, sondern nach gesicherter Erkenntnis. Ließe man Wahrheit und Sinn ebenfalls als unersetzbare Bemühungen des Menschen zu, bliebe genügend Raum für ein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. (Redaktion)

1. Ungleiche Gesprächspartner?

Niemand käme heute auf die Idee, die Theologie könne der Naturwissenschaft nützlich sein. Wollten Theologen der Naturwissenschaft „etwas sagen“, würden sie – zu Recht oder zu Unrecht – in die Schranken gewiesen. Deutliches Beispiel dafür ist wohl die Reaktion auf die Überlegungen zur Evolutions-Lehre von Kardinal Christoph Schönborn in der New York Times vom 7. Juli 2005.

Bei einer Konferenz im Jahre 1999 der American Association for the Advancement of Science (eine der großen amerikanischen naturwissenschaftlichen Gesellschaften) wurde der Physik-Nobelpreisträger Stephen Weinberg (ein bekannt militanter Atheist) eingeladen, um zu einem konstruktiven Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion beizutragen. Aber nach einem längeren Vortrag waren seine Schlussworte: „Ich bin sehr für einen Dialog zwischen Naturwissenschaft und Religion,

aber nicht für einen konstruktiven Dialog. Eine der größten Errungenschaften der Naturwissenschaft war, intelligenten Menschen zu ermöglichen, wenn nicht antireligiös, zumindest areligiös zu leben. Wir sollten das erreichte Niveau nicht wieder verlassen.“¹

Offenbar kann ein Gespräch – wenn überhaupt – nur in einer Richtung geführt werden. Eine solche „Belehrung“ könnte aber kaum als echtes Gespräch bezeichnet werden! Also ist unser erster Schluss, dass ein offenes Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie ohne vorherige Klärung der jeweiligen Voraussetzungen nicht möglich ist.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat die Voraussetzungen der Naturwissenschaft und ihre Konsequenzen für unser Weltbild präzise zusammengefasst: „Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft lässt sich auf die Formel bringen: Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Da-

¹ Steven Weinberg, A Designer Universe? Talk given in April 1999 at the Conference on Cosmic Design of the AAAS.

mit ist also behauptet, dass die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt.“²

Dazu gehören fast alle die Theologie betreffenden Fragen, insbesondere alle Sinnfragen. Werden sie überhaupt nicht gestellt, dann reduziert sich das Weltbild auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaft. Weizsäcker beschreibt diesen Zustand so: „Die Wissenschaft scheint irgendwie das Wesen und das Schicksal unserer Zeit auszudrücken. Ich versuche, diesen Gedanken in zwei Thesen zu fassen, die eine nicht ganz übliche Terminologie benützen. Die Thesen lauten:

1. Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit.

2. Man kann die Bedeutung der Wissenschaft für unsere Zeit, wenigstens heute, nur in Begriffen erläutern, die eine Zweideutigkeit ausdrücken.

Man kann die beiden Thesen nur gemeinsam verstehen. So habe ich, indem ich den Glauben an die Wissenschaft als so etwas wie die Religion unserer Zeit bezeichnete, eine zweideutige Sprache gesprochen. In einem Sinne des Worts Religion ist diese These, wie ich meine, richtig, in einem anderen Sinne ist sie sicher falsch. Ich versuche, unsere Zeit durch eine Analyse dieser Zweideutigkeit zu verstehen.“³

Wenn Wissenschaft selbst zur (Ersatz-) Religion wird, kann sie nicht mehr zur Theologie sprechen, sie spricht dann nur mehr mit sich selbst. Aber hat nicht Albert Einstein mit seinem berühmten Ausspruch ganz anderes ausgedrückt: „Naturwissen-

schaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Naturwissenschaft aber ist blind.“⁴

Vielleicht gibt es doch eine Basis für echten Gedankenaustausch? Dazu müssen wir uns die stillschweigend gemachten Voraussetzungen ins Gedächtnis rufen und ihre Konsequenzen bedenken.

2. Wahrheit und Hypothese

Als im 16. Jahrhundert die Kalenderreform anstand, musste sich die Kirche der Astronomie annehmen und sogenannte „Kalendermacher“ ernennen. Sie legten ihren Berechnungen das System des Kopernikus zugrunde, da das auf Aristoteles beruhende System des Ptolemäus mit den Exzentern und Epizykeln zu kompliziert geworden war. Da aber die These des Kopernikus, wonach die Sonne ruhe und die Erde sich im Kreis um sie bewege, einigen Stellen der Heiligen Schrift widersprach, führte die Kirche die Unterscheidung von **Wahrheit** und **Hypothese** ein. Hypothesen waren nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurteilen, und da sie sich nie auf das Ganze bezogen, seien sie ihrer Natur nach falsch. Unter diesen Voraussetzungen waren sie erlaubt und wurden nicht sanktioniert.

Ganz klar geht dies aus dem Gutachten des Kardinals Bonifacio Caetani hervor, das er anlässlich der Auseinandersetzung mit Galilei im Jahre 1616 über das Werk des Kopernikus verfasste: „Wenn es bei Kopernikus Passagen über die Bewegung der Erde gibt, die keinen hypothetischen Charakter haben, so sind diese als Hypothesen zu formulieren. Dann werden sie weder gegen

² Carl Friedrich von Weizsäcker, Deutlichkeit, München 1978, 167.

³ Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart 1976, 3.

⁴ Albert Einstein, Naturwissenschaft und Religion II (1941), in: H.-P. Dürr (Hg.), Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über die Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern u. a. 1986, 74–75, 75.

die Wahrheit noch gegen die Heilige Schrift verstoßen. Im Gegenteil, in gewissem Sinne werden sie mit beiden übereinstimmen, weil die Annahmen, derer sich die Wissenschaft von der Astronomie mit besonderem Recht zu bedienen pflegt, falscher Natur sind.“⁵

Ganz in diesem Sinne schrieb Kardinal Roberto Bellarmin (Großinquisitor in Rom) im Jahre 1616 an den Kopernikaner Pater Paolo Antonio Foscarini: „Es scheint mir, daß Sie und Galilei klug thäten, wenn Sie sich begnügten, nicht absolut, sondern ‚ex suppositione‘ zu sprechen, wie es, wie ich immer geglaubt habe, Copernicus gethan hat. Denn wenn man sagt: unter der Voraussetzung, daß die Erde sich bewege und die Sonne still stehe, lassen sich alle Erscheinungen besser erklären als durch die Annahme der excentrischen Kreise und Epicyklen, so ist das sehr gut gesagt und hat keine Gefahr, und das genügt dem Mathematiker.“

Wenn man aber behaupten will, die Sonne stehe wirklich im Mittelpunkte der Welt und bewege sich nur um sich selbst, ohne von Osten nach Westen zu laufen, und die Erde stehe am dritten Himmel und bewege sich mit der größten Schnelligkeit um die Sonne: so läuft man Gefahr, nicht nur alle Philosophen und scholastischen Theologen zu reizen, sondern auch dem heiligen Glauben zu schaden, indem man die Heilige Schrift Lügen straft. ...

Wenn bewiesen ist, daß unter der Voraussetzung, daß die Sonne im Mittelpunkt und die Erde am Himmel stehe, sich Erscheinungen erklären lassen, so ist damit nicht auch schon bewiesen, daß wirklich die Sonne im Mittelpunkt und die Erde am Himmel steht.“⁶

Die Naturwissenschaft war geboren, als Galilei zeigte, dass Hypothesen nicht beliebig sind, sondern durch das Experiment geprüft werden können. Wenn nur eine einzige Hypothese vom Experiment unwidersprochen blieb, dann sprach Galilei von „Kenntnis“ oder „Wissen“ über die Natur. Die „Wahrheit“ bliebe davon unberührt, betonte Galilei. Er sagte: „Ich bin geneigt zu glauben, die Autorität der Heiligen Schrift habe den Zweck, die Menschen von jenen Wahrheiten zu überzeugen, welche für ihr Seelenheil notwendig sind und die, jede menschliche Urteilskraft völlig übersteigend, durch keine Wissenschaft noch irgendein anderes Mittel als eben durch Offenbarung des Heiligen Geistes sich Glaubwürdigkeit verschaffen können.“⁷

Galilei war in vollkommener Übereinstimmung mit seiner Kirche. Er war gläubiger Katholik, befreundet mit den oberen Rängen der Hierarchie. Galilei fügt jedoch ein „Aber“ an: „Dass aber dieser selbe Gott, der uns mit Sinnen, Verstand und Urteilsvermögen ausgestattet hat, uns deren Anwendung nicht erlauben und uns auf einem anderen Weg jene Kenntnisse beibringen will, die wir doch mittels jener Eigenschaft selbst erlangen können, das bin ich, scheint mir, nicht verpflichtet zu glauben.“

Wenn wir dem folgen, dann müssen wir feststellen, Naturwissenschaft strebt nicht nach Wahrheit, sondern nach **gesicherten Erkenntnissen** über die Natur! Dabei ist nicht die Beschreibung gesichert, denn sie kann sich bei einem sogenannten Paradigmen-Wechsel grundlegend ändern.⁸ Absolut verlässlich ist das voraussagbare Ergebnis von Handlungsketten, unabhän-

⁵ Zitiert nach Owen Gingerich, The Galileo Affair, Scientific American (August 1982), 124. Deutsch: Spektrum der Wissenschaft (Oktober 1982), 116.

⁶ A.a.O., 123, Deutsch 115.

⁷ Galileo Galilei, Brief an Castelli vom 21. Dez. 1613 (A. Favaro, Le Opere di Galileo Galilei. Ed. Nazionale [1890–1909] V, 281).

⁸ Siehe dazu Herbert Pietschmann, Phänomenologie der Naturwissenschaft, Berlin 1996.

gig von der zum jeweiligen Zeitpunkt gültigen, theoretischen Beschreibung! Damit meine ich, dass das Ergebnis einer Handlungskette immer dasselbe sein wird, unabhängig davon, mit welcher inhaltlichen Fassung der Naturgesetze diese Handlungskette beschrieben wird.

Wenn wir etwa auf Grund der heutigen Fassung der Naturgesetze jene Handlungskette ausführen, die zur Herstellung eines bestimmten Stoffes führt, dann wird sich bei der Wiederholung dieser Handlungskette mit absoluter Sicherheit wieder derselbe Stoff einstellen, auch wenn inzwischen die inhaltliche Fassung der Naturgesetze ganz anders geworden ist. (Wenn es sich bei diesem Stoff etwa um die kritische Menge des Uran-Isotops 235 handelt, dann wird es auch in aller Zukunft zur gewaltigen Explosion kommen, selbst wenn dann die Physik einen völlig anderen Begriff der Materie entwickelt haben sollte.)

Aristoteles hatte (neben Form- und Materialursache) Finalität und Kausalität gleichermaßen als Beschreibungsgrundlage verwendet. (Ich benutze den Begriff „Kausalität“ im modernen, engeren Sinne nur für die Ursache-Wirkung-Beziehung, also nicht auch für die Finalität, die Aristotelische „causa finalis“). Ein ganz wesentlicher Schritt zur naturwissenschaftlichen Methode war die Beschränkung auf **Kausalität** als Begründungszusammenhang und die Ausklammerung der **Finalität**! Kausalität und Finalität können in Widerspruch geraten, daher musste eine von beiden eliminiert werden. Dies ist auch der Grund, warum Galilei und nicht Kepler, der ja die richtigen Planetengesetze gefunden hat, als Vater der Methode angesehen wird; Kepler hatte nämlich noch finale Erklärungen

verwendet. Für ihn war der Grund für die Ellipsenform der Planetenbahnen der Wille Gottes, die Harmonie der Welt im Planetensystem darzustellen.

3. Das Universalitätsprinzip

Die endgültige Überwindung der Physik des Aristoteles geschah durch Isaak Newton. Für ihn war der Grund für die Ellipsenform der Planetenbahnen die Tatsache, dass die Gravitationskraft zwischen Sonne und Planet mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt. Er konnte daraus die Planetengesetze mathematisch ableiten! Dazu war aber ein weiterer, gewaltiger Schritt notwendig.

Newton hat aus seinem Gravitationsgesetz nicht nur die Planetengesetze Keplers, sondern auch die Fallgesetze Galileis abgeleitet. Nach Aristoteles war aber die Physik unterhalb der Sphäre des Mondes (Fallgesetze!) grundverschieden von der Physik oberhalb dieser Sphäre (Planetengesetze!). Dies zeigte sich schon an den Bewegungsformen; oberhalb der Mondosphäre waren alle Bewegungen unbegrenzt kreisförmig, unterhalb kamen alle Bewegungen zum Stillstand.

Für Newton galt ein einziges Gesetz – das Gravitationsgesetz – im gesamten Universum! Dieser gewaltige historische Schritt wird meist durch die bekannte Anekdote erläutert, wonach Newton durch den vom Baum fallenden Apfel und die Umlaufbahn des Mondes auf die Idee der Universalität gebracht wurde.⁹

Das sogenannte Universalitätsprinzip ist **Voraussetzung** für jede moderne naturwissenschaftliche Tätigkeit. Es kann des-

⁹ Die Anekdote geht auf Newton selbst zurück, der begründete Angst hatte, in einen Prioritätenstreit (in diesem Falle mit Hooke) verwickelt zu werden. Daher sagte er oft, schon als junger Mann, als er unter dem Apfelbaum lag, pflegte er über Gravitation nachzudenken.

halb selbst nicht überprüft werden, unterliegt also nicht der Falsifizierbarkeit. Seine Begründung liegt ausschließlich im Erfolg der darauf aufbauenden Methode!

„Universalität“ bezieht sich dabei auf Raum und Zeit; es geht aber nicht um die Frage, ob unsere Naturgesetze *ihrer Form nach* in größerer Entfernung von der Erde unverändert bleiben. Es geht vielmehr um die Frage, wieso es überhaupt möglich ist, von Naturgesetzen in räumlich und zeitlich weit entfernten Gebieten des Universums zu sprechen, wo sie prinzipiell nicht getestet werden können.

Dabei muss immer mitgedacht werden, dass sich das Universalitätsprinzip *nicht* auf inhaltliche Aussagen bezieht, sondern diese erst ermöglicht. So war die Frage einige Zeit lang Gegenstand der Forschung, ob sich die Gravitationskonstante im Laufe der Geschichte des Universums geändert haben könnte, oder ob es eine „echte“ Konstante ist. Die Frage prüft selbstverständlich nicht das Universalitätsprinzip, sondern die inhaltliche Form des Gravitationsgesetzes. Ohne Voraussetzung des Universalitätsprinzips könnte sie gar nicht gestellt werden!

4. Prediktive und konsistente Theorien

Wir müssen zwischen zwei Arten naturwissenschaftlicher Theorien unterscheiden, die wir „prediktiv“ und „konsistent“ nennen wollen. **Prediktive Theorien** sind jene, die aus dem Wechselspiel von Theorie und Experiment entstanden sind. Sie liefern uns „gesicherte Kenntnisse“ im

Sinne der oben getroffenen Unterscheidung von Wahrheit und gesichertem Wissen. Bei einem Paradigmenwechsel muss die neue Theorie die ältere als Grenzfall enthalten.¹⁰

Konsistente Theorien entstehen aus der Anwendung der Ergebnisse prediktiver Theorien auf Gebieten, die eine experimentelle Überprüfung nicht erlauben. Für sie gilt daher nur die Forderung der widerspruchsfreien Einordenbarkeit in das Gebäude der prediktiven Theorien, also die Konsistenz mit diesem Gebäude. (Typische Beispiele dafür sind Kosmologie und Evolution).

Die Trennung in die beiden Arten von Theorien kann nicht streng vollzogen werden; es gibt einen Übergangsbereich, der nicht eindeutig zuzuordnen ist. Wichtig ist aber doch die Unterscheidung! Das soll an einem Beispiel klar gemacht werden: Sowohl Isaak Newton als auch Ludwig Boltzmann sind mit ihren Beiträgen prediktiver Theorien aus keinem Vorlesungszyklus der theoretischen Physik wegzudenken, obwohl sowohl die klassische Mechanik Newtons als auch die klassische Statistik Boltzmanns durch den Paradigmenwechsel zur Quantenmechanik überholt sind. Aber sie bleiben in den jeweiligen Grenzfällen nützlich und zum Verständnis der moderneren Theorien auch notwendig.

Sowohl Newton als auch Boltzmann haben aber auch kosmologische Theorien entwickelt, die mit dem damaligen Stand der Kenntnisse konsistent waren. Diese Theorien finden sich heute in keiner Fachvorlesung mehr, sie gehören zur Geschichte der Physik. Wir dürfen daher ohne weiteres annehmen, dass es den gegenwärtigen kos-

¹⁰ Beispiele: Die spezielle Relativitätstheorie enthält die klassische Kinematik im Grenzfall kleiner Geschwindigkeiten. Die allgemeine Relativitätstheorie enthält die Newtonsche Gravitationstheorie im Grenzfall schwacher Gravitation. Die Quantenmechanik enthält die klassische Mechanik im Grenzfall großer Wirkungen.

mologischen Theorien in Zukunft ähnlich ergehen mag. Das soll aber die Bedeutung solcher Theorien nicht schmälern, solange nur der Unterschied zu prediktiven Theorien deutlich genug erkannt wird.

5. Die Sehnsucht nach Finalität

Im Lichte unserer Überlegungen können wir die oben angeführte Belehrung des Groß-Inquisitors Roberto Bellarmin aus dem Jahre 1616 abwandeln und behaupten: Wenn bewiesen ist, dass unter der Voraussetzung, die Kausalität sei die einzige Wirkungs-Beziehung, sich Erscheinungen erklären lassen, so ist damit nicht auch schon bewiesen, dass wirklich die Kausalität die einzige Wirkungs-Beziehung ist!

Ähnliches gilt freilich auch für das Universalitäts-Prinzip. Wahrheit und gesicherte Erkenntnis könnten in friedlicher Koexistenz unser Weltbild bestimmen, wobei wir im Gegensatz zur gesicherten Erkenntnis von der Wahrheit nicht erwarten dürfen, dass sie schon immer intersubjektiv, also widerspruchsfrei sein muss.

Leider hat im 18. Jahrhundert, im Jahrhundert der Aufklärung, der Unterschied von Wahrheit und gesichertem Wissen zur Trennung geführt. Im Sinne der obigen Analyse von Carl Friedrich von Weizsäcker wurde die Naturwissenschaft zur neuen Religion erklärt, die nicht neben, sondern anstatt der „alten“ nunmehr das Weltbild zu bestimmen hätte. Kein Geringerer als Voltaire hat das in einem Brief an den Physiker Maupertuis am 15. November 1732 ganz deutlich ausgedrückt: *„Ihr erster Brief hat mich auf die neue Newtonsche Religion getauft, Ihr zweiter hat mir die Firmung ge-*

*geben. Ich bleibe voller Dank für Ihre Sakramente. Verbrennen Sie, bitte, meine lächerlichen Einwürfe. Sie stammen von einem Ungläubigen. Ich werde auf ewig Ihre Briefe bewahren, sie kommen von einem großen Apostel Newtons, des Lichts zur Erleuchtung der Heiden.“*¹¹

Deutlicher kann man den Anspruch der Aufklärung, die Religion durch Naturwissenschaft zu ersetzen, wohl kaum formulieren. Freilich wird dabei auch der dreifaltige Gott ersetzt durch ein unpersönliches Wesen, das für die Naturgesetze verantwortlich ist oder gar mit deren Gesamtheit identifiziert wird.

Ich halte die vergeblichen Versuche des Erzbischofs von Bologna, Prospero Lambertini, des späteren Papstes Benedikt XIV., die Kirche mit der Aufklärung zu versöhnen, für historisch viel bedeutsamer als den berüchtigten Prozess Galilei. Dass sie scheiterten (oder gar von konservativen Persönlichkeiten torpediert wurden), hat die Trennung von Wahrheit und gesicherter Erkenntnis zementiert. Benedikt XIV. war ein gelehrter, aufgeklärter Mann mit mathematischer Bildung. Er stand im Briefwechsel mit Voltaire, konnte sich aber offenbar nicht gegen die eigene Kurie durchsetzen.¹²

So kam es, dass Albert Einstein im Vorwort zur Neuausgabe von Galileis „Dialog über die beiden hauptsächlichen Weltsysteme“ physikalische Erkenntnisse wieder als „Wahrheit“ bezeichnen konnte. Er schrieb: *„Das Leitmotiv von Galileis Schaffen sehe ich in dem leidenschaftlichen Kampf gegen jeglichen auf Autorität sich stützenden Glauben. Erfahrung und sorgfältige Überlegung allein lässt er als Kriterien der Wahrheit gelten.“*

¹¹ Zitiert nach M. Schramm, *Natur ohne Sinn?*, Graz 1985, 87.

¹² Nebenbei sei erwähnt, dass unter seinem Pontifikat der berühmte Trevi-Brunnen in Rom fertiggestellt wurde.

Wahrheit und gesichertes Wissen stehen offenbar im dialektischen Verhältnis. Wenn sie getrennt werden und eine der Seiten verdrängt wird, dann kommt es zum „dialektischen Umschlag“; Wahrheit (Sinn und Finalität) wird dann innerhalb des gesicherten Wissens gesucht. Jede Zeit hat auch ihre eigene Antwort gefunden, freilich nicht intersubjektiv, immer nur von wenigen vertreten.

Max Planck sah in den sogenannten „Minimalprinzipen“ der Mechanik und Optik einen Hinweis auf Gott. Er sagte in einem berühmten Vortrag im Mai 1937: *„Wer es also mit seinem Glauben wirklich ernst nimmt und es nicht ertragen kann, wenn dieser mit seinem Wissen in Widerspruch gerät, der steht vor der Gewissensfrage, ob er sich überhaupt noch ehrlich zu einer Religionsgemeinschaft zählen darf, welche in ihrem Bekenntnis den Glauben an Naturwunder einschließt.“*¹³

Und nach eingehender Auseinandersetzung mit den Minimalprinzipen kommt er zu dem Schluss: *„Wohin und wie weit wir also blicken mögen, zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber gerade in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung. Religion und Naturwissenschaft – sie schließen sich nicht aus, wie manche heutzutage glauben oder fürchten, sondern sie ergänzen und bedingen einander.“*¹⁴

Die Minimalprinzipie werden heute kaum mehr herangezogen, um aus der Naturwissenschaft auf einen Schöpfer oder wenigstens auf Finalität („intelligent design“) zu schließen. (Offenbar entsprechen sie nicht mehr den aktuellen Bedürfnissen, sie sind dem Wandel des Zeitgeistes unter-

worfen!) Aber es gibt andere Argumente aus der Kosmologie, die demselben Zweck dienen.¹⁵ Sie mögen für manche durchaus befriedigend sein und die persönlichen Fragen nach Sinn beantworten. Sie bleiben aber immer subjektiv und können keinesfalls dieselbe Autorität beanspruchen wie das „gesicherte Wissen“, das uns die Naturwissenschaft vermittelt. Tatsächlich werden solche Argumente auch immer wieder von militanten Atheisten unter den Naturwissenschaftlern inhaltlich widerlegt! Sie können daher keinesfalls Grundlage eines ernstzunehmenden Gespräches zwischen Naturwissenschaft und Theologie bilden.

6. Naturgesetze als „säkularisierte Offenbarung“

Wir können unsere eingangs erhobene Befürchtung über die Problematik eines Gespräches zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf die *inhaltlichen* Aspekte beschränken. Es wäre geradezu gefährlich, theologische Thesen auf Ergebnisse der Naturwissenschaft zu stützen, denn diese können sich jederzeit inhaltlich ändern. Daher halte ich es auch für höchst problematisch, wenn etwa die Urknall-Hypothese vom Vatikan begrüßt wird. Denn ebenso wenig wie ein Abgehen davon ein Beweis gegen Gott wäre, kann sie selbst als Beweis *für* einen Schöpfer gelten.

Was aber gemeinsam diskutiert werden kann, ist die Frage, wieso es überhaupt so etwas wie Naturgesetze geben kann. (Diese Frage gehört zu jenen, von denen Weizsäcker sagte, sie dürfe um des Erfolges des wissenschaftlichen Verfah-

¹³ Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, Leipzig 1938, 6.

¹⁴ Ebd., 31.

¹⁵ Siehe dazu: Walter Thirring, Kosmische Impressionen – Gottes Spuren in den Naturgesetzen, Wien 2004.

rens willen nicht gestellt werden.) Selbst der militante Atheist Weinberg muss dies zugeben. In dem erwähnten Vortrag sagte er: „Ich muss zugeben, selbst wenn Physiker soweit gekommen sind, wie es nur möglich sein wird, wenn wir eine endgültige Theorie haben werden, werden wir dennoch kein vollständig befriedigendes Weltbild haben, weil die Fragen nach dem ‚Warum‘ noch offen bleiben werden. ... Es scheint also ein irreduzibles Mysterium zu bleiben, das die Naturwissenschaft nicht eliminieren kann. Aber religiöse Theorien der Schöpfung haben das selbe Problem.“¹⁶

Albert Einstein sagte von den Naturgesetzen¹⁷: „Zu diesen elementaren Gesetzen führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition. ... Keiner, der sich in den Gegenstand wirklich vertieft hat, wird leugnen, daß die Welt der Wahrnehmungen das theoretische System praktisch eindeutig bestimmt, trotzdem kein logischer Weg von den Wahrnehmungen zu den Grundsätzen der Theorie führt. Dies ist es, was Leibniz so glücklich als ‚prästabilierte Harmonie‘ bezeichnete. ... Die Sehnsucht nach dem Schauen jener prästabilierten Harmonie ist die Quelle der unerschöpflichen Ausdauer und Geduld ... Der Gefühlszustand, der zu solchen Leistungen befähigt, ist dem des Religiösen oder Verliebten ähnlich; das tägliche Streben entspringt keinem Vorsatz oder Programm, sondern einem unmittelbaren Bedürfnis.“

Und Wolfgang Pauli schrieb: „Theorien kommen zustande durch ein vom empirischen Material inspiriertes *Verstehen*, welches am besten im Anschluss an *Plato* als

zur Deckung kommen von inneren Bildern mit äußeren Objekten und ihrem Verhalten zu deuten ist. Die Möglichkeit des Verstehens zeigt aufs Neue das Vorhandensein regulierender typischer Anordnungen, denen sowohl das Innen wie das Außen des Menschen unterworfen sind.“¹⁸

Das Erkennen eines neuen Naturgesetzes ist demnach ein Akt der Kreativität; wie alle solchen Ereignisse kann er weder willentlich herbeigeführt, noch gar erlernt werden. Ich stimme mit Einstein überein, dass er in wesentlichen Aspekten allen anderen Kreativitäts-Ereignissen ähnelt.

Der Unterschied im Schöpfungsprozess von Naturgesetzen und Kunstwerken ist aber ebenso wichtig; Naturgesetze zielen nicht auf unverwechselbare Einmaligkeit, sie wollen ja gerade eine intersubjektiv anerkannte Beschreibung konstruieren, die Voraussagen für die Ergebnisse von Handlungsketten in der Lebenswelt mit Sicherheit erlaubt. Und darin erkennen wir auch einen „aufgehobenen Widerspruch“ in den Naturgesetzen: Insoferne sie theoretische Konstruktionen darstellen, die in wesentlichen Punkten willkürlich sind und bei Paradigmenwechsel durch vollständig andersgeartete ersetzt werden können, bleiben sie Elemente der naturwissenschaftlichen Konstruktion ohne unmittelbaren Bezug zur Realität. Insoferne sie aber das Ergebnis von Handlungsketten in der Lebenswelt unzweifelhaft sicher und unveränderlich vorauszusagen erlauben, wurzeln sie in der Realität.¹⁹

Wenn wir diese Dialektik in Richtung Konstruktivismus abspannen, dann erscheinen Theorien als weitgehend will-

¹⁶ Steven Weinberg, A Designer Universe? (s. Anm. 1).

¹⁷ Albert Einstein, Mein Weltbild, Frankfurt/M.–Berlin 1993, 109.

¹⁸ Wolfgang Pauli, Physik und Erkenntnistheorie, Braunschweig 1984, 95.

¹⁹ Zur Differenz von Realität und (konstruierter) Wirklichkeit siehe Herbert Pietschmann, Vom Spaß zur Freude – die Herausforderung des 21. Jahrhunderts, Wien 2005.

kürliche Beschreibungen; lediglich eingeschränkt durch die Notwendigkeit des Konsenses aller betroffenen Fachleute. Erst wenn wir einsehen, dass die Realität zugleich notwendige und unerreichbare Voraussetzung für das Auffinden von sicheren Naturgesetzen sein muss, wird diese Willkür eingeschränkt. Zwar so, dass die Beschränkung nicht unmittelbar einsichtig ist, dass sie aber vorausgeahnt werden kann, weil nicht-zielführende Formulierungen später falsifiziert werden können. Wenn „Freiheit“ als „Einsicht in die Notwendigkeit“ verstanden wird, dann können wir Naturgesetze als *freie, aber nicht willkürliche* Konstruktionen ansehen.

Wir können nun auch die Behauptung verstehen, wonach eine Theorie umso besser bestätigt ist (ein Naturgesetz umso gesicherter ist), je unglaublicher ihre eingetroffenen Vorhersagen waren. Im Spannungsfeld von Intuition und Erfahrung,

Weiterführende Literatur:

Herbert Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters*, Wien 1980 und Stuttgart 1995.

Ders., *Gott wollte Menschen*, Wien 1999.

Ders., *Eris&Eirene – Anleitung zum Umgang mit Widersprüchen und Konflikten*, Wien 2002.

Ders., *Der Mensch, die Wissenschaft und die Sehnsucht*, Freiburg 2005.

Ders., *Vom Spaß zur Freude – Die Herausforderung des 21. Jahrhunderts*, Wien 2005.

von Kreativität und eigener Konstruktion stammt der entscheidende Anteil aus dem ersten Pol.

Wenn ich nun – gewissermaßen zusammenfassend – Naturgesetze mit einem Begriff beschreiben sollte, dann müsste ich auf die Formulierung zurückgreifen, die ich (in Anlehnung an einen ähnlichen Vorschlag von C.G. Jung) einmal gefasst habe²⁰:

Naturgesetze sind säkularisierte Offenbarung.

„Offenbarung“ deutet dabei auf das transzendente Element im Akt der Kreativität, „säkularisiert“ auf die Zielrichtung, nämlich Gesetzlichkeit von Materie in Raum und Zeit. Dass in der Kombination der beiden Worte auch der aufgehobene Widerspruch angedeutet ist, brauche ich wohl nicht extra zu betonen.

Es gibt keine gesicherte Beschreibung der Natur; insoferne Naturgesetze als Aussagen über die Natur aufgefasst werden, sind sie nicht sicher, sondern Teil der menschlichen Konstruktion. Aber es gibt „invariante Aussagen“ über das Ergebnis von Handlungsketten! „Invariant“ bezieht sich dabei auf Paradigmenwechsel, das heißt die Voraussage über den Ausgang solcher Handlungsketten bleibt bei inhaltlichen Änderungen der theoretischen Beschreibung gleich! Diese Voraussage betrifft dabei lediglich den reproduzierbar-quantitativen Teil der Lebenswelt, also das, was wir *naturwissenschaftliche Wirklichkeit* nennen können.

Wenn uns diese Einsicht dazu führt, in der Schöpfung neben der naturwissen-

²⁰ Herbert Pietschmann, *Die Sicherheit der Naturgesetze – Polarität von Mensch und Kosmos*, in: *Eranos Jahrbuch* 1986, Hg. R. Ritsema, Frankfurt/Main 1988, 105.

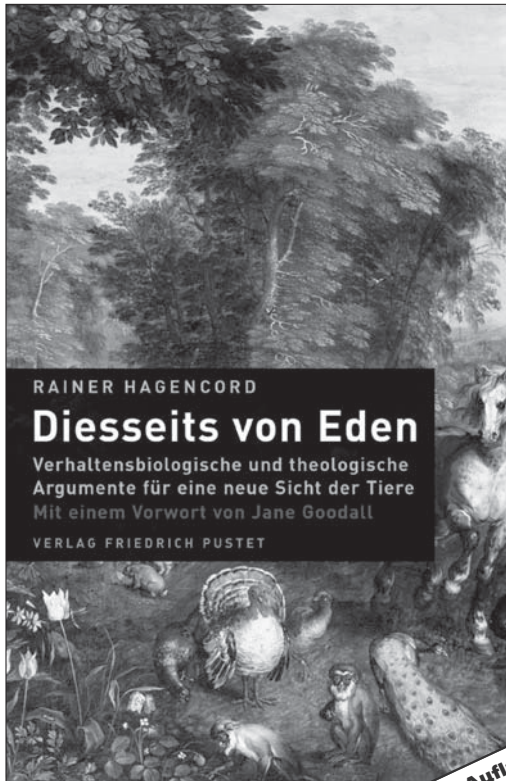
schaftlichen Wirklichkeit auch Aspekte der Wahrheit und des Sinns zuzulassen, dann kann darüber ein fruchtbares Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft eröffnet werden.

Der Autor: *Em. O. Univ.-Prof. Dr. Herbert Pietschmann*, geb. 1936 in Wien, *Studium Mathematik-Physik an der Universität Wien*, *Dr.phil. (sub auspiciis praesidentis) 1961. Habilitation in theoretischer Physik in Wien und Göteborg 1966.*

Forschungsjahre in Genf (CERN), Virginia (USA), Göteborg (Schweden) und Bonn; Vortagsreisen in Europa, USA, im Nahen Osten, in Japan und China.

Seit 1968 Ao. Univ.-Prof., seit 1971 O. Univ.-Prof. der Universität Wien, Vorstand des Instituts für theoretische Physik, seit 1. Oktober 2004 Emeritus. Korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Wiener Internationalen Akademie für Ganzheitsmedizin, Mitglied der New York Academy of Science und Fellow der World Innovation Foundation.

Biologie und Theologie: Eine neue Sicht auf die Tiere



Rainer Hagencord
Diesseits von Eden
Verhaltensbiologische
Argumente für eine neue
Sicht der Tiere

256 Seiten, 12 Abb., kart.
ISBN 3-7917-1958-0
€ (D) 26,90/sFr 47,10

Trotz der Omnipräsenz der Tiere in der biblischen Offenbarung tauchen unsere Mitgeschöpfe in der Theologie kaum auf. Ein Versäumnis, meint der Autor: Er möchte mit diesem Buch zu einer neuen Sicht auf die Tiere beitragen, indem er aktuellste verhaltensbiologische Daten zum Denken, Fühlen und Handeln der Tiere reflektiert und mit theologischen Erkenntnissen zusammenbringt.

„Rainer Hagencord hat verschüttete Ansätze der Theologie ausgegraben, die zum Perspektivenwechsel auffordern: Tiere müssten endlich als Mitgeschöpfe begriffen werden. Der Blickwinkel Hagencords ist spannend, denn der Autor ist nicht nur katholischer Priester, sondern auch Verhaltensforscher. So ist sein Buch eine ungewöhnliche Synthese aus Biologie und Religion.“ (Natur+Kosmos)

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Karen Gloy

Neue Verzauberung der Natur?

◆ Seit Jean-Jacques Rousseaus Abhandlung „Ob die Wissenschaften etwas zur Läuterung der Sitten beigetragen haben?“ (1750) hat die Diskussion um das Verhältnis des Menschen zur Natur nicht mehr aufgehört. Gleichgültig, ob man die Natur positiv oder negativ beurteilt hat, immer ging man davon aus, dass ihre Ressourcen unerschöpflich seien. Erst in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts erkannte man, dass der Mensch und die Technik die natürliche Umgebung erheblich schädigen. Zum ersten Mal entstand ein Umweltbewusstsein, das nichts mit künstlerischer oder religiöser Verarbeitung zu tun hatte, sondern sich ganz konkret mit den Pflanzen und Tieren selbst beschäftigte. Gegenwärtig scheint es im Zuge wissenschaftlichen Paradigmenwechsels wieder einen Trend zur Remythisierung der Natur zu geben. Karen Gloy, Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte in Luzern, analysiert die unterschiedlichen Zugänge mit ihren jeweiligen Ambivalenzen. (Redaktion)

1. Die diversen Naturzugänge

Gegenwärtig erleben wir eine der tiefgreifendsten Infragestellungen und Krisen unseres mathematisch-naturwissenschaftlichen Paradigmas. Die zunehmenden desaströsen Umweltdeformationen und -destruktionen, die eine direkte Folge dieser Naturwissenschaft und der auf ihr basierenden Technik sind: die Luft- und Wasserverschmutzung, das Waldsterben, die klimatischen Veränderungen, die von Atomkraftwerken drohenden Gefahren, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen usw. haben unser Selbst- und Naturverständnis in die bislang tiefste Krise gestürzt und die Frage nach Sinn und Zweck dieser Wissenschaft und Technik erneut aufgeworfen. In dieser Situation wird Ausschau gehalten nach anderen Naturkonzepten, die solche Konsequenzen nicht nach sich gezogen haben. Es sind dies die unter dem inzwischen bereits abgegriffenen Namen „ganzheit-

liche oder holistische Konzepte“ bekannten Natureinstellungen, die gegenwärtig Hochkonjunktur erleben. Ausgehend von dem heute noch dominanten mathematischen Weltbild, möchte ich drei solcher holistischer Naturkonzepte präsentieren:

1. den *phänomenologischen Zugang* zur Natur, wie er unseren Alltag, den vorwissenschaftlichen Umgang mit den Dingen, kennzeichnet, desgleichen das naturverbundene Leben, in welchem der Mensch mit seinem gesamten physisch-psychischen Leben der lebendigen Natur begegnet,
2. den *systemischen Zugang*, der zwar mit Verstandesmitteln operiert, aber nicht die Teile, sondern das Ganze im Blick hat, und
3. das *ökologische Naturverständnis*, das mit der Metapher eines Hauses operiert, in dem die verschiedenen Wesen miteinander koexistieren, sei es in einem statischen Gleichgewichts-

zustand oder in einem dynamischen Fließgleichgewicht.

Mit den diversen Zugängen zur Natur verbinden sich verschiedene ethische Einstellungen. In der sprachanalytischen Gegenwartphilosophie wird die These vertreten, dass ein bestimmter theoretischer Vorstellungsrahmen, der auch sprachlich artikuliert wird, mit einem bestimmten Wertesystem verbunden ist, das einerseits Anreize für bestimmte Handlungen bietet, andererseits Hemmschwellen für andere Verhaltensweisen aufbaut. Er impliziert einen Kodex erlaubter und gebotener Handlungen, gerade noch geduldeten wie auch verbotener und untersagter. Deskriptive Aussagen über die Welt sind hiernach stets ethisch befrachtet. Es versteht sich, dass Natur, wenn sie als manipulierbares, dirigierbares Objekt wie nach dem mathematischen-naturwissenschaftlichen Weltbild betrachtet wird, andere Verhaltensweisen fordert, als wenn sie als lebensspendende und lebenserhaltende ‚Mutter‘ genommen wird, zu der wir ein partnerschaftliches Verhältnis haben, oder wenn sie als ein Ganzes betrachtet wird, zu dem wir selbst als integrativer Teil gehören.

2. Das mathematisch-wissenschaftliche Naturverständnis

Goethe, der als Naturphilosoph einer der schärfsten Kritiker Newtons – *des* Repräsentanten der Naturwissenschaft – war, moniert in seiner Farbenlehre Newtons wissenschaftlich-experimentellen Umgang mit dem Licht. Dessen Spektralfarbenanalyse vergewaltigt das Licht, so lautet sein Vorwurf.

„Damit nun diese bunten Lichter zum Vorschein kommen sollen, setzt er [Newton] dem weißen Licht gar mancherlei Bedingungen entgegen: vorzüglich brechende Mittel, welche das Licht von seiner Bahn ablenken; aber diese nicht in einfacher Vorrichtung. Er gibt den brechenden Mitteln allerlei Formen, den Raum, in dem er operiert, richtet er auf mannigfaltige Weise ein; er beschränkt das Licht durch kleine Öffnungen, durch winzige Spaltungen, und nachdem er es auf hunderterlei Art in die Enge gebracht, behauptet er, alle diese Bedingungen hätten keinen andern Einfluss, als die Eigenschaften, die Fertigkeiten des Lichts rege zu machen, so dass sein Inneres aufgeschlossen und sein Inhalt offenbart wird.“¹

Wie schon die Terminologie verrät, die mit Begriffen des Zwangs, der Gewalt, der Nötigung operiert, moniert Goethe hier die widernatürliche Umgangsweise mit der Natur. Statt in natürlicher Umgebung unter freiem Himmel wird das Licht im abgedunkelten Versuchszimmer untersucht, statt als Gesamtphänomen wird es als isolierter Lichtstrahl genommen, statt in freiem Lauf belassen, wird es eingeeengt und durch winzige Öffnungen und Spalten gezwängt. Goethes Aversion gegen die apparative Behandlung der Natur – gegen Mikroskop, Fernglas u.ä. – richtet sich gegen die Verstellungs- und Verzerrungstendenz, die zu einer Verfälschung der Realität führt.

Das Beispiel gibt Aufschluss über die wissenschaftliche Umgangsweise mit der Natur. Um zu einem für die positiven Wissenschaften, insbesondere die mathematischen Naturwissenschaften relevanten Phänomen zu werden, muss der Gegenstand aus seiner natürlichen Verquickung

¹ Goethes Selbstanzeige seines Werkes *Zur Farbenlehre*, in: Cottas „Morgenblatt“, Extrabeilage Nr. 8, 6. Juni 1810, in: *J. W. von Goethe, Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 13, Hamburg 1955, ⁵1966, 528.

mit der Umwelt herausgelöst, zu einem artifiziellen Objekt präpariert werden, an dem nur bestimmte, vorzüglich quantitative Aspekte interessieren unter Ausschluss aller anderen. Die Fülle und Reichhaltigkeit der Daseins- und Aufttrittsweisen des natürlichen Gegenstandes wird auf ein Minimum reduziert, die Lebendigkeit des Objektes getötet, das Miteinandersein von Subjekt und Objekt zu einem Gegenüber degradiert.

Strukturell ist dieses Verständnis beherrscht von der klassischen zweiwertigen Logik. Mit ihrem System von Axiomen, dem Satz der Identität, dem Satz des auszuschließenden Widerspruchs und dem Satz des ausgeschlossenen Dritten sowie dem alle Sätze durchziehenden Grundtheorem der Binarität, legt diese Logik fest, was Natur ist und sein soll, wie sie für uns auftreten soll.

Es versteht sich, dass eine solche Logik bestimmte ontologische Präjudizien trifft und aus der Fülle der Naturgegebenheiten eine spezifische Gegenstandskonstitution auswählt, die ihr für ihre Zwecke geeignet erscheint. Das bedeutet im Hinblick auf Dasein und Sosein, dass diese Logik aus dem Insgesamt der Natur nur einen Teilausschnitt erfasst, eben jenen, der ihren Strukturen entspricht. Die traditionelle Logik dekuviert sich damit als eine Abblendungs- und Abstraktionslogik, die den für sie allein relevanten Gegenstand, das exakt und präzise feststellbare, von anderen Objekten wohlunterschiedene und durchgängig bestimmte Objekt, aus dem Kontext herauslöst und von allem nicht hierher Gehörigen abgrenzt. Der so erzeugte Gegenstand präsentiert sich als ein artifizielles Konstrukt.

Die klassische Logik weist damit Ähnlichkeit auf mit der experimentellen Abblendungs- und Konstruktionsmethode der Naturwissenschaften, die zum mechanistischen Naturbild führt, nimmt doch auch diese den Gegenstand nicht in seinem An-sich-Sein, sondern als Konstruktionsprodukt gemäß einem a priori formulierten Plan, nach dem sie das Experiment ausrichtet und damit den zu erforschenden Gegenstand ‚stellt‘, so dass Heidegger in seinem Technikaufsatz von der Natur als ‚Gestell‘ sprechen konnte. Der Quantifikations- und Konstruktionsmethode der mathematischen Naturwissenschaften gemäß tritt die Natur hier als artifizielles, mehr oder weniger kompliziertes Gefüge aus äußerlich zusammengesetzten, quantitativ bestimmten Teilen auf, die nach dem Kausalgesetz interagieren und damit dem Gefüge das Ansehen einer Maschine geben.

Seitdem Francis Bacon dieses Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis als verbindlich für die moderne Naturwissenschaft ansetzte, ist es zum Paradigma unserer westlichen und inzwischen globalen Zivilisation geworden. Bacon begründete die Beherrschung der Natur durch „Technik und Wissenschaft“² religiös. Wie der Mensch die mit dem Sündenfall verlorengegangene Unschuld wiedererlangen kann durch den Glauben, so kann er die einstige Einheit mit Gott und die gottgleiche Herrschaft über die Natur wiedererlangen durch immer tieferes Eindringen in die Natur und durch Erweiterung seiner Kenntnisse über sie. Nicht zu Unrecht hat Carl Friedrich von Weizsäcker in seinem Buch *Die Tragweite der Wissenschaft* die Meinung vertreten, dass ohne den christlichen Hintergrund und die anthropozentrische

² Bei Bacon heißt es „per artes et scientias“, in: Neues Organon, lat.-dt., hrsg. von W. Krohn, Teilband 1, Hamburg 1990, 612–613 (Aph. 52).

Ausrichtung die rapide Ausbreitung des neuzeitlichen mechanistischen Weltbildes nicht möglich gewesen wäre.³

Viele Wissenschaftler und Techniker – so auch Friedrich Dessauer in seinem Buch *Philosophie der Technik* von 1927 – haben das Urhumanum in der geistigen und realen Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Natur sowie in der technischen Bewältigung derselben gesehen, nicht nur im industriellen und postindustriellen Zeitalter, sondern bereits im präindustriellen, ja in allen Zeitaltern und Formen der Naturbeherrschung durch den Menschen. Fasziniert von den Errungenschaften und dem Fortschritt der Technik, haben sie nur das Positive, nicht auch das Negative konstatiert. Heute, da Bewunderung und Fortschrittsoptimismus den verheerenden Folgen und der zerstörerischen Potenz des mechanistischen Wissenschafts- und Technikkonzepts gewichen sind, ist nicht nur der Segen, sondern auch der Fluch dieser Einstellung sichtbar geworden.

Vor diesem Hintergrund sind andere Zugänge zur Natur zu erwägen.

3. Der phänomenologische Zugang zur Natur

So wie die Natur dem Menschen im alltäglichen, vorwissenschaftlichen Leben entgegentritt, begegnet sie als Lebendiges ihm als einem anderen Lebendigen,

spricht ihn an in seiner Gesamtleiblichkeit als physisch-psychisch-geistiges Wesen, interagiert mit ihm, nicht nur mechanisch über Druck und Stoß, sondern affektiv durch das Ansprechen der Sinne, durch Erregung der Emotionen, durch Einflussnahme auf die Stimmungen. Die Vorstellung der Natur als Lebendiges ist uralte und durchzieht die gesamte Philosophie- und Geistesgeschichte, angefangen von Platons Bestimmung des Kosmos als ζῶον⁴, über Schellings Bestimmung als „ewig lebendes Allthier“⁵ bis hin zu Manfred Eigens Charakteristik der molekularen, präbiotischen Ebene durch selbstorganisierende Systeme.⁶ Dieser lebendigen Alleinheit entspricht auf Seiten des Menschen eine gesamtheitliche Ausrichtung noch vor aller Differenzierung in Theorie und Praxis, in kognitiv-intellektuelle und emotional-sinnliche Kräfte.

Wie die wissenschaftlich-rationale Betrachtungsweise der Natur nur einen Teil der umfassenden, gesamtleiblichen Erlebensweise ausmacht, in die sie eingebettet ist, so bildet auch das ihr entsprechende Objekt nur einen Ausschnitt von möglichen Sichtweisen. Dasjenige an der Natur, was die Wissenschaften nicht interessiert, was ihrer Abblendungs- und Abstraktionsmethode verfällt, ist aber gerade dasjenige, was das Interesse der außerwissenschaftlichen Begegnungs- und Zugangsweisen auf sich zieht, wie sie im Alltag, im naturnahen Leben von Naturvölkern, im magisch-mythischen Weltverhalten begegnen, aber

³ C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. 1: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, Stuttgart 1964, 196.

⁴ Platon, *Timaios* 30 b ff.

⁵ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abt., 10 Bde., Stuttgart–Augsburg 1856–1861, Bd. 6, 491.

⁶ M. Eigen/P. Schuster, *The Hypercycle. Principle of Natural Self-Organization*, Berlin–Heidelberg–New York, 1979.

auch in Kunst und Mythos, wo sie stilisiert auftreten. Die phänomenologische Richtung der Philosophie hat uns gerade wieder die Augen geöffnet für Eigenschaften der Natur, die man nur deswegen nicht erkennt, weil sie allzu offensichtlich zutage liegen, wie das Atmosphärische, das Physiognomische, das Gestische, die nonverbale Kommunikation.⁷

Ein Moment an der Natur, das die rationalen Wissenschaften wegen seiner Nichtformalisierbarkeit und Nichtquantifizierbarkeit ignorieren, ist das Atmosphärische. Es ist der Dunstkreis, mit dem die Gegenstände umgeben sind, die Ausstrahlung, die von ihnen ausgeht, der Gesamteindruck, den sie auf Menschen machen. Bei dieser Wirkung handelt es sich um ein affektives Betroffensein des Menschen, der mit allen seinen Sinnen angesprochen ist und diesen Eindruck im lebendigen Mitsein, im Mitschwingen, in sympathetischer Teilnahme erlebt.

Niemand wird bestreiten wollen, dass eine Gebirgslandschaft bei erwachendem Morgen, wenn der Tau noch auf Blättern und Blüten liegt, die letzten Nebelschwaden vom Tal heraufziehen, die ersten Sonnenstrahlen den Dunstschleier durchbrechen, die Vogelstimmen erwachen, anders erlebt wird als in einer Abendstimmung, wenn der Tag zur Neige geht, der Lärm sich legt, Ruhe eintritt, wie Goethe dies in dem kurzen Vers festgehalten hat:

„Über allen Gipfeln ist Ruh,
In allen Wipfeln spürest du

kaum einen Hauch;
Die Vöglein schweigen im Walde.
Warte nur, balde
Ruhest du auch.“⁸

Die Gartenarchitektur des 18. Jahrhunderts hat bei der Gestaltung von Parks und Gärten, bei der Arrangierung von Baumgruppen, der Anlage von Teichen, ja bei der Auswahl von Landschaften überhaupt sanfte, melancholische, gravitatische Szenarien unterschieden und so das Poetische an der Natur akzentuiert.⁹ Landschaften wurden oft als Spiegel der Seele betrachtet wie in Willy Helpachs *Geopsychie*.¹⁰

Räume und Umgebungen, desgleichen Tages- und Jahreszeiten tragen zum Atmosphärischen bei. Frühling, Sommer, Herbst und Winter stehen stellvertretend für erwachende Lebenskraft, für Kindheit, Jugend, Erwachsenen- und Greisenalter. Im obigen Gedicht symbolisiert der schwindende Tag das sich neigende Leben und den nahenden Tod.

Zum Gesamtphänomen der Natur gehört auch die *Physiognomie*. Bei dieser handelt es sich ebenfalls um eine Ganzheitseigenschaft, die Gestalt, die das äußere Aussehen des Ganzen wiedergibt und mit inneren Eigenschaften, Charakteren, Temperamenten verbunden ist.

Der Ausdruck ‚Physiognomie‘ entstammt ursprünglich der Menschenkunde. Kretschmers Lehre von den bei allen Rassen begegnenden Körperformen unterscheidet Pykniker von gedrungenem, rundlichem Wuchs, Athletiker von der-

⁷ Vgl. hierzu: G. Böhme, Ästhetische Erkenntnis der Natur, in: K. Gloy (Hg.), Natur- und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, 118–145.

⁸ J. W. von Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 1: Gedichte und Epen, Hamburg 1948, ⁵1960, 142.

⁹ Vgl. Chr. C. L. Hirschfeld, Theorie der Gartenkunst, 5 Bde., Leipzig 1779–1785.

¹⁰ Vgl. W. Helpach, *Geopsychie*, Stuttgart 1977.

bem, festem Knochen- und Muskelrelief sowie Leptosome von schlanker, feingliederiger Gestalt und ordnet ihnen bestimmte geistige Fähigkeiten und Gemütszustände zu, den ersteren Weltoffenheit und leichte Ansprechbarkeit, den zweiten schwerfälligen Verlauf aller psychischen Vorgänge, den dritten Wirklichkeitsfremdheit und Gefühlsgehemmtheit.

Physiognomische Beobachtungen finden sich sowohl im Tier- wie Pflanzenreich, bringen wir doch wie selbstverständlich Fleiß mit emsigen Bienen, Sanftmut mit zahmen Lämmern, Hab- und Raffgier mit hungrigen Wölfen in Verbindung. Eine vom Sturm zerzauste Eiche wie die auf dem berühmten Gemälde von Caspar David Friedrich „Der einsame Baum“ gilt uns als Symbol der Standhaftigkeit, des durch alle Stürme und alles Ungemach durchgehaltenen Lebens.

Selbst die anorganische Natur gibt ihre Physiognomie dem erlebenden Menschen zu erkennen. Landschaftsformationen, insbesondere Gebirgssilhouetten, zeigen oft die Züge eines schlafenden Riesen, dessen Kraft zwar im Moment gebannt ist, sich aber jederzeit wieder in Naturgewalten entladen kann.

Bei dieser Landschafts-, Pflanzen- und Tierphysiognomie handelt es sich nicht um eine bloße Metaphorik, bei der menschliche Eigenschaften extrapoliert und in Anderes hineinprojiziert werden, also um eine Art Anthropomorphismus, sondern um eine Einheit von Natur und Mensch, die von letzterem in unmittelbarer, leibhaftiger Präsenz erfahren wird, etwa in dem Sinne, dass er am Anderen erfährt, was Kraft, Mut, Stärke und Sanftheit bedeuten.

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Physiognomie steht das Gestische der Natur. Ein in den Himmel ragender Ast

wird von uns als Siegesgeste gedeutet, niederhängende Äste und Blätter als Trauer – wir sprechen von ‚Trauerweide‘, ‚Trauerbuche‘ –, Knospen und Blüten gelten uns als erwachendes Leben, pralles, vollreifes Obst als Lebensfülle, abgestorbene Bäume und Wurzeln als Tod usw.

Im Unterschied zur Physiognomie, die zumeist statischer Art ist, handelt es sich bei der *Gestik* um Bewegungsanmutungen. Ludwig Klages¹¹ hat die Naturformen und -bewegungen als Spur eines allgemeinen Lebensprozesses gedeutet. Wie er als Graphologe in der Handschrift die Lebensspur eines Menschen zu lesen gewohnt war, so interpretiert er die gewachsenen Naturformen und -vollzüge als Ausdruck einer Lebensbewegung, an der wir alle teilhaben. Wir verstehen das Bedrückende, das Niedergeschlagene, das freudig Erregte, das Drängende, das Reifende, Sterbende an der Natur, weil wir es aus dem menschlichen Bereich kennen und folglich im Anderen identifizieren können. Freilich liegt auch hier keine bloße Übertragung aus dem menschlichen Bereich auf einen anderen vor, vielmehr handelt es sich um eine ursprüngliche Einheit von Natur und Mensch, aufgrund deren er an den Vorgängen und Rhythmen der Natur teilhat.

Wenn sich die Wissenschaftssprache um exakte, präzise Artikulation bemüht, die ihren Niederschlag in einem artifiziellen, formalistischen, meist mathematischen Zeichen- oder Symbolsystem findet, so ist die Kommunikation zwischen Mensch und Natur hierauf keineswegs eingeschränkt. Sie vollzieht sich im unmittelbaren Miteinandersein. Die nonverbale Kommunikation kann auf verschiedene Weise erfolgen: mittels stimmlicher Verlautbarung über Lock- und Warnrufe, gebietsmarkierende Gesänge, gruppenstabilisierendes Palaver,

¹¹ Vgl. L. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn 1970.

aber auch mittels Duftmarken, visueller Signale wie beispielsweise der drohenden Eulenaugen auf den ausgebreiteten Flügeln von Nachtfaltern oder mittels der Körpersprache: Drohgebärden, Beschwichtigung u.ä. Die Zeichen der Natur und die Organe ihrer Rezeption und Verarbeitung sind vielfältig. Jakob Böhme und Paracelsus sprachen von einem Signaturesystem der Natur, analog den Symptomen im heutigen Verständnis, die der Arzt verstehen muss, um heilen zu können.

Angesichts der Ununterschiedenheit von Theorie und Praxis in der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Umgangsweise mit der Natur lässt sich das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein sympathetisches, aktiv wie passiv mitgehendes bestimmen. Im Vergleich mit der mathematisch-wissenschaftlichen Naturauffassung, die sich wie ein Abstraktionsprodukt ausnimmt, da sie das Gesamtphänomen der Natur auf bestimmte Aspekte einschränkt, zeigt sich hier die Natur in ihrer Gesamtheit und Fülle. Ausschlaggebend ist nicht das Begreifen der Natur, sondern die gesamtleibliche, psychische-geistige Erfassungsweise. Naturerfahrung ist nicht länger an das abstrakte Denken gebunden, wie es für die Naturwissenschaft charakteristisch ist, sondern tritt als Naturerleben, Naturempfinden, Naturgefühl auf, die nicht selten auch hypostasiert werden zu Naturschwärmerei und Naturmystik und ihren Niederschlag dann in der Naturpoesie finden. Appelliert wird nicht mehr an den sezierenden analytischen Verstand, sondern an eine gesamtheitliche Erfahrungsweise, wie sie in der Sinnlichkeit, Intuition, Phantasie, Imagination oder tiefer in der Empfindung, im Gefühl und in der Stimmung vorliegt.

Ogleich man dieser vorwissenschaftlichen, alltäglichen und phänomenologischen Umgangsweise mit der Natur nicht

unbedingt einen Romantizismus vorwerfen muss, war es in der Tat die geistesgeschichtliche Epoche der Romantik, die dieser Geisteshaltung zum Durchbruch verhalf und sie auch heute wieder aufleben lässt. Sie sieht dieselbe in schärfster Opposition zur Verstandeskultur und zum Verstandesmenschen. Seiner kühlen, distanzierenden Art, seinem scharfen, sezierenden Verstand stellt sie die Wärme des Herzens und Mitgefühls entgegen. Man wird nicht Unrecht tun, die gesamte europäische Philosophie- und Geistesgeschichte seit den Anfängen als logos-zentriert und rationalistisch einzustufen mit einseitiger Betonung der intellektuellen Fähigkeiten wie der konstruktiven, operativen Handlungen des Verstandes: Begreifen, Urteilen und Schließen. Dieser Haltung stellt die Romantik eine antimathematische, antinaturwissenschaftliche, antirationale Haltung entgegen, die durch Sympathie und Liebe gekennzeichnet ist. Primär an zwischenmenschlichen Verhältnissen orientiert, wird diese Kategorie universalisiert und auf die gesamte Natur übertragen, nicht nur auf das Verhältnis Mensch – Natur, sondern auch auf das der Naturwesen und -gegenstände untereinander.

Die Natur steht dem Menschen nicht mehr als das Andere, Fremde, Verschllossene gegenüber, sondern als das Andere *seiner selbst*. Natur und Mensch haben dieselbe Grundlage. Die fatale Subjekt-Objekt-Spaltung, die das logozentrische Denken der Tradition mit sich brachte, ist damit überwunden, die Natur ist nicht länger mehr ein verfügbares Objekt, sondern ein vertrautes, partnerschaftliches Du, so wie es Novalis in seinem fragmentarisch gebliebenen Naturroman *Die Lehrlinge zu Sais* ausdrückt:

„Wird nicht das Selbst ein eigentümliches Du? Und was bin ich anderes als der

Strom, wenn ich wehmütig in seine Wellen hineinschaue und die Gedanken in seinem Gleiten verliere?“¹²

4. Der systemische Naturzugang

Eine andere ganzheitliche Zugangsweise zur Natur ist die systemische, welche die Natur als System unterstellt. Wie die exakte mathematische Naturwissenschaft, so nimmt auch sie ihren Ausgang vom Verstandesdenken und seiner Begrifflichkeit, im Unterschied und in Opposition zu ihr aber bemüht sie sich um die Herstellung eines begrifflichen Gesamtzusammenhangs der Natur, in den alle Phänomene integriert sind und in dem die vorläufigen Trennungen von Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Reellem und Ideellem, Besonderem und Allgemeinem aufgehoben sind. Der exakten Naturwissenschaft stellt sich diese Zugangsweise als spekulative Naturphilosophie gegenüber, die eine höhere und umfassendere Naturerkenntnis ausmacht, wie Schelling dies in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* ausgedrückt hat:

„Mit der Naturphilosophie beginnt nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntniß der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur.“¹³

Als Motive für diese Zugangsweise können zwei genannt werden: ein wahrnehmungstheoretisches und ein biologisches. Ging die Erkenntnistheorie lange

Zeit, etwa im englischen Sensualismus und noch bei Kant, davon aus, dass uns eine Vielzahl isolierter Daten gegeben sei, die durch die synthetische Handlung des Verstandes zum Gegenstand der Vorstellung synthetisiert werden müsste, so hat die Gestalttheorie und -psychologie Ende des vorletzten Jahrhunderts, Anfang des letzten zu der Einsicht geführt, dass die einfachste, irreduzible Wahrnehmung die einer Figur auf einem Grund ist. Die figurale Wahrnehmung ist eine Ganzheitswahrnehmung, bei der die Insistenz auf der Ganzheit gegenüber den Teilen liegt. Ausgegangen wird vom Ganzen, aus ihm werden die Teile gewonnen, die sich folglich vom Ganzen her verstehen. Diese Position ist als Gegenkonzept zum atomistisch-mechanistischen Denken gedacht, das umgekehrt von den Teilen ausgeht und zum Ganzen fortschreitet und dabei die Konstanz und Invarianz der Teile unterstellt, gleich in welchen Relationen diese auftreten. Im Gegenzug behauptet das Antimodell die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen und die Instabilität derselben, was ihren Sinn und ihre Funktion betrifft.

Die Gestaltpsychologen – von Ehrenfels, Husserl, Meinong, Gurwitsch u.a. – haben das an einer Reihe von Beispielen demonstriert. Z. B. kann ein Buchstabe wie ς sowohl als kleines griechisches ϕ wie als großes lateinisches S gelesen werden, je nachdem, ob die Schleife den Hauptakzent trägt und der Bogen lediglich ein Appendix ist wie im ϕ oder ob der Bogen das tragende Element bildet und die Schleife nur eine Zutat darstellt wie im S. Das Beispiel dokumentiert, dass die Teile keine isolierten, selbständigen Bestandteile mit gleich-

¹² Novalis, Werke, hrsg. und kommentiert von G. Schulz, München 1969, 9. Aufl. 1987 auf der Grundlage der 2., neu bearbeiteten Aufl. 1981, 118.

¹³ F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 1 Abt., 10 Bde, Stuttgart–Augsburg 1856–1861, Bd. 2, 70.

bleibenden Eigenschaften sind, die sich beliebig trennen und verbinden lassen, sondern dass sie von Sinn und Bedeutung des Ganzen abhängen. Diese Erkenntnis kann auch so ausgedrückt werden, dass das Ganze mehr ist als die Summe der Teile und Priorität hat.

Die Erkenntnis der Übersummativität oder Mehr-als-Summenhaftigkeit hat in der Gegenwart eine Stütze gefunden in der Biologie. Die Neubelebung holistischen Denkens erfolgte Ende des 19. Jahrhunderts, Anfang des 20. Jahrhunderts aufgrund eines Streites zweier Biologen, Richard Roux und Hans Driesch. Letzterer ging aus ihm siegreich hervor, indem er für die Organisation und Entwicklung von Organismen ein teleologisch-ganzheitlich wirkendes Bauprinzip annahm, das von Beginn an in allen Teilen wirksam ist und deren Organisation und Entwicklung leitet. Die Grundidee, die inzwischen von vielen Forschern übernommen wurde und heute generell akzeptiert wird, ist die Präsenz des Ganzen in den Teilen, der Einheit in der Vielheit sowie die Überzeugung, dass sich Lebensvorgänge nicht monokausal erklären lassen, sondern einer eigenen, übergreifenden Gesetzmäßigkeit, der Ganzheitskausalität, bedürfen.

Will man diese Vorgänge intellektuell verstehen und strukturieren, so bietet sich als Methode die Dialektik an, und es ist kein Zufall, dass einer der Gegenwartsbiologen, Humberto R. Maturana, seinen Begriff der Autopoiesis – freilich aufgrund eines Missverständnisses des schellingschen Begriffes der Selbstkonstruktion – auf dessen Dialektik gründet, die damit eine Aufwertung und Aktualisierung erfährt. Die Dialektik ist eine Methode, die mit dem Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis operiert, wobei letztere wiederum als Thesis eines neuen Dreischrittes fungieren kann.

Das Ganze wird im Ausgang von einem Teil angegangen, indem der kontradiktorische Teil opponiert wird, um durch Zusammenfassung beider ein neues Ganzes zu bilden. Wiewohl dies ein synthetisch fortschreitender, von den Teilen zum Ganzen gehender Prozess ist, handelt es sich andererseits, da das latente, virtuelle Ganze von Anfang an leitend ist, um einen analytischen Explikationsprozess, der das Ganze in seine Teile auseinanderlegt. Die dialektische Methode stellt die Zusammennahme beider heterogener Vorgehensweisen, der Synthesis und der Analysis, dar. Die hier verwendete Gedankenform ist seit der Antike als *ἐν διαφέρον ἐν ἑαυτῷ* bekannt. Gemeint ist, dass sich das Eine-Ganze der Natur in sich selbst spaltet, um über die Spaltung wieder mit sich zusammenzugehen zur nunmehr gefüllten Einheit.

Problematisch bleibt allerdings, ob die dialektische Begriffskonstruktion eines Gesamtzusammenhangs der Natur die Totalität der Natur wirklich zu erfassen vermag und das Andere des Begriffes – das Alogische, Kontingente, Empirische – als das Widerstrebende miteinbezieht oder dasselbe draußen lässt und sich dann doch wieder nur als ein logischer, begriffstheoretischer Überbau erweist.

5. Das ökologische Naturkonzept

In Mode gekommen ist heute eine Naturvorstellung, die wir mittels einer Metapher als Ökologie bezeichnen. 'Ökologie' leitet sich von dem griechischen *οἶκος* = 'Haus, Haushalt, Hauswirtschaft' ab und unterstellt, dass der Kosmos ein gemeinsames Haus für die verschiedensten Lebewesen: Menschen, Tiere, Pflanzen, aber auch für das Anorganische ist, in dem diese koexistieren und sich in einem zumindest relativen Gleichgewicht, in einer gewissen

Harmonie befinden. Die Um- und Mitwelt, zunächst die nähere, dann die fernere, wird als ein umgebendes Gehäuse mit Nischen angesehen, die schrittweise auf dem Wege der Evolution von den einzelnen Organismen erobert und als ihr Lebensraum installiert wurden. Jede Nische ist integriert in größere Kontexte und diese ihrerseits in noch größere, so dass sich eine Vernetzung aller Nischen ergibt, derzufolge alle Lebensräume und alles Lebendige in ihnen Glieder eines umfassenden Ganzen sind. Ökologie ist die Bezeichnung für ein harmonisches, wohlgeordnetes Miteinander von Organischem und Anorganischem. Eingriffe in dieses Ganze, die mit der Bemächtigung oder Zerstörung der einen Seite zugunsten der anderen verbunden sind, werden als ökologische Krisen bezeichnet.

Da die Vorstellung von der Natur als einem gemeinsamen Haus eine Metapher ist, die von einem uns bekannten, vertrauten Bereich auf einen anderen übertragen wird, ist sie auch mit Problemen konfrontiert, die aus der begriffstheoretischen Interpretation und ihrer Übertragung auf die Natur resultieren. Zwei solcher Probleme ethischer Art möchte ich ansprechen.

1. Während es sich bei der christlichen oder humanistischen Ethik oder bei den Menschenrechten um anthropozentrisch orientierte Ethiken handelt, die vom Menschen als Mittelpunkt ausgehen und von ihm aus das Relevante bzw. Irrelevante festlegen, führen ökologische Ethiken insofern in ein Dilemma, als sie gleicherweise dem Organischen wie dem Anorganischen einen Selbstwert zusprechen mit der Konsequenz einer Heiligkeit der gesamten Natur. Die holistische Ethik misst jedem Seienden einen Wert zu, aufgrund dessen es vor keinem anderen ausgezeichnet ist. Würde die Logik der Anthropozent-

rik das Menschsein höher bewerten als das Sein anderer Lebewesen, etwa als das einer Krabbe, und daraus das Recht zur Benutzung und zum Gebrauch, zum Verzehr und zur Tötung ableiten, so würde die Logik der holistisch-ökologischen Ethik das Krabbe-Sein ebenso hoch einschätzen wie das anderer Dinge einschließlich des Menschen. Jedem Seienden käme gleicher Wert zu. Eine holistische Ethik hätte zwar den Vorteil, die Einseitigkeit und Relativität jeder zentrierten Ethik rückgängig zu machen, aber sie brächte die Ethik um ihr Eigenstes, nämlich um die Absolutheit der Normativität und die schlechthinnige Verbindlichkeit.

Letztlich müsste doch wieder differenziert und spezifiziert werden nach anthropozentrischer oder nicht anthropozentrischer Sicht und innerhalb dieser nach pathozentrischer oder biozentrischer, je nach dem, ob man dem Menschen oder den leidensfähigen Lebewesen oder allem Organischen einen Eigenwert konzidiert. Obwohl unsere gegenwärtigen Tier- und Pflanzenschutzgesetze hierauf basieren, gerät man in nicht geringe Schwierigkeiten, wenn man versucht, die Grenzen zwischen patho- und biozentrischer Ethik zu ziehen. Sind nur die höheren Lebewesen, die Wirbeltiere, schmerzempfindlich und damit schützenswert oder auch die niederen, wirbellosen? Wo soll die Grenze zwischen Tieren und Pflanzen gezogen werden, und sind nicht letztlich auch die Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer genauso schützenswert? Im Angelsächsischen wird gegenwärtig eine Ethik diskutiert, die sogar von der Leidensfähigkeit der Steine ausgeht, wenn diese behauen werden.

2. Eine ökologische Ethik, gleich in welcher Form sie auftritt, geht allzu sehr von einem statischen Ganzen und von der Erhaltung des status quo aus. In diesem

statischen Holismus werden Bewegung und Veränderung zwar nicht schlichtweg geleugnet, sie sind aber von der Art, dass auf sie das Motto passt: „Nichts Neues unter der Sonne“. Entwicklung, Veränderung, Prozessualität des Systems selbst sind diesem Ganzen fremd. Von einer Konstanz und Stabilität der Natur kann aber nicht die Rede sein. Eine solche trifft allenfalls auf kurze Perioden zu. Die Paläontologie kennt in der Erdgeschichte mindestens fünf Phasen mit je spezifischen Tier- und Pflanzenarten und dazwischenliegenden Einschnitten massenhaften Sterbens biologischer Arten und Gattungen. Man hat errechnet, dass mehr als 99 % aller Tier- und Pflanzenarten, die je auf der Erde existiert haben, heute ausgestorben sind, und zwar nicht durch menschliche Eingriffe, sondern durch klimatische Veränderungen, durch das wiederholte Auftreten von Eiszeiten, durch geologische Eruptionen wie Vulkanausbrüche mit ihrem immensen Kohlendioxyd-Ausstoß, durch Überschwemmungen und andere Katastrophen.

Ein statischer Holismus ist daher abzulösen durch einen dynamischen, der die Prozessualität des Naturganzen in Rechnung stellt, sei es in Form von Entwicklung, welche auf ein bestimmtes Telos zusteuert und in diesem ihr Ende und ihre Vervollendung findet, sei es in Form von Evolution, welche kein bestimmtes, fixiertes Ziel hat, allerdings die Vorgänge in eine bestimmte Richtung, sei es der Höherentwicklung und der zunehmenden Komplexität, aber auch des Gegenteils, kanalisieren kann, oder sei es in Form ungerichteter Vorgänge, welche gemäß dem feyerabendischen Motto ‚anything goes‘ offen lassen, ob der Prozess ein Fortschritt oder Rückschritt oder eine Stagnation ist.

Die Einsicht eines dynamischen Holismus, die sich in der Gegenwart durchgesetzt hat, kann nicht ohne Rückwirkung auf die Einstellung des Menschen zur Natur bleiben, sowohl auf seine theoretisch-epistemische wie auf seine praktisch-ethische. Begründungen, welche, wie in der Vergangenheit, auf ein statisches Naturganzes zielten, sind nicht mehr durchführbar. Das gilt sowohl für die theologische Legitimation, die auf eine gottgewollte Schöpfung rekurriert, wie für die metaphysische, die sich auf eine an sich seiende Naturteleologie stützt, wie für die rein naturalistische, die mit dem Prinzip ‚*propria non sunt redere*‘ operiert. Solange es um die Erhaltung des status quo der Natur ging, konnte man auf eine gottgewollte Ordnung hinweisen, die der Mensch nicht zu stören, die er vielmehr ehrfurchtsvoll zu akzeptieren hatte und die ihn zur Unantastbarkeit der Natur und der Naturordnung verpflichtete. Wo auf eine solche theologische Legitimation verzichtet wurde, blieb zumindest die metaphysische übrig, wie sie von Hans Jonas in seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung*¹⁴ entworfen wird. Eine rational, nicht mehr theologisch argumentierende Metaphysik wie die seine stützt sich auf eine vorgegebene Seinsordnung, die gleichzeitig eine Werteordnung darstellt. Zur Begründung seiner These beruft sich Jonas auf subjektive Zwecksetzungen, deren Vorhandensein Indiz für das Vorhandensein objektiver Zwecke in der Natur ist. Geht man von der Prämisse aus, 1. dass die Subjektivität ein Evolutionsprodukt ist und 2. dass es in der Evolution keine Sprünge, sondern nur graduelle Entwicklungsstufen gibt, dann folgt zwingend, dass die subjektive Zwecksetzung ihre Wurzeln in der objektiven Natur hat und folglich die gesamte

¹⁴ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1979.

Natur Zwecken untersteht. – Wird weder auf eine theologische noch auf eine metaphysische Begründung rekurriert, dann bleibt als Drittes die Berufung auf das Naturrecht, dessen Grundsatz lautet: ‚Was natürlich ist, ist auch rechtens.‘ Die Ordnung der Natur, wie sie in Gliederungen und Klassifikationen vorliegt, ist hier von Natur aus gegeben und so auch zu erhalten.

Diese fundamentalistischen Ethiken theologischer, metaphysischer oder naturalistischer Art übersehen allerdings, dass sie sich auf die Natur im status quo beziehen, die im Kontext der Naturgeschichte nur ein Durchgangsstadium bildet. Bei kritischer Betrachtung erweisen sich diese Ethiken als realitätsfern und einseitig; ersteres insofern, als sie die faktische Naturgeschichte und ihre Formenwandlung nicht wahrnehmen, und letzteres insofern, als sie durch die Konzeption dynamischer Systeme konkurrenziert werden.

Eine ökologische Ethik, die dem Phänomen der Naturgeschichte mit ihren Wandlungen und Veränderungen entsprechen will, muss anders begründet und strukturiert werden. Ihr Ziel kann nicht die Rechtfertigung einer bestimmten Naturordnung mit bestimmten Arten

und Gattungen sein, vielmehr muss sie dem Wandel der Ordnungen Rechnung tragen. Das kann nur in Form einer formalen, nicht materialen Zwecksetzung geschehen, in welcher Offenheit besteht und wechselnde Festsetzungen zugelassen werden. Ist ein Ziel erreicht, so stellt sich die Frage nach einem neuen und danach wieder nach einem neuen usf., so dass sich eine Sequenz von Zielvorgaben und Zielverwirklichungen ergibt. Der Prozess ist ohne definitives Ziel genau wie die natürliche Mutation, die auch nicht stracks auf ein Ziel zusteuert, sondern eher einem Ausprobieren und Basteln als einem planvollen Konstruieren gleicht. Der Mensch imitiert hier mit seinen wechselnden Zielvorgaben die Natur. Eine Ethik, die diesem Sachverhalt am ehesten Rechnung trüge, wäre eine konsensuelle nach Art der Habermas'schen, eine Diskursethik¹⁵, in der die Mitglieder einer Kommunikationsgemeinschaft, die als ideale Dialogpartner unterstellt werden – welche durch gleiche Voraussetzungen wie gleiche Bildung, gleiche Artikulations- und Urteilsfähigkeit, gleiche Freiheit usw. ausgezeichnet sind –, in einer idealen Sprechsituation, dem herrschaftsfreien Diskurs, konsensuell das Ziel bestimmen. Habermas' Meinung ist die, dass moralische Zwecke einschließlich Konfliktlösungen nicht wie bei Kant durch ein einziges transzendentes Subjekt, sondern nur kollektiv durch kommunizierende und konsentierende Subjekte gefunden werden können.

Freilich zeigt sich hier das Dilemma einer freiheitlich-subjektivistisch fundierten ökologischen Ethik gegenüber einer fundamentalistisch-objektiven. Jede Ethik beansprucht generelle Verbindlichkeit, wie sie im kategorischen Imperativ ‚Du sollst‘ oder

Weiterführende Literatur:

K. Gloy (Hg.), *Natur- und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik*, Bonn 1996 – Sammelband mit Referaten renommierter Wissenschaftler, z.B. Böhme (Darmstadt), Klein (Wien), Graeser (Bern).
F. Capra, *Das Tao der Physik*, München 1977.
Ders., *Wendezeit*, Bern 1983.

¹⁵ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981, 4. Aufl. 1987, NF 1988.

‚Du musst‘ ausgesprochen ist. Ihre Handlungsanweisungen, Vorschriften, Gebote wie Verbote gelten nicht nur gelegentlich und nur für diesen, für jenen aber nicht, sondern sie beanspruchen schlechthinige Gültigkeit für alle Menschen zu aller Zeit in allen Situationen. Ein solcher Anspruch lässt sich jedoch nicht durch Rekurs auf wechselnde Konsense legitimieren. Einer Konsensethik mangelt das, was eine Ethik gerade auszeichnen soll, nämlich normative Verbindlichkeit. Es ist diese Unverbindlichkeit, die in Konflikten wie den gegenwärtigen, z.B. bei der Frage gentechnischer Eingriffe in die Natur oder bei der Frage nach Verlängerung des Lebens durch die Apparatedizin oder nach natürlichem Sterben in Würde zum Ausdruck kommt.

Vielleicht ist es unser Schicksal, uns nur mit dem größtmöglichen Konsens zu-

frieden geben zu müssen, der zugleich der kleinste gemeinsame Nenner ist.

Die Autorin: *Prof. Dr. Dr. h.c., Karen Gloy, geb. 1941, ist o. Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte an der Universität Luzern und permanente Gastdozentin an der Universität Wien. Publikationen: Das Verständnis der Natur: Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, München 1995, Köln ²2005; Bd. 2: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens, München 1996, Köln ²2005; Vernunft und das Andere der Vernunft, Freiburg–München 2001; Wahrheitstheorien, Tübingen–Basel 2004; Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, Freiburg–München 1998, ³2004.*

Hans Kessler

Wo bleibt Gott im Leiden seiner Geschöpfe?¹

Die naturbedingten Übel und die Frage nach dem Wirken Gottes

◆ Man kann dem Autor nur zustimmen, wenn er feststellt, dass die Menschen viel eher bei Naturkatastrophen danach fragen, wo denn Gott bleibe, als bei all dem Leid, das die Menschen einander antun. Im letzteren Fall muss der Schuldige ja nicht gesucht werden. Wie aber ist es, wenn Tausende durch Erdbeben oder Flutwellen umkommen? Ist nicht Gott als der Schöpfer der Welt letztlich (mit-)verantwortlich? Hat er die Schöpfung nicht im Griff, oder sind solche Ereignisse u. a. der Preis einer sich selbständig entfaltenden Welt? Man liest mit Spannung, wie der Autor im Gespräch mit den Naturwissenschaften eine Antwort auf diese drängenden Fragen versucht. (Redaktion)

1. Destruktion und Qualen in der Natur: Infragestellung der Schöpfung und des Schöpfers?

Es ist auffällig und gibt zu denken: Die Rückfrage nach dem Schöpfer, die Zweifel an ihm und am Sinn der Schöpfung brechen oft nicht so sehr an von Menschen verursachten Gräueltaten auf, als vielmehr nach schweren mit Naturgewalt hereinbrechenden Katastrophen. So etwa nach der großen Pest (1347–1352), so nach dem Erdbeben von Lissabon 1755, so nach dem Tsunami in Südostasien am 26. Dezember 2004. Für das Leid, das Menschen anderen

Menschen antun, mag es noch so grauenhafte und abgründig sein, können wir immer noch Menschen verantwortlich machen. Das gilt auch für die Qualen, die wir Tieren antun (durch Legebatterien, Laborversuche für Kosmetikzwecke usw.); sie schreien nach Änderung unseres eigenen Verhaltens (z.B. unseres Konsumverhaltens). Aber es gibt ja auch naturbedingte Leiden und Qualen in der Natur, die nicht durch menschliche Schuld verursacht sind: „Die Natur stöhnt auch unter der Last ihrer eigenen Gesetze“, schreibt etwa der Biologe Stefan Peters. Und er fährt fort: „Hierin scheint mir für die Theodizee das viel

¹ Zum Folgenden vgl. insgesamt *H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000 (abgekürzt: Kessler 2000a), sowie *H. Kessler* (Hg.), Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften, Würzburg 2000 (abgekürzt: Kessler 2000b). Außerdem *H. Kessler*, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, sowie *H. Kessler*, Schöpfung denken im Gespräch mit heutiger Naturwissenschaft. Zu Anschlussfähigkeit und Überschuss schöpfungstheologischer Aussagen, in: *M. Böhnke/M. Bongardt/G. Essen/J. Werbick* (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006 (Oktober).

schwierigere Problem zu liegen.“² Ist der Schöpfer für das naturbedingte Leid nicht einfach selbst verantwortlich zu machen?

Das Natur-Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens, dass das Schwächere dem Stärkeren unterliegt, das Überwundene vom Siegreichen aufgezehrt wird: „Das ist nun einmal die Ordnung des Vergänglichen“, hatte Augustinus mit einiger Trauer gesagt, während Leibniz darin eine tiefe Zweckmäßigkeit sah. Mancher, den diese Gesetzlichkeit dennoch verstört, sucht sich mit dem Gedanken zu trösten, dass Tiere ihre Beute wenigstens rasch und schmerzlos sterben lassen und, anders als der Mensch, innerhalb ihrer eigenen Art nicht töten. Doch dieser Traum vom gutmütigen Tier und der sanften Mutter Natur hat sich als Illusion erwiesen. Vielfältige Beobachtungen veranlassen uns, bewusster wahrzunehmen, dass auch Tiere – sowohl im Jäger-Beute-Verhältnis wie innerhalb ihrer Art – anderen Tieren, wie deren Stress-Symptome und oft verzweifelte Schreie zeigen, gnadenlose Pein zufügen und ein qualvolles Ende bereiten können. Auch wenn Soziobiologen³ erklären, solches Verhalten habe stets eine biologische Funktion und sei insofern zweckmäßig, bleibt die Verstörung und die ratlose Frage, welchen Sinn solches Leid haben soll. Die Verstörung kann noch wachsen, wenn wir die Tatsache nicht verdrängen, dass bei 2–3% der neugeborenen Menschenkinder angeborene Auffälligkeiten bis hin zu schweren Fehlbildungen auftreten, die den

Betroffenen und oft mehr noch den Eltern und Familienangehörigen bedrückend großes Leid bereiten.

Die Tatsachen sind unbezweifelbar. Die rein biologischen Deutungen, die auf evolutive Unvermeidlichkeit und biologische Funktionalität verweisen, befriedigen uns Menschen nicht, weil wir existenziell gegen Qual, Leid, Zerstörung aufbegehren, weil wir über die reine Funktionalität hinaus nach Sinn und damit nach eventueller Bejahbarkeit fragen. Auf der anderen Seite will auch das „Lobe den Herren, der alles so herrlich regiert“ und „der künstlich und fein dich bereitet“ vielen nicht mehr über die Lippen kommen.

Einen Reinhold Schneider (1903–1958), im Laufe seines Lebens zum unterschiedenen, gegen das geläufige Christentum rebellierenden Christen geworden, stürzte das freundlich-grausige Doppelantlitz der Natur in tiefe Zweifel an Gott und seiner Schöpfung: „Die Bewunderung der Zweckmäßigkeit, mit der ein Tier zur Vernichtung des anderen ausgestattet ist, ... grenzt an Verzweiflung.“⁴ „Das Leben ist bereit, einen jeden seiner Werte der Sinnlosigkeit in den aufgesperrten Rachen zu werfen.“ Nicht nur die Menschengeschichte, der ganze Kosmos versinkt ihm in tragische Finsternis, in der er sich allein fühlt „mit dem Schmerz um die Kreatur und den verborgenen Gott“, verlassen, wie „Christus verlassen worden ist“: „Des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des

² Stefan D. Peters, Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur, in: Kessler 2000b (s. Anm. 1), 27–37, hier 27.

³ So erklärte mir etwa der Soziobiologe Volker Sommer (London) auf die Frage, warum z.B. Seelöwen nicht nur Seehunde töten, die sie zur Nahrung brauchen, sondern darüber hinaus viele weitere töten und sie von sich schleudern, wie in einer Art Gewalt- und Tötungsrausch: Das habe vermutlich den Zweck, den eigenen Nachwuchs das Töten zum Nahrungserwerb zu lehren. Wirklich?

⁴ Reinhold Schneider, Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg 1958, 162. Die folgenden Zitate der Reihe nach ebd. 155, 234, 110, 216.

Keltertreters, ich kann eigentlich nicht ›Vater‹ sagen“. Der Christ Schneider entlarvt alle beruhigenden Selbsttäuschungen und vollmundigen Sinnaffirmationen. „Aus einer unbegrenzten kosmischen Dunkelwolke schimmert schwach ein einziger Stern; das muss uns genug sein; mehr ist nicht offenbart.“

Man wird Reinhold Schneiders Zweifel nicht allein auf die Depression des schmerzgeplagten Schwerkranken, die seine Wahrnehmung verdüsterte, zurückführen dürfen, genau so wenig wie das fast „angeborene“ Gespür für die negative Seite des Lebens bei Emile Cioran (1911–1995), der deshalb „Die verfehlt Schöpfung“ (1969) ablehnt und vom „Nachteil, geboren zu sein“ (1973) spricht.⁵ Beide, der zweifelnde Christ Schneider und der „mit Wollust zweifelnde“ Agnostiker Cioran, artikulieren ein Grundgefühl, dem Aktualität nicht abzusprechen ist. Und so sehr dieses Grundgefühl des Welt- und Schöpfungsmisstrauens, diese Faszination durch das Negative, dieser Geist der Schwermut und die Schwierigkeit, Ja zu sagen, eine in unserer Zeit immer wieder aufkommende – soziohistorisch bedingte – Grundstimmung sein mag, so haben sie doch Anhalt an der unleugbaren Zweideutigkeit und Zwiesichtigkeit der Natur. Diese macht sie als Schöpfung eines guten Schöpfers fraglich.

2. Naturübel und Böses – unvermeidlich um des Lebens und der Freiheit/Liebe willen? Oder: Schöpfung als Freigabe in Eigendynamik und Dialogik

Die heutigen Naturwissenschaften zeigen uns das Bild eines indeterminiert evol-

vierenden Universums, das – nach unvorstellbar langen Zeiträumen und quantitativ riesigen Entfaltungen – allmählich auf dem kleinen Planeten Erde Leben hervorbringt, Lebewesen mit zunehmender innerer Autonomie gegenüber ihrer Umwelt, und schließlich den Menschen mit Vernunft und Willensfreiheit: ein Staubkorn nur im riesigen Kosmos, aber – ein Staubkorn *mit* Geist, der über all dies Riesige hinausfragen, sich überallhin versetzen kann und der vor allem zu lieben vermag (auch wenn er es oft nicht tut). Riesige Ausdehnungen und Quantitäten also – wofür? Kommt es vielleicht doch nicht auf die größten Quantitäten an, ist eine qualitative Betrachtung angebracht?

Diese kleine Erde und auf ihr Leben und ein Lebewesen mit Entscheidungsfreiheit und Liebesfähigkeit hervorzubringen wäre nun aber nicht möglich gewesen, wenn im evolutiven Prozess nicht *einerseits* verlässliche Naturgesetze sich herausgebildet hätten (sie erst machen einigermaßen dauerhafte physikalische und organismische Strukturen sowie bewusste Folgenabschätzung unserer Handlungen, also Entscheidungsfreiheit, sittliche Verantwortung und personale Reifung möglich) und wenn nicht *andererseits* die Kräfte der Evolution zugleich relativ freies Spiel hätten, die Evolution also ein relativ indeterminiertes ›Tasten‹ wäre (wäre alles strikt determiniert, so könnten aus diesem Prozess niemals Lebewesen mit zunehmender Autonomie und schließlich der Mensch hervorgehen).

Damit aber entstehen außer Strukturen von Ordnung und Gestalt unvermeidlich auch Auflösung von Gestalt und Zersetzung: physischer Zerfall im Vor-Lebendigen, Übel und Leiden beim Lebendigen, Möglichkeit von Schuld und Bösem

⁵ So zwei der Buchtitel von E. Cioran.

im Bereich der menschlichen Freiheit. Natürliche Übel, Leiden, Schmerzen und Tod sind also der unvermeidliche Preis für höher organisiertes – zu Empfindungen wie Freude, Leid, Zuneigung fähiges – Leben; und darüber hinaus ist zumindest die *Möglichkeit* des moralischen Übels, des Bösen, der unvermeidliche Preis für spezifisch menschliches Leben, das sich für das Gute (oder eben auch für das Schlimme) entscheiden und das lieben (oder eben auch hassen) kann. Der Mensch kann gemeiner sein als jedes Tier; er hat aber auch die Fähigkeit, seine eigenen Ansprüche zurückzustellen und für andere Lebewesen eine Fürsorgepflicht zu übernehmen.

Viele Religionen, gerade auch die biblischen, gehen von der – in tiefen Erfahrungen und radikalem Nachdenken wurzelnden – Grundüberzeugung aus, dass ein Gott der transzendent-immanente Urgrund (Schöpfer) des Universums ist. Diese Grundannahme ist, obwohl vieles für sie spricht, nicht definitiv beweisbar; sie bleibt daher bestreitbar, ist aber auch nicht begründet ausschließbar. Sie bedeutet eine grundlegende weltanschauliche Option, die neben anderen oder gegen andere Optionen steht.

Der biblisch-christliche Schöpfungsgedanke vermengt Gott und Welt nicht (monistisch) noch trennt er sie (dualistisch), vielmehr *unterscheidet* er Gott und Welt als real differente *und verbindet* sie (*dialogisch*) in engster Beziehung. Schöpfung impliziert Freigabe ins Eigene, in Ei-

genrecht und Eigendynamik. Das All ist weder alles, noch göttlich, noch gegengöttlich, noch gottleer. Vielmehr ist das All und jedes Wesen in ihm von Gott umhüllt (Ps 139; Apg 17,27f), von ihm erfüllt/durchatmet (Jes 6,3; Jer 23,24; Weish 1,7) und von ihm bejaht/geliebt (Weish 11,24f; Lk 12,6). Gott als Urgrund, Halt und Ziel *transzendiert* alles, ist allem zuinnerst *immanent* und allem *dialogisch zugewandt* als das große liebende Du.

Nach biblisch-christlicher Überzeugung will Gott das Leid und das Böse nicht. Was er will, ist etwas anderes: Er „will andere als Mitliebende haben“⁶. Darauf will alles hinaus. Wenn Gott aber den Kosmos als eigendynamisch werdenden und die Menschen als freie Subjekte will (mit dem Ziel der freien Gemeinschaft der Liebe unter ihnen und mit sich), dann impliziert diese Freilassung zweierlei:

Erstens vermag dann alles Geschaffene Wege zu beschreiten, die ihm nicht deterministisch von Gott vorgezeichnet sind. Schon die vormenschliche Natur geht dann auch Wege, die nicht immer die gottgewollten sein müssen: eben die Wege, Umwege und Abwege einer in ihre Eigendynamik hinein freigesetzten Werde-Welt. Längst nicht alles, was ›die Natur tut‹, muss von Gott intendiert sein und ist ›der Wille Gottes‹.⁷ Und *zweitens* ist damit die *Möglichkeit* von menschlichem Freiheitsmissbrauch gegeben, von schöpfungs- und schöpferwidrigem Handeln, also von moralischem Übel oder Bösem und von da-

⁶ So die christliche Sicht prägnant zusammenfassend *Johannes Duns Scotus*, Opus Oxoniense III 32,1.6.

⁷ Wenn man, wie die Kreationisten es tun, das unbestreitbare Faktum der Evolution dennoch bestreitet und annimmt, Gott sei der große Designer, der alle Arten und Wesen fix und fertig in ihrer heutigen Gestalt geschaffen habe, dann müsste man Gott direkt auch all die Missbildungen zuschreiben und sagen: „Gott pfuscht auch, er erledigt seinen Job miserabel“ (so sarkastisch in Ablehnung jeden Schöpfungsglaubens der Londoner Genetiker *Steve Jones* in: DIE ZEIT Nr. 33, vom 11. 8. 2005). Ohne Freigabe in Eigendynamik und Evolution wäre Gott der große Pfuscher. – Der ohne Arme (mit verkrüppelten Händen an den Schultern) geborene Rainer Schmidt, der

raus erwachsendem Leid.⁸ Gott kann nicht die universale Evolution wollen und zugleich diese Kehrseiten ausschließen.

Wenn aber Gott der Urgrund (Schöpfer) der Welt ist und damit diese Übel in Kauf nimmt, dann – so sagen manche – bewertet er offenbar die zunehmende innere Autonomie der Lebewesen und die menschliche Fähigkeit zu lieben als Ergebnis der Evolution höher als diese (seinen Geschöpfen zugemuteten) Übel. Dann sind ihm Geschöpfe, die Lust und Leid empfinden, ja die in Freiheit die anderen Geschöpfe und ihn selbst *lieben können*, ein unschätzbar hohes Gut und alles wert. Sie sind ihm dann so unfassbar wichtig, dass er sich selbst nicht von den riskierten Folgen ausnimmt, vielmehr selber das Leiden auf sich nimmt, so dass die Kreaturen nicht allein den Preis bezahlen.

Doch hier melden sich Zweifel: Das Leiden in der Schöpfung – der von Gott riskierte Preis der Freiheit, „der Preis der Liebe“⁹? Ist dies angesichts des maßlosen Leids ungezählter Opfer, zumal von Unschuldigen, nicht „ein gar zu hoher Preis“ (Dostojewski)? Gewiss, es gibt keinen ra-

tional denkbaren Weg einer Evolution zu Freiheit *ohne* In-Kauf-Nahme möglicher Übel (so sagt mit Recht die sog. „Free-Will-Defence“¹⁰). Insofern scheint es vernünftig zu sagen, Gott könne freie, liebesfähige Wesen nur so schaffen, dass er – jedenfalls bis zu ihrem Tod – darauf verzichtet, ihre Entscheidungen selbst zu verursachen, weil er sie dadurch zu willenlosen Marionetten degradieren würde.

Doch so vernünftig das alles sein mag: Ist es nicht eine ganz und gar aporetische Perspektive auf Gott, anzunehmen, auch nur ein einziges grausam gequältes Opfer sei, zwar nicht intendiert, aber doch für das Wagnis des Lebendigen und der Freiheit hinnehmbar? Kann die Hinnahme von Qualen in der Natur oder von Gräueln in der Menschheit je gerechtfertigt sein durch den Wert der Willensfreiheit, der Ermöglichung unerzwungener Liebe, der Möglichkeit zur personalen Reifung (wie die „soul-/person-making-theodicy“ meint¹¹)?

Offensichtlich geraten hier zwei Dinge in argen Widerspruch zueinander: das Gesetz der Natur (Selektion) und die ohne es nicht mögliche (antiselektive) Freiheit

nach Tätigkeit in der Verwaltung mit 27 Jahren evangelische Theologie zu studieren begann, heute Pfarrer in Bergisch-Gladbach ist und bei den Paralympics in Sydney 2000 die Goldmedaille im Tischtennis bekam: „Ich bin kein Irrtum und keine Fehlkonstruktion des Schöpfers“ (sondern die Wege der Natur haben mich so werden lassen); und „ich bin nicht behindert“ (wenn ich auf der Kanzel stehe und predige oder wenn ich Hausbesuche mache und die Leute nach einem ersten Schrecken mir Dinge anvertrauen, die sie anderen nie sagen würden), andere, »normale« Menschen sind viel mehr behindert.

⁸ Wenn Gott der einzige Urgrund der Wirklichkeit ist (die er in ihre Eigendynamik freigibt), dann muss in Gott gewiss *nicht* das Böse als *Realität*, aber doch so etwas wie der letzte *Grund der Möglichkeit* von Übel, Leid und eben auch Bösem gedacht werden. Die Ur-Unterschiedenheit in Gott wäre dann der *Möglichkeitsraum* für alle anderen Unterschiedenheiten, also für Andersseinkönnen, für mögliche Selbständigkeit (Freiheit) und damit eben auch für eventuelle Verselbständigung *gegen* andere (Sünde, Böses). Hierzu Kessler 2000a, 71.

⁹ So der Titel von Gisbert Greshake, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Freiburg 1978.

¹⁰ Vgl. etwa Alvin Plantinga, *The Free Will Defence*, in: M. Black (ed.), *Philosophy in America*, London 1965, 204–220; oder Richard Swinburne, *The Free Will Defence*, in: M. Olivetti (ed.), *Teodicea oggi?*, Padua 1988, 585–596.

¹¹ John Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966; *ders.*, *An Interpretation of Religion*, London 1989 (deutsch: *Religion*, München 1996); Armin Kreiner, *Gott im Leid*, Freiburg 1997.

zur Liebe. Denn einerseits gibt es höheres (empfindungs-, freiheits-, liebesfähiges) *Leben nur auf der Basis* der Verzehrung und d.h. der – bisweilen quälenden – *Zerstörung* anderen Lebens, und andererseits weigert sich die *Liebe* gerade, den andern zu töten und zu verzehren, *will* ihn vielmehr *sein lassen und* – u.U. bis zum selbstlosen Sich-verschenken – *ernähren*. Wie soll beides zusammengehen? Vielleicht so, dass Wesen in zunehmender Personalisierung und liebender Öffnung für andere über das Gesetz der Natur hinauswachsen, ohne es – jedenfalls bis zum Tod – ganz hinter sich lassen zu können? Oder ist vielleicht jedes Lebewesen „zum Untergange in einem andern bestimmt“ (Rilke), so, dass ihm im Untergang ein unerwarteter Aufgang, in der Lebenshingabe das Geschenk eines radikal neuen Lebens zuteil wird? Ist Öffnung zueinander, ehrfürchtig-dankbares Entgegennehmen des Entgegenkommens des andern Lebens, Für-einander-Raumgeben, Einander-sich-geben, zuletzt in der Lebenshingabe und im restlosen Sich-aufschließen für den ganz anderen Gott, der Sinn des Daseins?¹²

Es gibt vorbildhafte Menschen, die zu solcher Lebenseinstellung durchstoßen und dabei erfahren, dass zwar gerade nicht ständiges Glücksgefühl, aber Gegenwartsfülle, Sinn in ihr Dasein kommt. Und es ist gut, selbst nach solcher Einstellung zu

streben. Doch es wäre zynisch, von großem Leid getroffene Menschen mit derlei Empfehlungen zu überfallen. Und geradezu obszön wirkt die Idee, der Sinn des Leidens sei es, zu solch personaler Hingabe heranzureifen, angesichts der Leiden unschuldiger Kinder und auch anderer des Begreifens unfähiger Wesen, die qualvoll zerstört werden. Warum hat der Schöpfer das Leid von Geschöpfen, das so grauenvolle Ausmaße annehmen kann, in Kauf genommen?

Nach dem berühmten Wort von Teilhard de Chardin „macht Gott, dass die Dinge sich selber machen“. Er zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, er lädt ein, wirbt und lockt dialogisch, er wirkt nicht mit „coercive power“, sondern mit „persuasive power“, sagt die Prozesstheologie. Wenn das stimmt, dann geschieht alles in der Welt vom Urknall an immer *in einem ständigen Dialog* zwischen Gott (als ermöglichendem Grund) und den (in ihre Eigendynamik hinein freigegebenen) Geschöpfen, in einem mehr oder weniger gut *gelingenden und oft auch misslingenden Dialog*. Ein solch dialogisches Verhältnis Gott-Welt ist nicht erst auf der Ebene des Menschen, sondern schon im vormenschlichen Bereich und im kosmischen Prozess von Anfang an (Urknall, Fine-tuning der Naturkonstanten, Evolution des Lebendigen, aber auch Sackgassen usw.) anzu-

¹² In diese Richtung äußert sich – nach einem zwanzig Jahre dauernden, durch dunkelste Höllen führenden Ringen mit Gott, den sie in der Schöpfung nicht mehr fand und den sie gleichwohl nicht losließ – die französische Dichterin *Marie Noël* (Notes intimes, Paris 1959): vgl. ihre in Kessler 2000a, 56–58 zitierten Texte. Sie arbeitet sich aus dem Sog des Dunkels wieder heraus, bis dahin, dass sie sagen kann, sie glaube an die „Liebe des Anfangs“, zu deren Zeichen ihr die eucharistische Hostie wird, „dieser göttliche Bissen, in dem sich der Hunger, dieses Leben-wollen, und die Liebe, dieses Ernähren-wollen, wieder versöhnen ... Und das Sterben“ (*M. Noël*, Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes intimes, Mainz 1973, 102). Im Blick auf die Passion Jesu, der den dunklen Gott ausgehalten und die Liebe zu allen durchgehalten hat, wagt sie zu sagen: „Die größte Liebe ist die Liebe zu dem, der nichts zurückgeben kann“, der „dich verlässt oder, schlimmer noch, dich verrät“, die „liebt, ohne zu rechnen“, „die selbstloseste, die ganz verlorene, ... die Liebe, die kein Glück hat“ (Ebd. 106).

nehmen, auch wenn das Denken hier an Grenzen stößt.¹³

Dennoch befriedigt der Hinweis auf die Freigabe von Natur und Mensch in Eigendynamik bzw. in Freiheit, so richtig er ist, in der Frage nach dem Warum des Leids – für sich allein genommen – nicht wirklich. Die letzte Verantwortung für das Wagnis dieser Schöpfung fällt auf den Schöpfer selbst zurück, und wer sich an ihn wendet, kann ihn aus dieser Verantwortung kaum entlassen. Wer ihn für die Schönheit der Schöpfung (für das Rotkehlchen und das neugeborene Kind) preist, muss ihn auch nach den Qualen in der Natur und den Missbildungen fragen, – obgleich er weiß, dass sie von der Eigendynamik der Natur herrühren.

Walter Dirks erzählte von seinem Besuch bei dem vom Tod gezeichneten Romano Guardini: „Der es erlebt hat, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, dass ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ›Theodizee‹ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“¹⁴

Die Frage bleibt, als Rückfrage an Gott, zweifelnd oder womöglich hoffend, dass Gott die – einfach überzeugende – Antwort zu geben vermag, so dass das Versprechen

von Joh 16,23 eingelöst wird: „An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen“. Wer davon überzeugt ist, dass der Gott Jesu Christi wirklich ist, der wird auch davon ausgehen, dass Gott „entweder die von uns vermuteten Gründe (hat), Übel zuzulassen, oder – was wahrscheinlicher ist – bessere Gründe, als wir uns vorstellen können“¹⁵.

3. Pro und contra Rede vom Leiden Gottes: Inwiefern hilft ein leidender Gott?

Gott, wie ihn biblische Menschen erfahren, ist vom Leid seiner Geschöpfe nicht unberührt: Ihn „jammert“, ihn „erbarmt“ das Elend der Menschen und das der Tiere (vgl. z.B. Ex 3,7f und Jona 4,10f; oder Mk 1,41 und Lk 12,6, u.v.a.). Er leidet an der Übeltat von Menschen und ist gleichwohl voll Mitleid und Erbarmen mit ihnen (Hos 11,8f; Jer 31,20; Jes 63,15). Er ist auf der Seite der Leidenden (Jes 49,14f; Ps 91,15; Sir 18,13), leidet selbst in ihnen (Jer 14,17f; 26 u.ö.), ihr Leid ist sein eigenes Leid. Er will keine Opfer, weder Menschen- noch Tieropfer, sondern Barmherzigkeit, Schonung und Gerechtigkeit (Hos 6,6; Amos 5,22-24; Jes 1,10-17; Ps 50,7-14; 51,18f; Weish 11,26f).

Die Rabbinen sprechen von der Selbsterniedrigung Gottes, der in seiner *Schechina* (Herabkunft, Einwohnung) nicht nur in Dornbusch, Bundeslade, Tempel begegnet, sondern im Niedrigen und Kleinen, mit seinem Volk in die tiefste Erniedrigung

¹³ Mehr hierzu bei Kessler, Den verborgenen Gott suchen, Kap. 3, und Kessler, Schöpfung denken (s. Anm. 1).

¹⁴ Zitiert nach K. Rahner, Warum lässt Gott uns leiden?, in: Ders., Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich 1980, 450–466, hier 465.

¹⁵ Oliver Wiertz, Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie, in: ThPh 71 (1996), 224–256, hier 241.

des Exils geht und seine Not selbst erleidet. Elie Wiesel bezeugt seine erschütternde Erfahrung, dass ihm angesichts der furchtbaren Qualen eines von der SS erhängten jüdischen Jungen Gott nur noch als selbst am Galgen hängender und sich quälender vorstellbar wurde.¹⁶

War es nicht ein Jude, der Galiläer Jesus von Nazareth, der sich von der Gegenwart des unbedingt für alle entschiedenen Gottes erfüllt wusste und deshalb seine Güte geradezu verkörperte, bis dahin, dass er am Kreuz sterbend noch seine Peiniger liebend umfing? War ihm nicht selbst am Kreuz der allmächtige Nothelfergott verloren gegangen, so dass er nur noch in das Dunkel der nicht mehr begreifbaren Güte Gottes seine Not hineinschreien, in ihn hineinsterven konnte? Er wurde nicht – durch supranaturalen Eingriff – vor der Tortur bewahrt; das Rettende geschah vielmehr jenseits der sichtbaren Szene, als Bergung Jesu in die allpräsenste Ewigkeitsdimension Gottes hinein. Dem Osterglauben wird offenbar, dass Gott selbst in Jesus war, sich in dessen Passion und Sterben hineinziehen ließ und darin die Kraft seiner Liebe erwie, die stärker ist als Leid und Tod.

Glaubende wie Origenes, Eckhart, Katharina von Siena, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer waren der Überzeugung, dass der liebende Gott in den Leiden seiner Geschöpfe unendlich (mit-)leidet, dass er auch an der gewalttätigen Selbstabschließung

von Geschöpfen gegen andere leidet und wie in Geburtsschmerzen auf ihre Umkehr wartet. Gott sucht „Mit-Liebende“, und d.h. eben auch solche, die im Kampf gegen die Leiden anderer lieber selbst Leiden auf sich nehmen, als Mitgeschöpfe leiden zu machen.

Auf dem Hintergrund solcher biblischer und christlicher Tradition sprechen heute manche Theologen¹⁷ von Gottes eigener Passion, vom (Mit-)Leiden Gottes mit und in allen Leidenden. Andere¹⁸ haben widersprochen und die Rede vom Leiden Gottes als wenig hilfreich kritisiert. Die Frage stellt sich also: Inwiefern hilft ein leidender Gott? Was ändert das Mitleiden Gottes an den Leiden eines brutal gequälten Tieres, was an den geweinten Tränen auch nur eines einzigen gemarterten Kindes? Karl Rahner in einem Interview: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott ... genauso dreckig geht.“¹⁹ Dieses Rahner-Wort wird von denen gerne zitiert, die ein Reden vom Leiden Gottes ablehnen. Und in der Tat: Ein leidender Gott, wenn er *nur* (passiv) leiden würde, hülfe gar nichts. Dann käme es lediglich zur „Verdoppelung des Leidens“²⁰.

Bei der Rede vom Leiden Gottes ist deshalb größte Diskretion und Umsicht angebracht. An dem klassischen Bedenken gegen eine Leidensfähigkeit Gottes ist so

¹⁶ Elie Wiesel, *Night*, New York 1969, 75f. Dazu Kessler 2000a, 100f.

¹⁷ So z.B. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* Bd. 3, Einsiedeln 1980; W. Harrington, *The Tears of God. Our Benevolent Creator and Human Suffering*, Collegeville/Min. 1992.

¹⁸ So W. Groß/K. Kuschel, ›Ich schaffe Finsternis und Unheil‹. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: *Ders.* (Hg.), ›Landschaft aus Schreien‹. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102; A. Kreiner, *Gott im Leid* (s. Anm. 12).

¹⁹ K. Rahner, in: P. Imhof/U. H. Biallowons (Hg.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. 1, München 1982, 245.

²⁰ So Metz (s. Anm. 18), *Gottesrede*, 95.

viel richtig, dass *der biblische Gott in radikaler Differenz zum Leiden steht* und dass ein Leiden Gottes nicht nach Art menschlichen Leidens gedacht werden darf: Als ob Gott von etwas Mächtigerem getroffen werden, an ihm scheitern, in ihm untergehen könnte (dann wäre er gar nicht Gott, und dann müsste in der Tat die Vergeblichkeit das letzte Wort haben).

Andererseits: Wer lässt Gott wirklich *Gott* sein, derjenige, der ihn heraushält aus dem Elend, oder der, der ihn hineinzieht? Macht sich Gott, wenn er denn *wirklich* ist und wenn er *Agápe* ist, also am Wohl und Wehe seiner Geschöpfe Anteil nimmt, nicht auch in seinen Geschöpfen verletzlich und leidensfähig? Und ist, je radikaler die Liebe zu seinen Geschöpfen zu denken ist, nicht desto radikaler auch sein Schmerz ob ihrer Qual? Gott in *seinen Geschöpfen*, denen er – nach gut christlicher Sicht – *innerlicher* ist *als sie sich selbst*,²¹ auf radikale und totale, für uns ganz unausdenkliche Weise verwundbar? Gott leidend nicht allein im leidenden Menschen, sondern auch im gequälten Tier? (So zu fragen trägt zur Sensibilisierung gegenüber möglichem Leid anderer Lebewesen und zu achtsamerem Umgang mit ihnen bei: dass wir z.B. Tieren wenigstens ein artgerechtes Leben ohne Qual ermöglichen, ehe wir sie schlachten, und dass wir dabei Qual vermeiden.)

Das Da-Sein und Leid Gottes im Leid der gequälten Kreatur: Es müsste – wenn

es wirklich Leiden *Gottes* sein sollte – *mehr* beinhalten als nur Gottes bloßes Mitleiden, mag dieses noch so radikal sein. Es müsste die Rettung und Heilung der Gequälten und Vernichteten einschließen (wie es die Psalmen für den leidenden Gerechten erhoffen und wie es der Osterglaube vom gekreuzigten Jesus annimmt). Der Schmerz oder das Leiden Gottes ist heilend und erlösend *nur dann*, wenn Gott das Leid *nicht* nur passiv-ohnmächtig aushält, *sondern* wenn in seiner frei mitleidenden Liebe eine größere Kraft ist, wenn sie aus noch tieferen – und zutiefst betroffenen – Potenzialen heraus das Leid auch aktiv-real und kreativ zu heilen, zu überwinden vermag. Und dies nicht erst post mortem, sondern *zumindest anfanghaft schon hier und jetzt*, indem diese Liebe den Willen und die Kraft gibt, Leid, wo immer es geht, wenigstens partiell zu heilen oder doch zu lindern und, wo dies nicht möglich ist, es in Solidarität mitzutragen bzw. in Würde und Hoffnung zu bestehen.

Dietrich Bonhoeffer schrieb 1944 in der für ihn tödlichen Haft: „Nur der leidende Gott kann helfen“²². Er kann helfen dann, wenn sein Leiden nicht bloß passives Erleiden, sondern aktiv-kreatives, Leid heilendes Leiden ist. Das bloße Hineingerissensein Gottes in den Strudel des Schmerzes reicht nicht aus, aber ohne dieses gibt es auch keine Rettung.²³

²¹ So z.B. *Augustinus*, Conf. III 6, oder *Thomas von Aquin*, STh I 8,3, oder *Meister Eckhart*, Predigt 36.

²² *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1970, 394.

²³ Insofern halte ich den Titel „Alles Leid ist gottlos“, den mein Freund *Meinrad Limbeck* seinem jüngsten kleinen Buch (Alles Leid ist gottlos. Ijobs Hoffnung contra Jesu Todesschrei, Stuttgart 2005) gegeben hat, für unglücklich. Gott macht sich nicht aus dem Staub, wenn sein Geschöpf im Leid ist! Richtiger wäre gewesen: „Alles Leid ist gottwidrig“. Das wäre eine Aufforderung – jedenfalls an diejenigen, die den Gott Jesu ernstnehmen wollen –, anderen Leid möglichst nicht zuzufügen, eine Aufforderung, sensibel dafür zu werden, was dem Anderen wehtun könnte, eine Aufforderung, Leid in der Welt zu lindern und zu mindern.

4. Wo ist und wo wirkt Gott?

Der Schöpfungsglaube impliziert, dass Gott *die* Liebe ist und die Macht hat, überhaupt erst etwas anderes zu begründen, dem Eigendynamik und Freiheit zukommt. Gerade indem Gott aber Welt und Mensch in ihr Eigen-Sein hinein freigibt, gibt er ihnen endliche Eigenmacht, die er voll respektiert (also nicht im Konfliktfall revoziert), so dass er in der Tat darauf verzichtet, auf der Ebene der endlichen Kräfte – ihr Wechselspiel willkürlich verändernd – einzugreifen. Insofern beschränkt Gott sich und seine Macht gegenüber der Schöpfung und bindet sich an das (Zusammen-)Wirken der mit eigenen Wirkkräften ausgestatteten Geschöpfe, dessen Ergebnisse längst nicht immer seinem (guten) Willen entsprechen müssen. Mit der freien Setzung einer evolvierenden Welt hat Gott sich frei dazu bestimmt, sich von der Mühsal, den Leiden und den Bereicherungen des Weltprozesses selbst betreffen zu lassen. Erschaffen ist für Gott „keine Vergnügungsreise“, es ist ein Risiko und Drama, in das er sich ganz und gar einlässt.²⁴ Und dies so sehr, dass er „bis in die äußerste Entfernung, den unendlichen Abstand von sich selber hinausgeht“²⁵, sich in einem endlichen Menschen (einem Stück Natur) inkarniert und sich so selber einsetzt in seine Welt. Wie kommt Gott dort vor?

Jüdische und christliche Tradition unterscheidet zwei bzw. drei Weisen der Immanenz, Ko-Präsenz und des Wirkens Gottes in der Welt, die ich kurz mit Bezug

auf Thomas von Aquin und Martin Luther andeute:

(1) In allen geschaffenen Wesen ist Gott anwesend als der „spiritus animans et vivificans“ (Luther), als der, der ihnen „Sein, Kraft und Eigenaktivität“ verleiht.²⁶

Er erhält sie, auch dann, wenn sie damit Grausiges anstellen: dann er-trägt er sie, hält sie leidend aus, leidet an und in ihnen (ist nicht der unberührte Designer mit der Perspektive von außen). So also ist der Atem des Göttlichen in allen Wesen, auch in den Übeltätern; so hat Gott auch mit dem Bösen zu tun, ist dieses nicht von ihm weggeschoben. – Aber so kommt Gott mit seinen eigentlichen Intentionen (seinem guten Willen für alle) noch gar nicht zum Zug. Naturgesetze und Evolution sind noch nicht das eigentliche Wirken Gottes, sie sind die – freilich dynamisch evolviere-nde – Bühne: welches Stück auf ihr gespielt wird, hängt von den in ihre Eigendynamik freigegebenen Wesen ab; Gott hat es aus der Hand gegeben, in die Hand der werdenden Wesen und in unsere Hand. Deshalb ist nicht alles, was die Natur tut, Gottes Wille. In der Natur zeigt sich Gott nur undeutlich; sie bietet zu viele Spuren, um Gott zu leugnen, und zu wenige, um sicher zu sein (Pascal)²⁷. Wegen dieser tiefen Zweideutigkeit der Natur nannte Luther die Kreaturen, auch wenn Gott *in* ihnen ist und sie Spuren Gottes darstellen, doch nur „Larven“ oder „Masken“ Gottes: da bekommt man höchstens die Rückseite Gottes, den verborgenen, nackten Gott zu sehen (und da bleiben all die Warum-Fra-

²⁴ Vgl. Teilhard de Chardin, *Mein Glaube*, Werke, Bd. 10, Olten 1972, 103.

²⁵ Vgl. Simone Weil, *Zeugnis für das Gute*, München 1990, 18.

²⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, *STh I* 8,1–3.

²⁷ Vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, Fragmente 229; 242f; 430; 441; 556f; 580. Pascal meinte, dass diese theoretische Unentscheidbarkeit nur durch eine existenzielle Entscheidung, durch eine Lebens-Option (eine „Wette“ mit dem Einsatz des ganzen Lebens) aufgelöst werden kann. Er selbst hatte, bewegt durch eine ihn tief erschütternde Gotteserfahrung, auf den Gott Abrahams und Jesu gesetzt. Ähnlich Reinhold Schneider und viele andere.

gen), „vom Abgrund göttlicher Weisheit und Barmherzigkeit“ erkennt die Vernunft hier rein gar nichts (der wird erst in Christus offenbar).²⁸

(2) *In Menschen* aber, *wenn und soweit* sie Gott – mit seiner Güte – in ihr Leben „einlassen“ (Rabbinen), kann Gott noch ganz anders gegenwärtig werden, wirken und sprechen: Er kann ihnen „einwohnen“ wie der Geliebte im Liebenden (Thomas), als der „spiritus sanans et sanctificans“ (Luther), kann in ihnen mit seinen eigentlichen Intentionen (Güte, Gerechtigkeit, Heil *für alle*) Raum gewinnen und durch sie in der Welt zum Zug kommen. Hier kann man von Gottes eigentlichem Wirken sprechen.²⁹ Insoweit Menschen sich der *Agápe* zu anderen öffnen und damit Gottes Güte – ob nun seiner bewusst oder nicht – praktisch in sich Raum geben, realisieren sie ihre Bestimmung, Bild und Treuhänder Gottes in der Schöpfung zu sein, wird die Schöpfung partiell zum Ort der Herrschaft (der Güte) Gottes. Wo Menschen Gottes Güte nicht praktisch einlassen, kann Gott als er selbst (mit seiner Güte) auch nicht ›vorkommen‹. Und man muss sich nicht wundern, wenn man ihn dann dort auch nicht findet.

(3) *In einem* Geschöpf aber, dem Galiläer Jesus, der ganz aus Gottes Gegenwart

lebte, deshalb vorbehaltlos und bis zum Äußersten liebte, konnte Gott sich in seinem wahren Wesen gegenwärtig machen, sprechen und wirken: als die un-bedingt für alle entschiedene *Agápe*. Deshalb: „Wiewohl Gott überall ist in allen Kreaturen, will er doch nicht, dass ich ihn da suche ..., sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht.“³⁰ Wenn man ihn in Weg und Person Jesu suchst, dann findet man ihn recht – auch in den andern Kreaturen und in den kosmischen Prozessen.³¹

Dem NT zufolge will Gott indes nicht nur in Jesus ganz gegenwärtig sein: Er will „alles *in allen* und *in allem* sein“ (1 Kor 15,28), er will bei allen wohnen und alle Tränen abwischen (Apk 21,3–5): möglichst jetzt schon. Das wäre das vollendete Reich Gottes, der neue Himmel und die neue Erde, oder wie die Bilder heißen mögen. Die Schöpfung ist daher in einem fortwährenden Prozess der *Geburtswehen* (vgl. Röm 8,19): dass der Geist der *Agápe*, der Freiheit, der Fürsorge und des Lebens mehr Raum finde in den Menschen, ihren Beziehungen und Verhältnissen, und so auch in anderen Lebewesen.

Gott selbst leidet von Anfang an mit seiner Schöpfung gewissermaßen Geburts-, Wachstums-, Vollendungs-Wehen. Weit mehr noch und radikaler als liebende El-

²⁸ M. Luther, WA, Bd. 46, 669; vgl. Bd. 19, 207. – Vgl. hierzu Kessler 2000a, 44f. 51–58.

²⁹ Luther und die Apologie der Confessio Augustana (XII, 51ff) unterscheiden Gottes opum alienum und Gottes opus proprium. Letzteres bezieht sich auf das Evangelium Jesu Christi. Ich dehne es jüdischer und katholischer Tradition gemäß auf die Menschen aus, die und soweit sie für Gott und seine allen geltende Güte sich öffnen.

³⁰ M. Luther, WA, Bd. 19, 492.

³¹ Diese Welt (Natur und Menschheitsgeschichte) zeigt mir nicht klar, dass ein Sinn ist und das Gute siegen wird. Um im Kosmos und im Leben einen letzten Sinn zu finden (und nicht nur den kleinen Sinn und Unsinn des Alltags, des Fernsehens, des Business usw.), brauche ich die Fürsorglichen, die sich für andere einsetzen, auch wenn sie nichts davon haben, ich brauche sie (und mein eigenes Eintreten in ihre Reihen) als Hoffnungszeichen. Vor allem brauche ich diesen Jesus mit seiner Eindeutigkeit und Klarheit – aber er wurde in dieser Welt gekreuzigt: rein empirisch komme ich nicht über den zweideutigen Horizont der Welt hinaus, der Osterglaube an die Auferweckung und Rettung des Gekreuzigten eröffnet nochmals einen wirklich neuen Horizont.

tern oder Freunde bangt er darum, wie wir Geschöpfe uns selber formen³², dass wir für uns und andere heilsame Wege gehen. Er leidet, wo das Geschehen in Natur und Geschichte in quälende Zerstörung abgeleitet: Er leidet *mit*, ja *in* den Gequälten (*und* in den Quälenden), und er ruht nicht, bis ihre Wunden geheilt (bzw. ihre Verhärtungen aufgetaut) sind.³³

Jetzt schon und fortwährend *wirbt* Gott – vor allem vermittelt durch Menschen, die sich von ihm bewegen lassen, aber wohl auch durch naturale und sozial-geschichtliche Ereigniskonstellationen – um Guttat, Heilung, Versöhnung in Gerechtigkeit, *gibt* dazu *Impulse*, macht frei-bleibende *Angebote*, *eröffnet* so neue, ergreifbare *Möglichkeiten*, *unterbricht* den absehbaren Lauf der Dinge.

Der Glaube hofft, dass es überhaupt keine Situation gibt, in der Gottes Möglichkeiten am Ende wären: auch dort nicht, *wo wir am Ende sind* mit unseren Handlungsmöglichkeiten (im eigenen Tod, angesichts des Todes anderer, im ihnen angetanen und von uns nicht wiedergut-

machbaren Unrecht). Dürfen wir also der unergründlichen Liebe Gottes eine Kraft zutrauen, die auch noch an das – vielleicht doch nur für uns im Zeitfluss Befindliche – unwiederbringlich Vergangene rührt? Dürfen wir der Liebe Gottes zutrauen, dass sie im nicht abgebrochenen Dialog alle Dinge und Menschen (auch das Verfahrere, Verhärtete, die Unversöhnlichen) schließlich doch mit ihrer Wärme aufzutauen und zu gewinnen vermag? Hält Gott für diese schöne *und* geplagte Welt – in seiner radikal anderen Dimension – vielleicht eine alles Begreifen übersteigende Versöhnung und Gutmachung bereit, die auch an das schon gelittene Leid rührt? Hält er für diese Welt – deren kontingent entstandene Naturgesetze und deren fortdauernde Eigendynamik es *nicht* zulassen, dass *kein* Lebewesen ein anderes tötet (und oft auch quält) – noch etwas Anderes bereit, das unter den jetzigen Naturbedingungen nicht erreichbar ist: etwas von der Art, wie es die jüdischen Visionen vom friedlich miteinander weidenden Wolf und Lamm erträumen (Gen 1,29f; Jes 11,6–9; 65,25; Sib

³² Es erscheint inakzeptabel, dass ein guter Gott sich angesichts himmelschreienden Elends zurückhält und es nicht durch Eingreifen beendet. Manche Menschen gebrauchen einen Vergleich und sagen: Wenn mein Kind am Ertrinken ist, dann werde ich doch nicht zusehen, sondern ins Wasser springen. Indes, dieser Vergleich geht an dem vorbei, was hier zu bedenken ist. Wenn Gott die Schöpfung nämlich von Anfang an in ihre Eigendynamik und Eigenständigkeit hinein freigelassen hat, dann trifft hier eher der folgende Vergleich zu: Was tut ein guter Vater (oder eine gute Mutter), wenn der erwachsene Sohn (oder die Tochter) verkehrte, unheilvolle Wege geht? Er wird ihn nicht mit Gewalt davon abhalten können, ohne die Vertrauensbasis zu zerstören. Also kann er nur an die Einsicht appellieren, werben, bitten, diskret begleiten. Diese Analogie könnte Gottes Lage treffen.

³³ Gegen ein Missverständnis der Passion Christi und gegen eine falsche Mystifizierung des Leidens muss angemerkt werden: Gott wirkt nicht einfach durch Leiden, sondern er wirkt durch solches Tun und (aus dem Kampf gegen Leiden einem erwachsenden) Leiden, das innerlich von der *Agápe* erfüllt und geformt ist; denn „die *Agápe* stammt aus Gott“, und „wer liebt und das Gerechte tut, der ist aus Gott geboren/gezeugt“ (1 Joh 4,7f; 2,29; 3,10). Wo also Menschen aus *Agápe* zu andern handeln, leiden, sterben, dort kann vom Wirken Gottes gesprochen werden. Wo aber ein Geschöpf nur leiden muss durch andere, da leidet Gott selbst auf uns unbegreifliche Weise aktiv; und da haben wir kein Recht, ein Handeln Gottes im eigentlichen Sinne zu projizieren, sondern nur die Pflicht, solches Leiden abzuschaffen oder wenigstens zu mildern und darin dem Wirken Gottes Raum zu schaffen.

3,787ff) und wie es die Rede von der nach Erlösung seufzenden Kreatur erhofft (Röm 8,19–25)?

5. „Gott“ – ein Wort des Protestes und der aktiven Hoffnung gegen das Leid

Der Schöpfungsglaube hat eine Perspektive, welche die Natur und die Geschichte schon hier und jetzt auf die ungeahnten Möglichkeiten Gottes hin öffnet. So setzt er gerade *gegen* das Leid auf *Gott*, nicht auf die Zusammenreimbarkeit von Gott und Leid. Die enge (passions-theologische) *Verschränkung* von Gott und Leiden in der Rede vom Leiden Gottes ist deshalb auch nur dann haltbar, wenn sie zugleich die (promissorisch-praktische) *Entgegensetzung von Gott und Leid* beachtet. Denn Gott steht biblisch *gegen* das Leid.

Biblisch ist „Gott“ ein Wort des *Vertrauens* auf eine unbedingt rettende Wirklichkeit und ihre Selbstzusage (Ps 91,15; 23,4), ein Wort der *Klage* und des *Protests* gegen das Böse (Ps 22 u.a.), ein Wort der *Nichtakzeptanz* des Leids auch der Tiere

und damit der naturalen Bedingungen der Schöpfung, wie sie ist (Jes 11,6–9; 65,25; Hos 2,18f), ein Wort der *Verheißung* von Überwindung des Leids (Jes 25,8; 35,10; Apk 21,4), ein Wort der *Aufforderung* zu Widerstand gegen Unrecht und zu Einsatz für Recht. Der Gott Abrahams und Jesu ist „der Anti-Böse“ (E. Schillebeeckx). Und wer immer entschieden für das Gute Partei ergreift, der setzt – ob er es weiß oder nicht – letzten Endes auf *diesen* Gott, dass er sich erweise.

Die Bibel erklärt das Übel und das Böse nicht (weg), reimt es nicht mit Gott zusammen, erhebt es auch nicht zu einer göttlichen Gegenmacht; sie wird vielmehr angesichts himmelschreienden Unrechts zum Schrei nach Gott, zum Schrei nach Rettung der ungerecht Leidenden, der Opfer (Ex 2f u.a.; Mk 15,34). Gerade dabei sagt sie „ja“ zu einem Gott, der noch mehr und anders ist als Natur und Geschichte mit ihren Zweideutigkeiten.

Die biblischen Aussagen über Gottes Güte, Gerechtigkeit, Macht (von Ex 3,14 bis 1 Joh 4,8) sind nicht projektiver Reflex von Menschen in glücklicher Lage oder mit optimistischem Naturell. Vielmehr sind sie entstanden mitten *in* der Not und Niederlage der Guten, *im* Leiden Unschuldiger, *im* Ausbleiben der Hilfe Gottes, sind also gesprochen im Angesicht gerade der Erfahrungen, die oft (z.B. schon von den „Toren“ in Ps 10; 13f u.ö.) *gegen* sie ins Feld geführt werden. Diese Aussagen von Gottes Güte und Macht stehen somit *in bewusstem Widerspruch* zu unsrer Wirklichkeitserfahrung. Sie sind nicht Deskriptionen eines *vorhandenen* gütig-allmächtigen Gottes, den man in sein Kalkül – etwa in eine Theorie der Vereinbarkeit von Gott und Leid (Theodizee) – einbauen könnte, sondern sind Behauptungen und Verheißungen, deren Wahrheit strittig ist und

Weiterführende Literatur:

Zum Thema des Artikels seien folgende Publikationen des Autors genannt:

Hans Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006.

Ders., Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

Ders. (Hg.), Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften, Würzburg 2000.

sich erst noch herausstellen muss. Sie tragen einen „Verheißungsvermerk“ (J. B. Metz); der Satz „Gott ist die Liebe“ meint dann: „Wir vertrauen darauf, dass Gott sich noch als Liebe für alle erweisen wird“ – gewiss deswegen, weil er Liebe *ist*, aber eben dies muss sich bewahrheiten.

Die vorhandene Welt ist ja so, dass in ihr Gott (die *Agápe*) weithin noch gar nicht vorkommt; vieles, was in der Welt geschieht, ist mit dem Glauben an diesen Gott nicht vereinbar und würde ihn widerlegen, wenn es das letzte Wort behielte. Dort, wo Menschen im Geist des Jesus von Nazareth leben, kommt etwas von der Güte Gottes zum Vorschein in der Welt. Erst dann freilich, wenn alle Wunden geheilt, „jede Träne abgewischt und kein Tod mehr sein wird noch Wehschrei noch Schmerz“ (Apk 21,4), und wenn überdies alle Wesen rückblickend sogar ihre geweinten Tränen gutheißen können, erst dann wird für alle definitiv klar sein, dass Gott – die allmächtige Güte – und die Schöpfung wirklich „gut“ (Gen 1) sind.

Die biblischen Aussagen über Gottes Güte und Macht sind also *Versprechen* der Rettung und einer universalen Gerechtigkeit.

Sie sind Verheißungen für den existenziell Bedrohten und für denjenigen, der gegen Unrecht ankämpft und sich dabei jenes „Leiden“ einhandelt, „das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst“³⁴. Diese Aussagen können deshalb nur im persönlichen Ergreifen der in ihnen steckenden Verheißung wiederholt und anderen zugesagt werden. *Nicht* für sich in Anspruch nehmen kann sie, wer andere quält oder wer andere darben sieht und, obwohl er genug zum Leben hat, ihnen nicht aufhilft (1 Joh 3,17; 4,20; Mt 18, 23–33).

Übel, Böses und Leiden wollen weniger *begriffen* als bekämpft und bestanden werden, im Vertrauen, dass dieses große Du, das wir „Gott“ nennen, immer mit uns da ist (Ps 23,4).

Der Autor: Dr. Hans Kessler, geb. 1938, ist emeritierter Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main. Er ist auch Mitbegründer und Sprecher der interdisziplinären Forschergruppe „Naturwissenschaften und Theologie“.

³⁴ L. Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Concilium 12 (1976), 547–553.

Hermann Häring

Geschöpf und Sünder

Freiheit als problematisches Verhältnis von Natur und Personalität

◆ Die naturwissenschaftliche Entzauberung des Geschöpfes Mensch wird aktuell am intensivsten von der Neurobiologie vorangetrieben: Die subjektive Freiheitserfahrung des Menschen sei eine Illusion. Die anthropologischen und theologischen Folgen dieser Sicht sind massiv: Was bedeutet die Freiheitsbestimmung des Menschen unter diesen Perspektiven? Was heißt Schuld und Verantwortung angesichts der Naturalisierung des Menschenbildes? Der Systematische Theologe Hermann Häring analysiert differenziert und anregend das Freiheitsthema und zeigt Linien für eine Neubestimmung des christlichen Freiheitsbegriffs. (Redaktion)

*Ein Christenmensch ist ein freier Herr
über alle Dinge und niemandem untertan.*

*Ein Christenmensch ist ein dienstbarer
Knecht aller Dinge und jedermann untertan.*

(M. Luther, Von der Freiheit eines
Christenmenschen, 1520)

Zutiefst hat sich die Stimmungslage verändert. Vor 400 Jahren noch war die Christenheit von der Unfreiheit der Christen vor Gott überzeugt, sofern Gott selbst nicht in Wort und Sakrament Freiheit verlieh – ganz anders als die aufkommende Renaissance, welche die angeborene Freiheit des Menschen propagierte. Dem Menschen steht es zu, Wesen, Namen und Ort seines Daseins zu bestimmen¹. Mit wachem Geist reagierte Martin Luther auf

diese neue Lage; Freiheit und Knechtschaft hat er dialektisch ineinander verschränkt.

Heute haben sich die Fronten verkehrt. Es sind die Naturwissenschaften, die in immer neuem Ansturm das Axiom von der menschlichen Freiheit unterlaufen – ganz anders als christliche Theologien und Kirchen, welche die Freiheit des Menschen ohne jeden Vorbehalt verteidigen und als Unterpfand von dessen Würde darlegen. Was hat sich geändert? Sind nicht an die undialektische Position von damals ebenso Fragen zu stellen wie an das Freiheitspathos der Gegenwart? In diesem Artikel wird zunächst auf einige Widersprüche unseres emphatischen Freiheitsbegriffs eingegangen (I), dann sei ein entideologisierter Ansatz versucht (II), und schließlich seien für ein christliches Freiheitsverständnis einige Schlüsse gezogen (III).

¹ Oft wird auf den Renaissance-Philosophen *Giovanni Pico della Mirandola* verwiesen, der im Schicksalsjahr 1492 einen Traktat über die „Würde des Menschen“ schrieb: *De hominis dignitate* (lateinisch-deutsch) = Über die Würde des Menschen, hrsg. u. eingel. v. *August Buck*, übers. v. *Norbert Baumgarten*, Hamburg 1990.

I. Freiheit – ein emphatischer Begriff

Freiheit gehört zu den Schlüsselbegriffen unserer Kultur, also unseres Menschenbildes, unserer moralischen Regeln, unserer politischen Zielvorstellungen, auch unserer Vorstellungen von einem umfassenden Frieden. Nach gängiger Vorstellung kann nur ein freier Mensch ein glücklicher Mensch sein; das Maß von Freiheit und Glück bemisst sich dann nach persönlichen Präferenzen². Nach allgemeiner Überzeugung gilt diese Zielvorstellung auch für den biblischen Glauben, der an diesem Punkt eine Meinungsführerschaft beansprucht.

1. Christliche Wurzeln?

Dies sei nicht einfach in Zweifel gezogen. Doch aus christlicher Perspektive sollten wir im gegenwärtigen kulturellen Umbruch die Probleme differenzieren, die komplexen, oft auch verhüllenden Wirkungen dieser gemeinsamen Überzeugung ins Auge fassen. Gewiss ist Freiheit, dieser tragende Begriff unserer westlichen Kultur, auch aus jüdischen und christlichen Quellen gespeist. Aber spätestens seit der Moderne hat der Freiheitsbegriff das ganze Pathos menschlichen Selbst- und Autonomiebewusstseins in sich aufgesogen, ohne auf seine Widersprüche hin überprüft zu sein. Der uns zugewachsene Freiheitsbegriff ist nicht mehr steuerbar, weil er selber alle sozialen, politischen, anthropolo-

gischen Diskurse steuert. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Theologie. So gibt es gegenwärtig den respektablen Versuch, Freiheit in transzendentaler Ableitung zu denken. So will man ihn vermeintlich sekundären anthropologischen und empirischen Diskussionen entziehen. Das hat zwar zu hohen Denkleistungen geführt, aber auch einen Essentialismus hervorgebracht, der ein differenzierendes Gespräch kaum mehr zulässt. Freiheit wird begriffen als „unbedingtes[?] Sichverhalten“, als „grenzenloses[?] Sichöffnen“, als „ursprüngliches[?] Sichentschließen“, als „Fähigkeit zur Selbstbestimmung“. Freiheit sei „sich selber Gesetz“[?], sich „selbst als Aufgabe gegeben“³. Dieses Unternehmen muss aus zwei Gründen scheitern. Zum einen ist Freiheit in transzendentalen Denken eben nicht aufzuholen, weil sie lebenspraktisch dem Denken vorangeht. Zum andern wird Freiheit als „unbedingte“ Bedingung konzipiert, losgelöst von allen Bedingungen, die die Freiheit zu einer spezifisch menschlichen, durch und durch begrenzten Erscheinung werden lassen. Solche Theologie der Freiheit wird von der grenzenlosen Emphase des gegenwärtigen Freiheitsbegriffs überrollt.

Dagegen zeigt sich die Bibel als ein Kontrastprogramm von nüchtern konkreter Bescheidenheit, das in der Gegenwart zu Entzugserscheinungen führt. Gemäß breitem Konsens tauchen Begriff und Sache der Freiheit in den Schriften Israels sehr sporadisch auf, dies sehr nüchtern im Sinne von Steuerfreiheit, Befreiung aus

² Von hohem Interesse ist die Allensbacher Studie: Der Wert der Freiheit. Ergebnisse einer Grundlagenstudie zum Freiheitsverständnis der Deutschen, Allensbach 2003.

³ Th. Pröpper, Freiheit, Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd. IV, 103–105. Es geht also um eine transzendente Reflexion im Sinne von I. Kant. Ähnlich wie schon K. Rahner übersieht Pröpper, dass sich mit „Möglichkeitsbedingungen“ keine Fundamente metaphysischer Aussagen mehr konstruieren lassen.

Fremdbestimmung⁴ oder allgemein politischer Befreiung, so etwa beim Auszug Israels aus Ägypten. Bis in die Zeiten der apokalyptischen Literatur hinein behält der Begriff diese – mit Fragen nach der Gerechtigkeit gekoppelte – politische Konnotation. Sparsam und in vergleichbarer Weise taucht der Begriff in den Evangelien auf (Mt 17,26; 27,26; Mk 7,35; 15,6.15; Lk 1,25; 1,74; 13,16; 23,18; 23,25), auch wenn bei Johannes eine radikale Verinnerlichung stattzufinden scheint: Die Wahrheit selbst ist es, die uns frei macht (Joh 8,31.32.36.38).

Was aber meint diese Wahrheit konkret, von der wir in der Regel so kontextfrei reden? Eine prominente Rolle kommt dem Begriff dann in paulinischen Briefen zu: im Römerbrief (6,18. 20; 7,3; 8,2; 21), im 1. Korintherbrief (7,21.22; 9,1; 10,28; 12,13) und – mit dem ganzen Pathos, dessen Paulus fähig ist – im Galaterbrief (2,4; 3,28; 4,22; 5,1.4; 5,13)⁵, mit allen dynamischen Konnotationen eines Konflikts, in dem Lasten abgestoßen, Freiräume der Gestaltung erkämpft und als Zeichen des Heils begriffen werden. In der Geheimen Offenbarung geht es erneut und in ursprünglicher Vitalität um den Gegensatz von Sklaven bzw. Gefangenen und Befreiten (5,15). Es bedarf hier keiner näheren Begründung für die Tatsache, dass der griechische Begriff der ελευθερία ebenfalls politische Wurzeln hat und in der πολις demokratische Verhältnisse anstrebt.

Welch ein Unterschied zum gegenwärtigen bürgerlichen, zum idealistisch modernen, durch Jahrhunderte gewachsenen Gebrauch des Freiheitsbegriffs, dessen emphatische Bedeutung und wachsende Überlappung mit Begriffen wie Erlösung, Liebe, Autonomie seit I. Kant einen Höhepunkt erreichte!⁶ Zwar hatten kirchliche Lehre und Disziplin mit dieser Idealisierung immer wieder ihre Probleme, doch in der Theologie der westlichen Kultur hat sich schon auf der Ebene philosophisch-anthropologischen Denkens ein Emphatismus durchgesetzt, dem sich die Theologie unkritisch anschließt.

Einer so verstandenen Freiheit eignet eine Unbedingtheit, die sich mit den konkreten Benennungen von Freiheit in den biblischen Wurzeln nur noch mit Mühe verarbeiten lässt. Kritische Rückfragen sind angebracht, denn in der Schrift erscheint Freiheit – selbst im Galaterbrief des Paulus – immer in sozialen und politischen Kontexten. Angesprochen werden konkret situierbare Ereignisse als Ziele (Befreiung), als bedrohtes Gut („Seht zu, dass ihr nicht fallt ...“) oder als eine Utopie, zu deren Erfüllung uns das Vermögen fehlt. Freiheit erscheint nicht als Subjekt, sondern als Eigenschaft eines Ereignisses, in eschatologischen Zusammenhängen – als eine Größe, die noch aussteht. Ausgerechnet unser biblisch christliches Menschenbild leitet sich von Wurzeln her, in denen aktuelle Freiheit immer wieder vermisst, als Selbst-

⁴ Freiheit von Sklaverei scheint zu dem ältesten Zusammenhang zu gehören, in dem die Freiheitsfrage überhaupt thematisiert wird. Nach *Edward Shils* ist dieser Gebrauch schon für das 3. Jahrtausend v.Chr. bei den Sumerern nachweisbar: *The virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis 1997, IV.

⁵ Siehe ferner 2 Kor 3,17; in den Deuteropaulinen Eph 5,8; Kol 3,11. Zu nennen sind noch 1 Petr 2,16, 2 Petr 2,19.

⁶ Bestimmend wird schon der Gegensatz, den Kant formuliert: Da der Mensch nicht nur ein „Naturwesen“, sondern auch ein „Vernunftwesen“ ist, kann er in seinem sittlichen Willen also nicht (!) durch materielle und empirische Beweggründe bestimmt werden, sondern nur durch ein allgemeines Vernunftgesetz, eben das Sittengesetz.

täuschung entlarvt oder dialektisch mit seinen Gegensätzen verwoben wird.⁷ In solch prekärer Situation herrscht enormer Klärungsbedarf, um einen emphatischen Begriff aufzuhellen. Angesichts aktueller anthropologischer Diskussionen ist das notwendiger denn je.

2. Der augustinische Knoten

Diese Entwicklung hat vielfältige historisch kulturelle, auch in der Theologie des Westens liegenden Gründe. Greifen wir hier nur auf den überragenden Afrikaner Augustinus zurück. Für das westliche Christentum hat er zu Beginn des 5. Jahrhunderts gleich auf drei Ebenen einen Problemknoten geschnürt, der sich erst allmählich auflöst.⁸

(1) Freiheit als geistige Qualität

Augustins Bild von Seele und Geist ist stoisch individualisiert und platonisch verinnerlicht; alle leiblichen, zeitlichen und sozialen Dimensionen unserer Existenz werden in Sekundärräume verbannt oder als Störfaktoren abgewiesen. Die Vorteile dieser Konzentration waren enorm, denn so gewinnt der Mensch einen wirklich geistigen Kern sowie eine Mitte, die bis heute unsere Vorstellungen von der untastbaren Würde des Menschen nährt, denn da gibt es neben dem Leib nicht nur eine „Seele“, die alles Vergängliche überträgt, sondern – in der Mitte zwischen Seele und Leib – ein Entscheidungszentrum, das völlig ungezwungen zwischen meiner Zu-

wendung zu Materie oder Geist entschieden. Augustinus nennt es freien Willen (*liberum arbitrium*) und denkt darüber in einem epochemachenden Traktat desselben Titels nach. Diese verinnerlichte, spiritualisierte Freiheitsidee wird sich bis in die Gegenwart hinein durchsetzen und unser Menschenbild bestimmen.

(2) Freiheit als Schuldfähigkeit

Ihre spezifische Kontur erhielt diese Freiheitsidee durch die Auseinandersetzung mit dem manichäischen Pessimismus. Konsequenterweise sichert Augustinus die Güte der Schöpfung ab, indem er für alles Übel auf menschliche Schuld rekurriert; die Schuldfähigkeit vor Gott wird mit wachsendem Nachdruck zum entscheidenden Kontext. Sie bietet allem Bösen ein Einfallstor. Konkret zur Debatte stehen ja Adams Verfehlung sowie deren Bedeutung für den Gesamtzustand der Welt. Man sollte Augustinus nicht vorwerfen, er habe die menschliche Schuld instrumentalisiert, um Gott zu entlasten, aber die Adamssymbolik entfaltet eine Dynamik, die Freiheit nachdrücklich und vorrangig als Schuld interpretiert; der Mensch muss frei sein, weil Schuld auf ihn zukommt. In der weiteren Entwicklung zur Erbsündentheorie⁹, die im Zug monastischer Lebenspraxis bis hin zu Luther immer weiter verinnerlicht wurde, übernimmt der Sünder Mensch die ganze Last für alle Übel der Welt, die eigene Verdammung eingeschlossen. Meist wird diese folgenreiche Einschränkung der Freiheitsperspektive übersehen. Sie wurde

⁷ Zu erinnern ist daran, dass selbst die paulinische Frage nach der Rechtfertigung nicht unter den Aspekten der Befreiung, sondern des Herrschaftswechsels gesehen wird. Vgl. E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 181–193.

⁸ H. Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 93–127.

⁹ Sie wurde zum ersten Mal im Jahre 391–397 formuliert Vgl. H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979, 192–205.

möglich, weil Augustinus die Freiheitsfrage ihrer Kontexte beraubt, zur Frage nach Kausalität und Selbstverursachung verengt hat. Bis weit in die Neuzeit hinein wurde die menschliche Freiheit so zum Schlüsselbegriff der Theodizee.¹⁰

(3) Freiheit als Spur der Verfehlung

Für viele Zeitgenossen ließ sich dieses Theodizeeprofil nicht widerspruchsfrei aufrechterhalten. Schon Augustinus fragt, wie denn die Schlange ins Paradies gelangte. Dem Paulusleser stößt schon damals die Frage auf, wieso denn alle sündigten (Röm 5,12d). Spätestens seit Voltaire feiert dann das Dilemma von Gottes Macht oder Güte Urständ. Dostojewski will mit solch abgründiger, zugleich angeborener Freiheit den Preis eines endlosen Grauens nicht mehr bezahlen. Wie nämlich darf um unserer Bosheit willen Gott Übel zulassen, die uns Menschen schon immer zu Hilfeleistung verpflichten? Wie darf denn Adams Verfehlung uns als Menschheitsschuld infizieren? In diesem Zirkel hat sich sogar unser Freiheitsvermögen überholt, da es vorgängig zum Handeln, ja schon zur Erbschuld geworden ist. Freiheit geriet also zum Symbol einer Verfehlung, die der empirischen Verifizierung nicht einmal mehr bedarf. Dass mit Augustins Erbsündetheorie der

Triumph der Gnade umso mehr leuchten sollte, konnte den Opfern und Leidenden wenig Trost bieten.

3. Naturalisierung als Schreckgespenst

Gewiss, wir überzeichnen das Problem, da uns nur die Frage nach eigener Verantwortung weiterhilft. Aber um sie zu verstehen, bedürfte sie eines genauen Zusammenhangs. Die umschriebene Konstellation von vorgegebener Schuld und gottgegebener Strafe hat im Laufe der Jahrhunderte zur strikten Spiritualisierung, vielleicht gar zur Destruktion menschlicher Freiheit geführt¹¹. Der Freiheitsgedanke war gegen jede Ursachenanalyse blockiert, ermöglichte in der Schuld keine Vorbehalte mehr und tauchte uns in eine Dialektik des Scheiterns. Rettung aus ihr war nur noch von außen möglich, weil wir mit der Schuld die Freiheit selbst verloren hatten. So wurden wir bestenfalls zu „Gerechten und Sündern zugleich“. An diesem Punkt könnte man von einer schleichenden Essentialisierung der Freiheit sprechen, weil sie schließlich zum Objekt äußerer Rettung wurde; schon der Säugling bedarf zu seiner Erlösung der vergebenden Taufe¹². Wer in dieser abstrakten Weise als Geschöpf zugleich schon Sünder sein muss, wie es Augustinus und die spätere Tradition darlegen¹³, fühlt sich im Rahmen

¹⁰ Dies gilt unabhängig von der Frage, ob und inwieweit Adam als der historisch erste Mensch oder als Repräsentant menschlicher Existenz schlechthin verstanden wurde. Gerade die Enthistorisierung der Adamsgestalt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts brachte die Relevanz dieser Entdeckungszusammenhänge mit Nachdruck ans Licht.

¹¹ Dies ist wohl der latente Grund dafür, dass sich die katholische Kirche – seit Beginn der Neuzeit bis hin zum 2. Vatikanischen Konzil – konsequent gegen Freiheitsbestrebungen individueller oder politischer Art wehrte und heute noch – ohne nähere Konkretionen – vor Pluralismus und der Diktatur des Relativismus warnt.

¹² Die verbindlichen Dokumente wagen nicht zu sagen, was genau uns nach der Ursünde zum Heile fehlt: „Wer nicht bekennt ..., dass der ganze Adam durch jenen Verstoß der Übertretung dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren [!] gewandelt worden ist, der sei mit dem Anathema belegt“ (DS 1511). In den kleinen Kindern wird „durch die Wiedergeburt gereinigt, was [?] sie sich durch Geburt zugezogen haben“ (DS 1514).

¹³ Zu Augustinus s. H. Häring, Die Macht des Bösen (s. Anm. 9), 206–218; zur Synode von Orange, ca. 530 (DS 371f.); zum Konzil von Trient 1546: s. das Dekret über die Ursünde (DS 1510–1516).

aktueller Sinnbezüge heute eher gedemütigt als geheilt. Faktisch steht also Augustins Theorie von der Ur- oder Erbsünde zur Debatte. Während sie Jahrhunderte lang das christliche Selbstverständnis stabilisierte, ist deren Kritik zum Dauerthema gegenwärtiger Neubesinnung geworden. Sie vermag das Theodizeeproblem ebenso wenig zu bewältigen, wie sie unseren Erlösungsweg überzeugend aufzeichnen kann. Doch interessiert hier nicht die aktuelle Augustinskritik, sondern die konstruktive Frage: Können wir menschliche Freiheit heute anders und ohne die Falle dieser Verfehlungsdynamik denken?

Die Zeiten sind einer solchen Frage nicht günstig gesonnen. Einerseits beunruhigen uns die empirischen Wissenschaften mit Einwüfen, welche die geistigen Grundlagen von Freiheit und Menschenwürde in Frage stellen. Die Sozialwissenschaften haben schon vom „sogenannten“ Bösen gesprochen, dessen Funktionen und soziale Grenzen aufgezeigt. Die Psychologie schloss sich diesem Aufklärungsmuster an: innere Antriebe und Zwänge ließen unsere Freiheitsillusionen zur Selbsttäuschung werden. Neuerdings rückt die Neurobiologie idealistischen Menschenbildern auf den Leib, als ließe sich überhaupt noch ein unabhängiger Geist verteidigen. Andererseits erwartet unsere Gesellschaft klare Orientierung, unverrückbare Regeln und Werte, die Nennung von Schuldigen und Ursachen des Schei-

terns. Wir haben alles zu vermeiden, was Werte und Normen schmälern, relativieren, gar auflösen könnte. Wir können es uns nicht leisten, über die Würde und Freiheit des Menschen zu diskutieren. Ein ethisches Pathos gibt vielen Ausführungen ihren emphatischen Nachdruck.¹⁴ Wie gehen wir damit um? Sollten wir uns nicht dennoch auf ein neues Freiheitsverständnis einlassen?

Zunächst stellt sich die Frage nach der Definitionshoheit: Wer eigentlich hat das Recht, die Sache der Freiheit darzulegen und zu verteidigen? Es ist unbestreitbar: Die Definitionshoheit der Freiheit kann bei keiner einzelnen Wissenschaft als solcher liegen, denn der Freiheitsbegriff ist nicht das Ergebnis einer analytischen Aktivität. *J.R. Searle* spricht in diesem Zusammenhang von einer Common-sense-Definition, die sich aus einem allgemeinen kulturellen Einverständnis ergibt¹⁵. Von da aus erklärt sich manches, was den Umgang mit dem Freiheitsbegriff oft so kompliziert macht. So enthüllt sich Freiheit immer als Übergang, Bewegung, Befreiungsprozess.¹⁶ Es ist ein evokativer Begriff, der Befreiung einfordert, zugleich ein performativer Begriff, der Freiheit setzt, indem er sie scheinbar beschreibt. Weiters handelt es sich um einen multidimensionalen Begriff, in dem alle grundlegenden Dimensionen menschlichen Lebens mitschwingen. Das sind in jedem Fall politische und historische, ethische und psychologische, höchst individuelle und

¹⁴ Ich beschränke mich hier auf die gesellschaftliche Situation Westeuropas, ohne die komplizierte Frage zu erörtern, inwieweit sich die Grundorientierung dieser Gesellschaft (im Guten wie im Schlechten) von Grundorientierungen anderer Gesellschaften unterscheidet. Die aktuellen Globalisierungsprozesse fordern uns dazu heraus, zugleich globale Standards und Zielvorgaben zu formulieren und allgemeiner Universalisierung zu widerstehen. Das wachsende Auseinanderklaffen von Gewinnern und Benachteiligten in diesem Prozess warnt uns nachdrücklich vor undifferenzierten Aussagen.

¹⁵ *John R. Searle*, Die wissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins, in: *H. Meier/D. Ploog* (Hg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, Freiburg 1997, 9–34.13f.

¹⁶ Diese erkenntnistheoretisch wichtige Entdeckung war von der Befreiungstheologie (G. Gutiérrez und anderen) zu lernen. Sie hat den Mangel einer kontextlos abstrakten Rede von „Freiheit“ enthüllt.

zutiefst religiöse Dimensionen. Diese Multidimensionalität des Begriffs macht ihn unausrottbar, stellt ihn aber immer wieder in die Mitte wissenschaftlicher Auseinandersetzungen.

So hat dieser Begriff auch in der christlichen Tradition immer als Träger nicht nur geistig isolierter, sondern auch empirischer, evokativer und performativer Dimension gewirkt. Wer sich als Sünder versteht, wird eben zum Sünder, so wie umgekehrt ein Freiheitsappell den Beginn einer Befreiung markieren kann, denn Freiheit kommt nur als Bekenntnis zur Freiheit zu sich. Aber Freiheit an sich gibt es nicht; sie führt nur zur richtungslosen Selbstbestätigung. Wenn etwa Paulus die Galater zur Bewahrung ihrer Freiheit aufruft, dann gibt es über deren Inhalt keine Zweifel; es geht um eine religiöse Lebenspraxis, die von entfremdenden und sinnlos gewordenen Geboten befreit. Das Freiheitspathos des Kolosserbriefes meint sehr genau die Erfahrung, dass uns kein Geschick unsere Identität rauben kann. Ganz anders meint bei Augustinus Freiheit – in seiner Zeit auch dies konkret – die Befreiung von den irdisch-materiellen Sphären, Zuwendung zur geistigen Sphäre Gottes und seiner Gnade.

Bei aller Kritik an der Erbsündentheorie und dem ihr verschwisterten Menschenbild hat die Neuzeit genau diesen geistigen Freiheitsbegriff übernommen und nachdrücklich kultiviert. Man erinnere sich an die dualistischen Züge eines Descartes, dessen Menschenbild bis heute nachwirkt,

an den Freiheitsgedanken des Idealismus, der uns frei sehen will, und wären wir in Ketten geboren¹⁷, an die existentialistischen Ansätze, die der Freiheit – in paradoxer Bestreitung aller erkannten Abhängigkeit – ein geradezu trotziges Gesicht geben¹⁸. Schließlich vergesse man nicht, dass in christlich theologischer Tradition zur Freiheit vor Gott lange Zeit jene Utopie gehörte, in der ein Mensch die Hemmnisse seines Leibes neutralisierte; das Glück erfüllte sich in einer Gottesschau.

So fühlt sich die Theologie von der empirischen Anthropologie besonders herausgefordert, weil diese uns nachdrücklich an die naturalen Kontexte, wenn nicht gar Komponenten menschlicher Freiheit erinnert. Im vergangenen Jahr ist ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel erschienen: „Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie?“¹⁹. In manchen Beiträgen könnte der Eindruck entstehen, als versinke die Theologie hier wirklich in Sprachlosigkeit, denn jede Erinnerung an Vorbedingungen der Natur droht unser Freiheitsverständnis zu beschädigen. Hängt eine verantwortliche Freiheitsdefinition nicht an deren strikter Überlegenheit über empirischen Bestimmungen? Besagt menschliche Freiheit nicht – wie schon Platon und Augustinus meinten – uneingeschränkte Unabhängigkeit von zwingenden Prozessen?²⁰ Sind wir, die Ebenbilder Gottes, gegenüber der Natur nicht überlegen, gegenüber Gut und Böse absolut frei, so dass rundum ein freies Entscheidungs- und

¹⁷ „Der Mensch ist frei geschaffen, *ist* frei und würd' er in Ketten geboren“ (Schiller). Vgl. dazu Rousseau: „Der Mensch ist frei geboren und liegt doch überall in Ketten“.

¹⁸ Vgl. H. M. Schönherr-Mann, Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005; vgl. T. Schönwälder-Kuntze, Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre, Frankfurt 2001.

¹⁹ Vgl. P. Neuner (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg 2003.

²⁰ Lapidar stellt der Philosoph und Theologe F. Ricken fest: „Freiheit ist eine Bestimmung der Kausalität; wir können unterscheiden zwischen Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Frei-

Schuldvermögen garantiert sind? Und bietet die christliche Anthropologie – in ihrer katholischen wie in ihrer reformatorischen Variante – nicht ein stabil wirkungsfähiges Lösungsmodell für die große Gegenfrage, warum ausgerechnet ein ontologisch freies Wesen als Sünder alle Signale der Freiheit vermissen lässt?²¹ Wird diese theologische Lösung nicht dadurch stark, dass sie menschliche Freiheit im letzten als Freiheit gegenüber Gott, also als eine weltentzogene Freiheit zu Gott hin begreift? Wird damit nicht alle Naturverwobenheit als Täuschung entlarvt?

Diese Fragen zeigen schon: Der gegenwärtige Diskussionsstand liefert keine klaren Beweise oder Widerlegungen, zu viele Zusammenhänge und zu viele kulturelle Vorgaben sind im Spiel. Doch angesichts unseres kulturellen Umbruchs sowie angesichts der Dauerkrise, die darin eine christliche Anthropologie („frei und Sünder zugleich“?), eine angemessene Erlösungslehre („schuldig durch die Verfehlung Adams?“) sowie die Theodizeefrage zu ertragen haben („Verfügung oder Zulassung durch Gott“?), lohnt es sich, neue Lösungsmodelle auf ihre Leistungsfähigkeit zu überprüfen.

II. Zur Entideologisierung des Freiheitsbegriffs

1. Einverständnisse

Gehen wir also von einigen Grunddaten aus, die in aktuellen Diskussionen

auf ein allgemeines Einverständnis stoßen.

Das *erste Einverständnis* lautet: Unsere alltägliche sowie die wissenschaftliche Wahrnehmung von Menschheit und Welt spalten sich in zwei Grundperspektiven auf, die nebeneinander bestehen und einander ergänzen. Wir sprechen von einer Ich- und einer Es-Perspektive, einer Innen- und einer Außenseite der Wirklichkeit; unsere Universitäten kennen Natur- und Geisteswissenschaften. Allerdings findet diese Doppelung gegenwärtig in der Neurobiologie eine dramatische Infragestellung. Mit ihren bildgebenden Verfahren führt sie uns geradezu sinnlich wahrnehmbar an die internen Prozesse der Erkenntnis und Wertung, der Erinnerung und Zukunftsplanung, moralischer Wertung und sinnlicher Anreize, von Sprache und Sinneswahrnehmung, von Angst und Glückserfahrung, an Ich- und Selbsterfahrung, an künstlerische und soziale Kompetenzen, an mitmenschliche und religiöse Gefühle heran. Mönche meditieren im Scanner, besonders Eifrige haben gar ein Gottes-Gen entdeckt²². Umso klarer sagen uns die Ergebnisse, dass wir solche Aktivitäten nur lokalisieren bzw. vermutete Aktivitäten falsifizieren können; Prozesse finden statt oder nicht; über deren Inhalte selbst, die wir als Betroffene bisweilen von innen her erfahren, sagen die Messungen nichts. Mehr noch: Zwar lassen sich Liebesgefühle initiieren, vielleicht grüne Farbe oder ein Angsteffekt projizieren. Aber wie ein Liebesgefühl,

heit. Das philosophische Problem der Freiheit besteht darin, die Kausalität aus Freiheit von der Naturkausalität abzugrenzen und positiv zu bestimmen.“ (Freiheit. Philosophisch, in: LThK³ Bd. IV, 95–99; zit. 95). Ich schlage vor, Freiheit in erster Linie als ein Selbstverhältnis des Menschen im Bezug auf die Mächte und Abhängigkeiten zu sehen, die ihn umgeben.

²¹ Auf die Hirn-Geist-Debatte wird hier nicht eingegangen. Es wäre zu zeigen, dass vorgängig zu manchem Reduktionismusvorwurf über den klassischen Dualismus von Materie und Geist nachgedacht werden sollte.

²² A. Newberg/E. d'Aquili/V. Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München 2003.

eine grüne Farbe oder eine Angst auf mich als Subjekt wirkt, darüber gibt es keine gemessene Auskunft. Diese Doppelung von Innen und Außen gehört geradezu zur ontologisch begründbaren Grundstruktur unserer Wirklichkeit. Sie bestimmt jedenfalls die Wirklichkeit des Menschen, seine leibliche, kybernetisch hochorganisierte Struktur.

Die Folgerung aus diesem ersten Einverständnis ist unbestreitbar: Die Innenseite dieser Wirklichkeit schafft die individuelle Freiheitserfahrung; für sie sind kausale Zusammenhänge nicht existent, irrelevant oder nicht sichtbar, auch wenn die Außenperspektive dieselbe Wirklichkeit nur in determinierten Zusammenhängen erfassen kann²³. In konkreten Handlungszusammenhängen ist diese Freiheitserfahrung gerade dann überzeugend; sie wird nicht als euphorische Willkür, sondern als Last der Entscheidung wahrgenommen. Auch ein Determinist muss immer wieder zwischen Möglichkeiten entscheiden und diese Entscheidung verantworten. Eine so verstandene Freiheit ist weder diskutierbar noch widerlegbar.

Dem folgt aber ein *zweites Einverständnis*, das die Tragweite der genannten Freiheitserfahrung zum Diskussionsgegenstand macht: In der Regel wissen Neurobiologen diese Doppelung von Ich und Es zu respektieren. Gemäß einer klassischen Arbeitsteilung haben sie Daten zu liefern, naturwissenschaftlich zu analysieren, aber deren weitere Interpretation der Philosophie zu überlassen. Doch lässt sich diese Rollenverteilung in der Praxis kaum durchhalten. Denn zum einen tritt schon durch ihre öffentliche Wahrnehmung eine

jede empirische Information in einen umfassenden Deutungszusammenhang ein; dieser wird nicht von den Neurologen, sondern von der Öffentlichkeit geliefert. Zum andern können auch Naturwissenschaftler von ihren philosophischen oder weltanschaulichen Voraussetzungen nicht abstrahieren. Es ist geradezu ihre Aufgabe, zu ihren Forschungsergebnissen weltanschauliche Zugänge zu eröffnen.

Die Folgerungen aus diesem zweiten Einverständnis sind nicht mehr so eindeutig. Dürfen wir der Neurobiologie die Interpretation eines alltäglichen Begriffs verbieten? Weist nicht gerade sie auf gängige Fehldeutungen hin? Vielleicht hängt der Interpretationsdrang mit den allgemeinen Platituden und Simplifikationen, mit der Pluralität von deren Dimensionen sowie mit deren evokativem und performativem Charakter, mit ihren verdeckten Kontexten zusammen. „Freiheit“ hat sich ja so sehr zum Schlüsselbegriff gegenwärtiger Kultur entwickelt, dass deren Bedeutung diffus, zum Träger verschiedenster Interessen und Haltungen, zur Legitimation von Gesellschafts- und Staatssystemen, von individualistischen und sozialen Grundoptionen geworden ist. Deshalb gilt in der Regel, was Augustinus einmal über die Zeit geschrieben hat: „Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, wenn ich sie einem Fragenden erkläre will, weiß ich es nicht.“²⁴ Von Seiten der Theologie würde ich mir jedenfalls bewusste Klärung wünschen. Meinen wir ein individuelles Vermögen oder eine politische Utopie, das Ziel eines christlichen Erlösungsmodells, machen wir eine Sachaussage zum Wesen des Geistes oder setzen wir uns mit

²³ Nach allgemeiner Überzeugung kann der Gedanke der Unschärferelation zur Erhellung menschlicher Freiheit nicht weiterführen, weil die Prozesse neuronaler Steuerung nicht im subatomaren Bereich stattfinden.

²⁴ Conf. XI, 14.

den performativen Wurzeln dieses provozierenden Begriffs auseinander? Soll uns die Rede von der „Freiheit“ – statt einen Status zu beschreiben – nicht auf die Spur einer Wirklichkeit setzen, die eben Freiheit ermöglicht, schafft, als entscheidende Zielvorgabe präsentiert?

Deshalb sollten wir an einem *dritten Einverständnis* arbeiten, das sich neuerdings von der Neurobiologie lernen lässt. Es lautet: Der aktuelle und diffuse Freiheitsdiskurs muss seine verdrängten Kontexte, seine naturalen Vorgaben und materiellen Bedingungen wieder ins Bewusstsein holen. Die Neurobiologie wirkt wie eine große und nachdrückliche Erinnerung daran, dass es Freiheit als solche nicht gibt. Sie hat und bedarf ihrer Voraussetzungen; sie benennt die Eigenschaft umfassender Prozesse; sie redet von Selbst und Identität als von selbstgesetzten Taten. Subjekte der Freiheit sind immer ein Ich oder ein Wir. Wenn geistige Zustände zudem engstens mit Hirnzuständen verbunden, von ihnen her beeinflussbar sind, dann lässt sich Freiheit kaum mehr aus der Abwesenheit solcher Einflüsse verstehen. Unter dieser Voraussetzung kann man sich als frei erfahren, den empirischen Determinanten zum Trotz. Man kann die Funktionen des Hirns als Vorbedingung seiner Freiheit deuten und verstehen. Man kann die erfahrene Freiheit auch aus der Tatsache herleiten, dass ich aus innerem Antrieb zu handeln vermag, dass ich langfristig mein eigenes Leben gestalte, dass ich dieses Leben mehr und mehr als mein Leben erfahre²⁵. In keinem Fall sollte ein Nachdenken über Freiheit jedoch davon absehen, dass sich menschliche Freiheitserfahrung in und aus der Leiblichkeit des Menschen

vollzieht. Wir Menschen sind nicht frei obwohl, sondern weil wir im Leibe sind.

2. Natur und Personalität

Was aber können Leib und Materie für den transzendierenden Akt menschlicher Freiheit bedeuten? Die christliche Tradition ist an diesem Punkt gespalten. Seitdem der Platonismus in die Theologie Einzug hielt, haben wir Materie als Nicht-Geist, als Prototyp der Bedürftigkeit und Angewiesenheit, also als dasjenige Prinzip begriffen, das am Rande zum Nichts angesiedelt ist und ohne Geist ins Nichts versinkt. Aus biblischer Inspiration hat Theologie den menschlichen Leib jedoch immer als Ort des Lebens, als Wohnung des Geistes und als eine Wirklichkeit gewertet, die Gott auch im Tode nicht aufgeben wird. Einen Widerschein hat die Seelenlehre des Thomas von Aquin vermittelt, der die geistige und unsterbliche Seele zugleich als die Form des Leibes erkennt. Man hat dieses Modell wieder aufgenommen und mit kybernetischen Kategorien neu zu beleben versucht.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Willensfreiheit von ihrem Spiritualismus reinigen und neu beleuchten. Dieses neue Bild beginnt mit einem erneuerten Blick auf die Materie, die eben ungleich mehr ist als ein unbeweglich statischer Stoff. Sie hat sich zu einer höchst komplizierten und vielfältigen Dynamik entwickelt, deren Kontinuität sich gerade nicht von statisch materiellen Elementen, sondern von übergreifenden Fließgleichgewichten von Strukturen und unaufhörlichen Informationsprozessen bestimmt. Das alles, nicht nur dessen negativ abstrahierte Substanz,

²⁵ Mit dieser dreifachen Umschreibung weite ich den Definitionsvorschlag von G. Roth aus: G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt 1999, 303–311.

ist Materie. Wir entdecken sie in kontinuierlichen Prozessen einer Selbstüberschreitung, die in den neuronalen Systemen des menschlichen Gehirns eine ungeheure Komplexität, hohe Grade von Innenschau, von Selbsterfahrung sowie einer Zukunftsplanung erreicht. In uns wird die Wirklichkeit, der wir außerhalb begegnen, als neue Wirklichkeit rekonstruiert.

Ich schlage deshalb vor, Freiheit als individuell anthropologisches Phänomen weder objektivistisch als faktische Ungebundenheit von kausalen Einflüssen, noch subjektivistisch als die Erfahrung solcher Ungebundenheit zu isolieren. Nach allem, was wir heute von unseren Erkenntnis-, Wertungs- und Steuerungsprozessen wissen, können wir diese innenperspektivisch wahrgenommene Freiheit nicht einfach als Ungebundenheit an sich verstehen, vielmehr wird materielle Gebundenheit stets überschritten. Genau diese Überschreitung ist ständig im Gange, nicht als Überhöhung, sondern als Dynamisierung. So können wir diese Freiheit verstehen als die *Schwebe zwischen materieller (leiblicher, sozialer, historischer oder ethnischer) Gebundenheit und deren Überschreitung, dies im Modus der Selbsterfahrung*. Die freie Willensentscheidung geschieht also im, nicht über dem Prozess des Überschreitens. Sie vollzieht Selbsterfahrung (also materielle Selbstüberschreitung) nicht über dem materiellen Milieu, sondern in ihm, an seiner Grenze.

Von diesem Ansatz her lassen sich Natur und Personalität neu aufeinander beziehen. Auch im Personbegriff hat sich ja ein doppelter Ansatz erhalten. Person meint in der griechischen Tradition nicht nur essentialistisch die geistige, ihrer selbst fähige, als unteilbar definierte Substanz, die kraft ihrer Geistigkeit alles Leibliche überragt, also mit leiblichen Wesen nie eine ganzheitliche Beziehung aufnehmen

kann und so den klassischen Dualismus zwischen Leib und Geist vorprogrammiert. Person meint gemäß der älteren, dem griechischen Denken fremden Konzeption die Idee der Bezogenheit selbst, die im antiken Begriff des *προσωπον*, also der Maske und des Rollenspiels, aufgenommen ist.

Die Moderne hat an der Außenseite dieses Personbegriffs viel Arbeit geleistet, Beziehung und Bezogensein als zentrale Kategorie erkannt. An seiner Innenseite ist solche Arbeit im Sinne der gegebenen Definition noch zu leisten. Einen Zugang gewinnen wir mit den Analogien, auf die uns die Hirnforschung aufmerksam macht. Einige Hinweise zu den geistigen Leistungen unserer neuronalen Systeme müssen genügen. Im Gehirn und seinen Informationssystemen entwickelt sich ein Bewusstsein, das wir als Selbstverhältnis wahrnehmen. Darin gehen leibliches und gesamt menschliches Selbstverhältnis so bruchlos ineinander über, dass – wie schon im semitischen Denken – erkennender Leib für mich selbst stehen kann. Es gehört ferner zum Standardwissen gegenwärtiger Anthropologie, dass dieses Selbstverhältnis zugleich polare Verhältnisse voraussetzt: zwischen mir und meinem Leib (den ich immer als etwas Vorgegebenes erkenne), zwischen mir und äußerer Wirklichkeit (in der ich mich immer bewege), zwischen mir und Mitmenschen (die ich als ebenbürtige Wesen wahrnehme). Das Selbst lebt aus diesen polaren Beziehungen; angesichts unserer Alltagserfahrung macht dessen Überordnung über diese Pole keinen Sinn.

Zugleich erscheint uns dieses Selbst immer als eine Größe, die den genannten Polen voraus ist, sie vorwegnimmt. An diesem Punkt liefert uns die Neurologie einen spannenden Anschauungsunterricht für die Fähigkeit unseres (in den Milliarden von kybernetischen Einheiten organisierten) Geistes. Dieser materiell organisierte

Geist rekonstruiert die gesamte uns umgebende Wirklichkeit neu, gleicht sie mit vergangenen Erfahrungen ab und bewertet sie, spielt neue Möglichkeiten durch, sieht also Entwicklungen voraus. Neben einem rationalen gewinnt er zu ihnen einen intuitiven Zugang, der von uns analytisch nicht mehr einzuholen ist²⁶. Erwartungen werden also projiziert, als möglich oder als unmöglich eingestuft. Dies geschieht durch eine begleitende, auch neurologisch nicht lokalisierbare Ich-Reflexion, welche die Psychologie und traditionelle Anthropologie als Bewusstsein umschrieben haben. Dieses Bewusstsein ist auch durch die raffinierteste Rechenmaschine nicht einzuholen²⁷.

An diesem Punkt neuronaler Selbststeuerung verschlingen sich in bewusster Weise Realismus und Projektion, unstillbare Sehnsucht und Vertrauen in die Wirklichkeit. Die Schweben von Gebundenheit und Überschreitung führt zu einer offenen Realität, die sich im Innern des menschlichen Geistes verortet und jenem „freien Willen“ am nächsten kommt, für den man einen „reinen Geist“ in Anspruch nahm. Wir kommen in eine offene Realität, denn je reflexiver und je bewusster ich die Wirklichkeit rekonstruiere, umso selektiver, abstrakter, umso gestaltbarer und mehrdeutiger wird sie. Im lebenspraktischen Selbstbezug brechen Lücken, wenn nicht gar Abgründe auf, denn ich muss angesichts natürlicher Bindungen und vorgegebener Gestaltungsmöglichkeiten zugleich handeln. Problematisch wird dieses Verhältnis zwischen Natur und Persönlichkeit

nicht deshalb, weil dieses Verhältnis immer vorläufig bleibt, nie zur Ruhe kommt, immer neue ungelöste Probleme entdeckt. Genau dieser offene Prozesscharakter gehört ja zum Wesen menschlichen Personseins. Das Verhältnis ist deshalb problematisch, weil das personale Selbst den Vorgaben und Erwartungen menschlicher Natur nie umfassend und in befriedigender Weise entspricht. Aus den Prospektiven menschlicher Persönlichkeit wird die Natur in sich mehrdeutig, unerfüllbar, bisweilen gar hinterhältig und sinnlos.

III. Die Herausforderung

Nicht dass wir uns in abstrakter Weise frei entscheiden könnten, macht menschliche Freiheit aus, sondern dass wir uns ohne empirisch hinreichende Vorgaben ständig entscheiden müssen. Von der Welt und anderen Menschen wissen wir zu wenig, die Zukunft und deren moralische Wertung stehen uns zu unvollkommen vor Augen, wie bei einem schlechten Schachspieler sehen wir die Interaktion von Welt und eigenem Handeln höchstens für zwei Züge eines einzigen Spielsteins voraus.

Erst an diesem Punkt beginnt die entscheidende, für Theologie und ein christliches Bewusstsein wichtige Frage. In einem ersten Schritt lässt Freiheit, verstanden als abstrakter Schwebestand, ungezählte mögliche Interpretationen und Entscheidungen offen. Oft nehmen wir diese Schweben als solche gar nicht wahr; sie betrifft die unmittelbare, alltägliche,

²⁶ Die einschlägige Literatur zu neurobiologischen Forschungsergebnissen ist voll von Schemata und Modellen, in denen die komplizierte Koordination verschiedener Systeme und Hirnregionen anschaulich dargestellt und die überkomplexe, unvorhersehbare Fülle von möglichen Entscheidungen deutlich wird (s. z. B. Roth, a.a.O., 305).

²⁷ H. Goller, Hirnforschung und Menschenbild. Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewusstsein und Selbst, in: Stimmen der Zeit. (125) 2000, 579–594.

oft blind verlaufende, weil habitualisierte Interaktion. In einem zweiten Schritt innerer Wahrnehmung kristallisieren sich weittragende Fragen heraus, verschiedene Grundoptionen, an denen ich meine Entscheidungen ausrichten kann. Suche ich meinen unmittelbaren Vorteil? Blende ich die Lehren der Vergangenheit oder langfristige Zukunftsfolgen aus? Gebe ich politischen, familiären oder rein individuellen Gesichtspunkten den Zuschlag? An diesem Punkt endlich wird mir klar, dass mein Schweben oft im blinden Gleitflug verharret. Ich muss lernen, die bleibenden Bindungen realistisch zu verarbeiten, die wirklichen Kontexte zu entdecken, das eigene Handeln auf Beständigkeit und Folgeentscheidungen zu prüfen. Erst an diesem Punkt beginnen Freiheitserfahrungen, die ihrerseits den Raum aktueller Wissensfreiheit weit überschreiten.

Wer dieses Stadium bewusst verarbeitet, wird sich erst des evokativen Charakters von Freiheit bewusst, indem er den schlechthin abstrakten Charakter seines freien Willensvermögens entmythisiert. Die Frage lautet nicht mehr selbstbezogen: „Bin ich wirklich frei?“, sondern: „Auf welche konkreten Möglichkeiten und Ziele hin entscheide ich mich?“ Erst an diesem Punkt werden die Vorgaben einer religiösen oder christlichen Grundentscheidung sichtbar. Nach meinem Verständnis der christlichen Tradition spielen zwei Kontexte eine zentrale herausfordernde Rolle. Ich nenne sie Akzeptanz und Verantwortung.

1. Akzeptanz

Die ambivalente Welterfahrung Israels, Katastrophen und Versagen vorausgesetzt, kann die Botschaft der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 nicht lauten: „an sich ist die Schöpfung gut“, denn diese Botschaft zielt auf den Kontext der folgenden

Kapitel. Diese Welt gilt als gut angesichts der fürchterlichen Folgegeschichten, dieser Lawine des Bösen, die sich von der Vertreibung aus dem Paradies über den Brudermord bis hin zur Sintflut entfaltet. Diese Güte schließt zugleich ein: Es ist nicht damit getan, diese Welt schicksalsergeben zu akzeptieren. Es besteht ja Anlass zur Nachfrage: Wieso werden Adam und Eva mit einer Entscheidung zwischen zwei Bäumen belästigt? Warum projiziert die Schlange irrealer Motive? Wie und warum wird ausgerechnet das Verhältnis zwischen Mann und Frau so belastet? Warum mussten sie sich ihrer Nacktheit schämen? Dies alles umschreibt den Kontext dieser zwiespältigen Welt. Offensichtlich gehören die Gefährdungen, die Möglichkeit zur Destruktion, die Scheidewege zur Grundsituation der Menschen. Auch lässt eine genaue Interpretation der Paradiesgeschichten letztlich offen, ob uns der Verlust des Paradieses als Sündenstrafe oder als Initiation ins Leben zugerechnet wird. Kurz, der Sinn der Schöpfungsgeschichten wie aller Ursprungsgeschichten (Gen 1–11), deren Botschaft von der „Güte“ der Wirklichkeit, gibt keine ontologische Information, sondern lädt Menschen dazu ein, die Situation so zu akzeptieren, wie sie ist, um sie und ihr Chaos als Grundlage des eigenen Guten zu begreifen. Die Exilanten verlieren also keine Freiheit (um sie in Christus wiederzugewinnen); es wird ihnen die Freiheit zur Akzeptanz dieser Wirklichkeit zugesprochen. Es geht um ein Vertrauen in die Wirklichkeit, auf Mitmenschen, um die Annahme meiner selbst. Vertrauen ist die erste Grundform christlicher Freiheit.

2. Verantwortung

Ebenso wenig sollten wir einen weiteren Kontext vergessen. So sehr sich Vorstellungen vom Weltbeginn in der Schöp-

Praktische Theologie heute



Band 72

Júlio César Adam

Romaria da Terra

Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen
Eine empirisch-liturgiewissenschaftliche Untersuchung
2005. 312 Seiten. 7 Farbbabb., Kart.
€ 29,-

ISBN 3-17-018811-9

Band 76

Thomas Böhm

Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die »Medienreligion«

Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik
2005. 344 Seiten. Kart. € 30,-
ISBN 3-17-018995-6

www.kohlhammer.de

Band 77

Jan Woppowa

Widerstand und Toleranz

Grundlinien jüdischer Erwachsenenbildung bei Ernst Akiba Simon (1899–1988)
2005. 328 Seiten. Kart. € 28,-
ISBN 3-17-018996-4

Band 78

Stefan Altmeyer

Von der Wahrnehmung zum Ausdruck

Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen
2006. 424 Seiten. Kart. € 35,-
ISBN 3-17-019116-0

Band 79

Silke Leonhard

Leiblich lernen und lehren

Ein religionsdidaktischer Diskurs
2006. 528 Seiten. Kart./Fadenheftung
€ 39,-
ISBN 3-17-019321-X

W. Kohlhammer GmbH

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

fungsgeschichte niederschlugen, so wenig wurde sie als Protokoll eines ersten Nullpunkts verfasst, sondern als Antwort auf den katastrophalen politischen Niedergang Israels, geschrieben an einem Ort kultureller und demütigender Entfremdung. Dabei wirkt die Paradiesesgeschichte – wie alle wirklich religiösen Geschichten – nicht beschreibend, sondern engagierend. Sie distanziert nicht zwischen Beobachter und beschriebener Wirklichkeit, sondern bezieht die handelnden und lesenden Menschen in das Geschehen mit ein. Deshalb ist die dort gedeutete Welt auch das Ergebnis handelnder Menschen. Paradiesesauszug bedeutet auch Folge adamitischen Versagens, aber im Hinweis auf die Güter

der Welt steckt die Frage, was Menschen aus ihnen machen, warum sie den Brudermord zugelassen, die Kommunikation unter Menschen zerstört, die Erde schließlich für den Untergang freigegeben haben. Die tagtäglichen Rekonstruktionen des menschlichen Selbst setzen, wie wir sahen, Möglichkeiten frei.

Wie andere religiöse Traditionen rückt auch die biblische Botschaft neben der Akzeptanz eine zweite Grundmöglichkeit ins Zentrum. Sie lautet: Verantwortung für diese Mitmenschen und diese Wirklichkeit, die wir zu akzeptieren aufgerufen sind. Solche Verantwortung umschließt im Kern die ganze Dynamik zur Weltgestaltung, wie sie sich in den monotheistischen Religionen entfaltet hat. Sie bietet die entscheidende Grundlage und Konkretisierung für ein jüdisches, christliches und muslimisches Freiheitsverständnis. Sie macht nach biblischem Grundverständnis eine reale, objektive, ihrem inneren Schweben entzogene Freiheit erst möglich. Monotheistisch gesehen gerät jede Freiheit ohne Akzeptanz zum Fanatismus, ohne Verantwortung zu einer Ideologie, deren heuchlerische und egoistische, selbstgenügsam bürgerliche und politisch verkürzende Folgen uns bekannt sind. Die vertrauensbereite Verantwortung bildet erst den entscheidenden Fels, auf dem eine wirklichkeitsfähige humane Lebenspraxis erbaut ist. Die Antwort auf die Theodizeefrage lautet nicht: Verdammung Adams, sondern Option für die Verlorenen, als deren Vater sich uns der „messianische“ Gott zeigt. Nur der Einsatz für eine versöhnte Menschheit kann zur Grundlage einer wirklich freien Menschheit werden. Der Freiheitsbegriff, der „in uns“ also als schwebende, geradezu konturlose Selbsterfahrung beginnt, kommt erst im Einsatz für eine gemeinsame Zukunft zu sich.

Weiterführende Literatur:

H. Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999. Dieses Buch bietet einen theologiegeschichtlichen Überblick zur Frage des Bösen, insbesondere zu Ursprung und Problematik der Erbsündentheorie.

P. Neuner (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg 2003. Dieser Sammelband bietet einen informativen Querschnitt zu Stand und theologischer Beurteilung der Mind-Brain-Debatte sowie ihrer Implikationen zum Freiheitsproblem.

G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (stw 1275), Frankfurt 1997. Diese Darstellung ist für Interessierte sehr instruktiv, bietet gute Brücken zu philosophischen, indirekt auch zu theologischen Fragestellungen. Die Behandlung der Freiheitsfrage ist unter Theologen zwar umstritten, muss aber ernstgenommen werden.

Schluss: Geschöpf und Sünder?

Kommen wir zum Menschenbild zurück, das wir von Augustinus geerbt, in vielfacher Weise variiert, nie richtig akzeptiert, aber auch nie richtig überwunden haben. Die paradoxe Aussage der Erbsündentheorie lautete: Wir Menschen sind Geschöpfe und Sünder zugleich. Im Blick auf das Theodizeeproblem wurde sie in verschiedenster Weise instrumentalisiert. Ist nämlich der Mensch auf Grund seiner Schuld zum vorhersehbaren und bleibenden Sünder geworden, dann hat er dafür auch die Folgen zu tragen, statt Gott für den Weltzustand in Verantwortung zu rufen. Diese Schuldfähigkeit kannte keine Grenzen; für den späten Augustinus sind wir, drastisch ausgedrückt, „nichts und Sünde“.

Aber so einfach geht die Rechnung nicht auf, denn das spiritualisiert-abstrakte, auf Schuld hin dynamisierte Freiheitsbild des Augustinus entspricht unserem Menschenbild nicht mehr und verlangt angesichts der biblischen Ausgangspunkte eine Revision. Es hat sich nämlich gezeigt: Ohne Widerspruch zu biblischen Menschenbildern wurden naturale Elemente (also Dimensionen unserer Leiblichkeit) zum Ausgangspunkt jener Schweben, in die uns unser menschliches, alle Wirklichkeit rekonstruierendes Erkennen führt.

An dieses Modell sind durchaus theologische Fragen zu stellen, denn auf den ersten Blick raubt diese Naturalisierung der menschlichen Freiheit ein jedes Maß. Der Grund dafür liegt aber nicht an der Destruktion einer spirituell verabsolutierten Freiheitsidee, die uns auf unsere Schuld anzusprechen weiß. Er liegt an einem anderen, für unser Freiheitsbild unverzichtbaren Punkt: Solches Schweben, dieses Oszillieren zwischen natürlicher Basis und

personalen Identität, muss sich in konkreten Kontexten und Zielen seines Handelns verankern, nennen wir sie Vertrauen und Verantwortung. Vertrauen ist jener Freiheitskontext, der den Umgang mit der Wirklichkeit am weitesten spannt, also die umfassendsten Räume schafft. Verantwortung ist jene Freiheitsinterpretation, die sich am intensivsten auf die Freiheitsdynamik der Wirklichkeit einlässt.

Ist damit der Gedanke eines ererbten Versagens nicht überholt oder überflüssig geworden? Nein, denn Vertrauen und Verantwortung stellen den Anteil menschlichen Unheils in ein schärferes Licht, aber es wird nicht mehr zur Verdammung, vielmehr zur Wiedergutmachung stilisiert. Dabei mag die Frage offen bleiben, wie groß unser genauer Schuldanteil an diesem Zustand ist, sein kann. Es geht ja nicht mehr um eine juristische Zurechnung, die im klassischen Sinne den „Sünder“ trifft. Ins Spiel kommt eine frei und freiwillig übernommene und vertrauende Solidarität; an ihr lassen wir uns messen. Insofern sind wir Geschöpfe, von Gott akzeptiert, die sich an ihrer Vertrauenshaltung prüfen lassen. Zugleich treten wir – zumindest als Juden, Christen oder Muslime – wie Verantwortliche auf für eine Wirklichkeit, die uns Gott anvertraut hat. Wie groß ist unser genauer Schuldanteil? Wie können wir Schwergewicht und Strafmaß einer ganzen Menschheit abtragen, wie tief reichen die Wurzeln des sublimen Egoismus in unser Herz? All die niederdrückenden und narzisstischen Folgefragen, die uns in der Vergangenheit gequält haben, sind höchst relativ. Auf sie kommt es wirklich nicht an. Wohl aber können wir uns der Frage stellen, wie wir sinnvoll die Verantwortung für eine versöhnte Menschheit übernehmen, wie wir im Angesicht des Anderen Gottes Spuren entdecken können.

Wer Vertrauen und Verantwortung, Akzeptanz und Solidarität als die wahren Anker eines schwebenden, durchaus natürlichen Freiheitsspiels entdeckt hat, kann auch den Freiheitsbegriff wieder in die Vielfalt seiner alltäglichen Bedeutungen entlassen. Er kann wieder zur Aura des Bei-sich-seins und eines verfügbaren Lebensraums werden, in dem wir gemeinsam zu uns kommen können. Dazu gehören die Freiheit von Unterdrückung, die Freiheit zum eigenen Entschluss, die Freiheit von allen Formen der Not, die Freiheit also, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen. Oder wie es Jesus unter Berufung auf Jesaja (61,1f) sagt:

*„Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht
bringe,
damit ich den Gefangenen die Entlassung
verkünde
und den Blinden das Augenlicht,*

*damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“*

(Lk 4,18f.)

Der Autor: *Hermann Häring, geb. 1937, ist em. Prof. für Wissenschaftstheorie und Theologie der Radboud Universiteit Nijmegen (NL). Studium der Philosophie und der Theologie, 1970 Promotion in Theologie (Tübingen) über „Das Kirchenbild in der Bultmannschule“, 1978 Habilitation in Dogmatischer und Ökumenischer Theologie (Tübingen); 1980–1999 Lehrstuhl für Dogmatische Theologie in Nijmegen, 1999–2005 Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie und Theologie in Nijmegen. Publikationen: Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen, Darmstadt 2002; Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger, Düsseldorf 2001; Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999; Hans Küng, Grenzen durchbrechen, Mainz 1998.*

Karol Nandrásy

Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret und die Gegenwart

1. Das Hiobsproblem der Gegenwart

Zwei Jahrhunderte lang wirbelt es in der europäischen Kultur um die Gottesfrage, schließlich wurde daraus ein kolossales Schlammbad. Die Wirbel beginnen im abendlichen Wetterleuchten der Werke der Philosophen des aufgeklärten Rationalismus. Das war wie ein „feuriger Bach“, der anschwell mit dem Feuerbachschen Werk „Das Wesen des Christentums“¹, von dem manche so erschüttert waren, dass sie ihren Gottesglauben verloren. Als dann wie ein Wetterstrahl Nietzsches Ruf „Gott ist tot“ hernieder fuhr, gerieten sogar Schriftsteller, Dichter und Theologen in den kreisenden Strudel. Nach den Erschütterungen durch den Zweiten Weltkrieg, infolge Gaskammern, Konzentrationslagern, Atombomben und aufgrund der weitreichenden natürlichen Katastrophen, sitzt der Mensch unserer Zeit wie der verzweifelte Hiob anklagend im mitternächtlichen Dunkel der Welt. Er fühlt sich in seinem Glauben von Gott hintergangen, dem er es umso schwerer verargt, dass Gott, nun er ihn mehr als vordem benötigen würde, ihm kein Gott mehr ist. In diesem gnadenlosen Augenblick seiner Existenz ruft er wie der Nachgeborene – in B. Brechts

Stück „An die Nachgeborenen“²: „Ich habe keine Hoffnung. Nur die Blinden reden über irgendeinen Ausweg. Ich sehe. Wenn sich der letzte Irrtum erschöpft hat, gesellt sich zu uns als ein letzter Gefährte das Nichts.“ Das ist nach M. Heidegger das vernichtende Nichts.

„Hiobe gibt es überall, wo man nur hinschaut“ schreibt Archibald MacLeish³, der Autor des Stückes „Spiel um Hiob“. Tausende, ja gar Millionen Menschen wurden erstickt, verbrannt, erdrosselt und auf andere Weisen ermordet. Und warum? Wegen einer anderen Anschauung, wegen einer anderen Hautfarbe, wegen einer gebogenen Nase, oder weil sie in einer schicksalsschweren Nacht am falschen Ort geschlafen haben – in Dresden, in Hiroshima oder in Nagasaki. „Wenn Gott existierte, würde er nimmer zugelassen haben, was ich sah“⁴, rechtfertigt eine Romangestalt in Hemingways Roman *Wem die Stunde schlägt* den Verlust des Gottesglaubens.

Wie kann man über Gottes Macht reden angesichts von Gottes Machtlosigkeit, wie über Gottes Herrschaft angesichts seiner Herrschaftslosigkeit? Kann man die Gerechtigkeit und die Liebe des „Allmächtigen“ mit der Überfülle sinnlosen und grässlichen Leidens in der Welt verknüpfen? In Joseph Roths Roman „Hiob“, der

¹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in: Werke, 6 Bde., Hg. E. Thies, Heidelberg (1974–76).

² Bertolt Brecht, *An die Nachgeborenen*, aus dem Gedichtzyklus: *Svendborger Gedichte*, 1939.

³ Zitat aus Friedrich Hahn, *Bibel und moderne Literatur*, Stuttgart 1967, 82.

⁴ Hahn, *Bibel* (s. Anm. 3), 145.

in der Zeit des Ersten Weltkrieges spielt, ist der demütige, gläubige Jude Mendel Singer tief betroffen vom hiob-artigen Schicksal aller Angehöriger seiner Familie durch eine sinnlose – Glied um Glied sich aneinander reihende – Vernichtung. Er will seinen Samtbeutel mit dem Gebetbuch und den Gebetsmantel verbrennen, aber die Muskeln seiner Hand, die fünfzig Jahre lang in den Seiten des Gebetbüchleins blättern, gehorchen ihm nicht. Als sich auf sein Geheul, sein Getrappel und durch entstehenden Rauch die Nachbarschaft zusammenrottet, erwidert unser Freund auf die Frage, warum er das Haus anzünden will: *„Ich will mehr verbrennen als das Haus ... Gott will ich verbrennen“*, weil er, *„der mächtiger ist als die Machthaber der Welt, sie mit dem kleinen Finger auslöschen könnte, aber er tut es nicht. Gefallen hat er nur an der Ausrottung der Schwachen. Er ist der schrecklichste Polizeichef.“*⁵ Mendel Singer verhöhnt die Drohung mit der Hölle und ruft: *„Vor der Hölle habe ich keine Angst. Meine Haut ist schon verbrannt ... und böse Geister wurden meine Freunde. Alle Marter der Hölle habe ich schon durchlitten. Der Teufel ist gütiger als Gott.“*⁶ In dieser Geschichte kann man nicht damit kokettieren, dass Menschen eben nur treulos oder unfähig sind zu glauben. Hier leidet der Mensch dadurch, dass Gott ist, aber er sieht ihn grässlich und gespenstisch wie einen Teufel. Alles tradierte andächtige Gerede verfehlt hier sein Ziel.

Millionen Hiobsmenschen in der Welt leben jammervoll in völligem Al-

leinsein, unfähig zum Kontakt mit Anderen. *„Andere sind ihre Hölle“*⁷ (Sartre) und die Welt ein Ort der „Pest“ (Camus). Im Beckett'schen Drama *„Warten auf Godot“* tragen Vladimir und Estragon schizoide Züge der Zeit und warten auf Godot, von dem sie wissen, dass er nicht kommt. Sie fühlen sich eingesperrt *„bei geschlossenen Türen“*, dem gleichnamigen Drama von Sartre. Als ob das Weltgericht mit negativem Ausgang schon stattgefunden hätte, sind wir die Verdammten. Wir leben schon in der Hölle. Die Menschen in Sartres Drama sind tot. Eine unbekannte Instanz hat sie für die ganze Ewigkeit verdammt, sich auf die Nerven zu gehen. Sie stöhnen schon im Leben wie die Schatten in der Hölle der griechischen Antike oder in der Scheol des Alten Testaments, in der niemand mehr Gott preist. Sie haben Uhren ohne Zifferblatt, weil die Zeit stehen blieb und sich nicht bewegt. Das ist der Zustand der Verdammnis, in dem es keine Hoffnung auf Veränderung gibt. Das ist eine Form des Vegetierens – eine Situation ohne Gott –, weil *„der Gebrauch des längst seiner Würde entbundenen Wortes ‚Gott‘ schon nichts mehr bedeutet“* (Arthur Adamov⁸).

Auch Hermann Kasacks Roman *„Die Stadt hinter dem Strom“*⁹ (Letha) zielt auf die schon vorweggenommene Schattenexistenz jenseitiger Hölle. Und damit konfrontieren uns auch der Film *„Orfee“* von J. Cocteau und Th. Wilders Dramen *„Die Brücke von San Luis Rey“* und *„Unsere kleine Stadt“*¹⁰. Im letzteren Stück führt Wilder den Zuschauer auf den Friedhof,

⁵ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 77.

⁶ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 80.

⁷ Frei zitiert nach einer Theateraufführung des Sartre-Dramas *„Bei geschlossenen Türen“* in Bratislava.

⁸ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 100.

⁹ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 102.

¹⁰ Zitat nach Hartmut Sierig, Narren und Totentänzer, Hamburg 1968, 91.

wo die Toten auf ihren Gräbern sitzen. Sie stellen eine Schattenexistenz irgendeines Zwischenzustandes dar. Sie erzählen sinnloses Zeug. Neue Adepten informieren über unsere Situation und warnen davor, die einmalige Möglichkeit auszunutzen, nochmals an den Ort zurückzukehren, wo sie glücklich waren. Und im Requiem von Max Frisch „Jetzt singen sie wieder“¹¹ wird eine tote Welt vorgestellt. Das Stück will damit zum Ausdruck bringen, dass man ansonsten bescheiden leben müsste.

Durch Franz Kafka, der sich in der apokalyptischen Literaturszene auskannte, wurde auch das Nichtfunktionieren von traditionellen Institutionen offenbar. Kafka deckte damit auf, wodurch sich das Gefühl der Machtlosigkeit, der Ausweglosigkeit und der Verdammung in unserer irgendwie faschistoiden Welt nicht verkleinert, sondern wie umgekehrt die Schatten sich mehren, wachsen und etwas Ähnliches wie eine Schelmufsky-Gestalt annehmen. Epische und dramatische Werke stellen daher wieder und wieder die Situation der Versklavung und Verurteilung zu lebenslanger Bindung in der Hölle der Stadt dar, die umgeben ist von einem starken Wall. Darin ist nicht einmal das kleinste Körnchen einer Hoffnung zu erkennen, dass – vielleicht nach einem möglichen Fegefeuer – dann doch eine Zeit des Heils aufdämmern könnte.

In dieser Grenzsituation bläst uns durch die Straßen unseres absurden Lagers – das wir uns selber aus hundertjährigem Irrtum und Versagen eingerichtet haben – von „anderer Seite“ nur kalter Nordwind entgegen, aus dem uns in unsere Hiobs-ohren hinein der Herrscher der Unterwelt kichert. Denn welch eine Welt ist das, in der es möglich ist, eine Tausendkilo-Bombe auf ein kleines Dörfchen mit dem Wis-

sen abzuwerfen, dass der „Sicherheitsrat“ der UNO nicht einmal auf machtlosem Papier einen formalen Protest zustande bringt? Sehr präzise geben uns Schriftsteller Schmerzen und Qualen unserer Zeit wieder, welche die Propheten und auch Jesus *Geburtsschmerz* nennen, doch diese Schriftsteller sagen uns in ihrem Schaffen nichts über die Geburt eines neuen Äons als Zeit der Rettung und des Heils.

Theologen und Priester hätten über die Geburt eines neuen, auf uns zukommenden Heils zu schreiben. Das war von jeher ihr Geschäft. Es ist allerdings zu befürchten, dass ihnen dazu die Berechtigung fehlt. Sie sind zwar erfüllt von Hilfsbereitschaft, aber innerhalb ihrer starken Festungsmauern, hinter denen sich unsere Kirche verbarrikadiert, hören sie und erkennen nicht, was sich praktisch in der Welt abspielt. Wie die Freunde Hiobs bieten sie weiterhin die alten Rezepte biblischer Vergangenheit an. Sie übersehen, dass Gott – mit dem sie argumentieren – nicht die Erfahrungen des Hiobvolkes der Gegenwart beantwortet, und über eine aktuelle, heilbringende Geburt wissen sie nicht das Geringste.

Also kann die tradierte Theologie da nicht heraushelfen. Doch weiß indessen nicht einmal die Wissenschaft den Hiobsjammer des heutigen Menschen zu beruhigen. Sie lehrt uns manches, fügt uns aber nichts an Weisheit hinzu. Ein ständig größer werdender dämonischer Machtwille erhöht lediglich die wachsenden Schatten. Und so erproben wir im nächtlichen Tunnel unserer Zeit alles Mögliche und Unmögliche. Wir tapen an der Tunnelwand, um zu prüfen, ob sie endlos und ewig ist, oder ob nicht doch irgendein Ausweg aus dem Ort der Verurteilung und Verdammung herausführt. Nachdem uns nun Hölle und jenseitige Verdammung auf dieser

¹¹ Sierig, Narren (s. Anm. 10), 93.

Erde vorweggenommen wurden, könnte man denn dann auf der Erde nicht auch ein jenseitiges Heil vorwegnehmen?

2. Gott ist nicht, aber er gilt

In dem Wirbel um die Frage, ob Gott „ist“ oder „nicht ist“, halte ich es für eine beachtenswerte Äußerung, die einer kleinen Schar tschechischer „Rádl-Anhänger“ nicht aus den Ohren geht, und zwar als zusammenfassenden Schluss einer Äußerung des Philosophen Emanuel Rádl:

„Gott gibt es nicht, aber er gilt“, d.h. er hat Gültigkeit. Diese tradierte Äußerung ergibt sich aus Rádls Begriff von Idee und Gesetz. Nach Rádl ist die *„Idee in Wirklichkeit nichtexistierend, aber sie gilt, ist gültig, herrscht und leitet an“*¹². Die Idee existiert nicht als Objekt für die Erkenntnis, aber sie existiert als Richtlinie für das Tun. Nach Rádl ist die Idee wie *„das, was sein soll, sie ist Herr dessen, was ist, was es gibt“*¹³. Ähnlich ist es mit dem herrschenden Gesetz, von dem der Ruf ausgeht, was sein soll. Das Gesetz gilt, obgleich es als Objekt nicht existiert, und Rádl unterstreicht: *„Gültigkeit ist mehr als Sein“*¹⁴.

Nach Rádl existiert nicht einmal die *„absolute Wirklichkeit als etwas objektiv Gegebenes. Es gibt dieses, das Gesetz, die Aufgabe, die Weisung, die Tätigkeit ... es gibt jenes, eine Wirklichkeit, die sein soll, die nach Realisierung ruft, die gebietet, was werden soll“*¹⁵. Ebenso fasste Rádl auch den Gott des Evangeliums auf. Er schrieb: *„Der Gott des Evangeliums ist also ein Be-*

*griff, der nicht existiert, nirgends, weder auf dieser noch einer anderen Welt, er existiert nicht als Objekt für unvoreingenommene Erkenntnis“*¹⁶. Der Gott des Evangeliums als eine richtige, absolute oder unbedingte Wirklichkeit ist dort, *„wo etwas sein soll, wo uns etwas ruft, zieht, führt“* und deshalb gibt es das Evangelium als *„Leitlinie, wie zu leben ist; alles was es gibt, ist nach dem Evangelium letztlich nur der Anruf an uns, ist eine Äußerung von Gottes Willen“*¹⁷.

Auch Theologen erinnern heute fast auf Schritt und Tritt daran, dass Gott nicht gegenständlich aufzufassen ist, dass er nicht objektiv und kein objektivierbarer Bestandteil der Wirklichkeit ist. Und deshalb kann man über ihn nicht exakt reden, keinesfalls auf naturwissenschaftlicher Ebene. Ja, möglicherweise kann man ihn sogar auf geisteswissenschaftlicher Ebene nur beschreiben und analysieren als Moment menschlichen Bewusstseins (G. Ebeling). Die Theologen übergehen hier die Problematik und den Ansatz der zweiten Hälfte von Rádls Äußerung, über das Wo, Wann und Wie etwas gilt.

3. Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret

Die Vorstellungen über Gott sind unmöglich zu trennen von dem anzubeten- den Gott. Aber vielleicht ist es möglich, ihn mit dem Gott des Jesus aus den Evangelien zu konfrontieren. Es ist bekannt, dass Jesus über Gott nicht als eine „erste Ursache“ gesprochen hat, dass er weder über

¹² Emanuel Rádl, *Dijiny filosofie I*, Praha 1968, 169.

¹³ Emanuel Rádl, *Dijiny filosofie II*, Praha 1999, 301.

¹⁴ Rádl, ebd., 196.

¹⁵ Rádl, *Dij. fil. I* (s. Anm. 12), 282.

¹⁶ Rádl, ebd., 279.

¹⁷ Rádl, ebd., 282.

Gottes „Wesen“, noch über Gott „an sich“, sondern immer über Gott in Beziehung zu sich oder zu anderen sprach. Und deshalb geht die Äußerung, dass sein Gott nicht der Gott der Philosophen, sondern jener der hebräischen Bibel ist, als geflügeltes Wort durch die Welt. Die Theologen fügen den biblischen Texten¹⁸ gern Jesu „aber“-Sätze¹⁹ hinzu, um damit anzuzeigen, dass Jesu Gott auch der Gott der hebräischen Propheten ist und so vor allem eine Macht, die gebietet, dass Menschen seinem Willen in konkreten Situationen des Lebens Folge leisten. Tatsächlich knüpft Jesus nicht nur an die Botschaft der biblischen Propheten an, sondern radikalisiert ihre Botschaft. Nach dem Propheten Micha spricht Gott: *„Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert, nämlich Gottes Wort zu halten und Liebe zu üben und demütig zu sein vor deinem Gott“* (Micha 6,8). Jesus zeigt dann (mit seinem Leben) auf, was das bedeutet: Nämlich so demütig Gottes Schritte zu verfolgen, dass sie ihn zum Kreuz hinführten.

Jesus hat verkündet, dass er nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. E. Rádl würdigte das als einen königlichen Einstieg, der das bisherige Gesetz mit einem einzigen Vorbehalt bestätigt: halte dich nicht an die Formulierung, sondern an die ursprünglich reine Absicht des Gesetzes. Dem Fachgelehrten ist bekannt, dass Jesus manchen Ausspruch des Alten Testaments neu interpretierte, manchen radikalisierte und in Bezug zu manchem nicht zögerte, seine eigene Auffassung auszusprechen: *„... zu den Alten wurde gesagt, ich aber sage euch ...“*.

Im Evangelium begegnen uns Äußerungen über Gott, deren Ideen wir auch außerhalb des Evangeliums finden, und zwar

nicht nur im Alten Testament, sondern auch in heidnischen Texten. Die Einzigartigkeit des jesuanischen Gottes(bildes) enthüllen aber jene Aussagen Jesu, deren Vorstellung über Gott man nirgendwo anders findet. Sie sind Schlüsselaussagen, weil sie den Weg zu dem erschließen, den Jesus den „Vater“ nennt.

Jesus kam zu den Menschen völlig wehrlos, und so ging er auch durch sein ganzes Leben. Man kann nur staunen über Jesu Mut, auf bloße menschliche Tiefe, Seelenadel und Reinheit seine Überlegungen in Bezug auf das Reich Gottes auf Erden zu gründen. Die Evangelien stellen Jesu Lebenswirksamkeit so dar, dass ihn Wehrlosigkeit und Niedrigkeit kennzeichnen. Systematisch wird er aus der Welt hinausgedrängt und schließlich als Schmerzensmann ans Kreuz genagelt.

Mit Blick auf die Geschichte Jesu in den Evangelien wird es offenbar, dass Jesus keineswegs ein „Superman“ war, nicht einmal seine Macht war die Macht eines Superman, d.h. eine menschlich begriffene Macht in nur irgendwie verstärkter Form. Im Gegenteil. Er war der Mann, der den Weg der wehrlosen Liebe, der Erniedrigung und des Leidens ging. Ihren Sinn enthüllt Jesu Ausspruch: *„Ich und der Vater sind eins“* (Joh 10,30). Jesu Einigkeit mit dem Vater ist die Einigkeit des Willens. In ihm hat er sich verwirklicht. Eine beachtenswerte Erkenntnis erschloss sich E. Rádl von diesem Ausspruch Jesu, den – wie er schrieb – *„Theologen ungern riskieren“*. Er erkannte, *„dass Christus den Menschen die eigentliche Weisung Gottes brachte, und dass Gott so wirkt, wie Christus wirkte; dass er niemanden zwingt, dass Gott also ein völlig wehrloses Wesen ist, dass er sich nicht mit Gewalt in den Weltenlauf einmischte; dass er*

¹⁸ Anmerkung des Übersetzers: des Neuen Testaments.

¹⁹ Anmerkung des Übersetzers: siehe letzte Zeile im nächsten Absatz.

*keine Wunder vollbringt, dass er auf Menschen keine Blitze schleudert, nicht einmal Überschwemmungen, oder Pest; ... dass also die Erwartung eines Wunders durch direkte Intervention, in welche Dinge auch immer, eine vergebliche Erwartung ist*²⁰. E. Rádl fordert, uns in das Bild des wehrlosen Gottes Jesu zu versenken.

Jesus hat Gott nicht in die kausalen Hintergründe des Geschehens der Welt eingeflochten. Ausdrücklich wies er die Vorstellung zurück, die Hinrichtung der von Herodes Liquidierten oder der Tod der von einem einstürzenden Turm Erschlagenen sei als Strafe Gottes für Sünden aufzufassen. Gleichermäßen wies er es ab, Blindheit von Geburt an mit irgendwelcher Gottesstrafe zu verbinden. Jesu Gott ist kein metaphysisches Wesen, das geschichtliche oder natürliche Prozesse dirigiert oder ein die Menschen heimsuchendes Unglück bringt; sondern er ist der persönliche, unbedingte Wille, der meinen Gehorsam beansprucht.

Auf die Frage, wie also Gott wirkt, wenn er denn ein wehrloses Wesen ist, antwortete Rádl: *„Er wirkt wie Christus wirkte: Gott lässt sich nicht vernichten, er ist nicht beleidigt und er erduldet alles, auch die Kreuzigung. Er hat dennoch die Menschen über alles lieb und hilft in der Art und Weise wehrloser Menschen: er instruiert, er leitet, er lobt, er gibt ein Beispiel, er mahnt, er warnt*²¹. Gott ist weder irgendein Superman-Wesen, noch wirkt er durch die multiplizierte Macht von Menschen. Seine Macht ist von anderer Qualität als die Macht von Menschen. Er wirkt durch das Gegenteil von Macht. Die „Allmacht“ des Gottes Jesu besteht in seiner Wehrlosigkeit.

Er verbirgt sich unter seiner Wehrlosigkeit, seiner Schwäche und seiner Machtlosigkeit.

Auch Dietrich Bonhoeffer erinnerte daran, dass *„Gott sich aus der Welt hinausdrängen lässt ans Kreuz. Gott ist in der Welt ohnmächtig und klein, aber eben nur so ist er bei uns und hilft uns*²². Nach Bonhoeffer besteht darin die Differenz zwischen dem Glauben an Christus und den anderen Religionen. Die Religion verweist den Menschen in seiner Not an Gottes Macht in der Welt, und Gott wird aufgefasst wie ein deus ex machina. Nach Bonhoeffer verweist der Jesus der Evangelien den Menschen nicht an Gottes Macht in der Welt, sondern „an die Machtlosigkeit und das Leiden Gottes“, weil „allein der leidende Gott uns helfen kann“. Jesu Frage an seine Jüngerschaft, die sich im Garten Gethsemane schlafen legte: „Konntet ihr nicht eine Stunde mit mir wachen?“, fasst Bonhoeffer als Aufforderung auf, zusammen zu leiden mit den Leiden der Welt, in der Gottlosigkeit der Welt. Bonhoeffer schrieb: *„Der Christ wirkt nicht durch den religiösen Akt, sondern durch die Teilnahme an Gottes Leid im irdischen Leben*²³.

Der niederländische Theologe Kornelis Miskotte schrieb in seinem Werk „Wenn die Götter schweigen“ über den Gott der hebräischen Bibel: So etwas gibt es, Gott ist der Geschmähte, Verachtete, Unverständene, Verspottete, Missbrauchte und Einsame, sein heiliger Name findet sich wehrlos im Mund falscher Propheten, und seine eigenen Sendboten sind im Leben wehrlos. Und dennoch bleibt dieser verkannte und verworfene Gott der Herr. Seine Macht, die „Allmacht“ dieses Herrn ist meistens

²⁰ E. Rádl, *Úticha z filosofie*, Praha 1994, 19.

²¹ Rádl, *Úticha* 19.

²² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Berlin 1961, 195.

²³ Ebd., 197.

verborgen in seiner Geduld und seinem Leiden²⁴.

Mit Gottes Ruhm und Ehre ist es gleichfalls so wie mit jener Jesu. Wie Jesu Ruhm sich nicht in einem Glanz von Herrlichkeit fand, sondern lediglich in seiner Niedrigkeit – und nur darin war es möglich, ihn wiederzuerkennen –, so ist nicht einmal Gottes Ruhm in übernatürlicher Glorie zu suchen, sondern wieder nur in Niedrigkeit, in Wehr- und Machtlosigkeit. In solcher Form allein ist Gottes Ruhm möglicherweise zu finden. Dort ist er vielleicht zu entdecken und anzutreffen, in ihrer schwindelerregenden Größe und in der Tiefe der Liebe des wehrlosen Gottes Jesu.

Inmitten des zweiten Weltkrieges, als die Auswirkungen des Bösen immer weiter reichenden Umfang annahmen, Gott sich als machtlos erwies und Christus an den Rand gedrückt wurde, schrieb Leonhard Ragaz, dass sich „in der Schwäche Gottes seine Überlegenheit vorbereitet“. Er betonte, dass das Göttliche „machtlos sein muss, damit es allmächtig wird“. Der Gott Jesu Christi „arbeitet eben deshalb, weil er Gott ist, nicht mit den Mitteln der Welt“. Er verachtet sie. *„Seine Allmacht ist seine Machtlosigkeit. Er verfügt nicht über die starken Waffen nach Art und Weise der Welt, seine charakteristische Waffe ist eher die Wehrlosigkeit. Seine Hoheit besteht deshalb nicht in majestätischer Erhabenheit und überragender weltlicher Herrlichkeit, sondern vielmehr in Niedrigkeit und in Missachtung“*²⁵.

Vom Gesichtspunkt menschlicher Logik aus mag man es als Paradoxon auffassen, dass sich Gottes Macht in seiner Kontradiktion verbirgt. Menschen empfinden das so paradox, weil die Wirksamkeit von

Gottes Macht dem konventionellen Begriff widerspricht, der sich an dem weltlichen Begriff der Machtausübung orientiert. Das fordert uns deshalb heraus, hier auch unsere Logik umzuwerten. Denn da es darum geht, dass Gottes Macht und Ehre in ihrer Antithese verborgen ist, muss man auch sehen, dass die Verborgenheit der Wirkung der Macht und des Ruhmes des Gottes Jesu – abgelesen von Jesu Leben – radikaleren Charakter hat als jene Verborgenheit Gottes, über die Theologen in Zusammenhang mit Gottes Existenz schreiben.

Der wehrlose Gott Jesu zwingt sich daher niemandem auf. Seine Regierung übt keine Macht aus, nicht einmal Stärke, gemäß der Auffassung des Menschen. Im Gegenteil, er beeinflusst in wehrloser Art und Weise, und seine wehrlose Liebe siegt so, wie Jesus wirkte und siegte. Davon zeugt indirekt, d.h. von der Liebe und ihrer Wundermacht, auch A. MacLeish in der abschließenden Szene seines Dramas über Hiob. Hiobs Gattin Sara kehrt zu Hiob zurück und spricht: „Ich habe dich geliebt. Ich habe dir nicht mehr helfen können. Du wolltest Gerechtigkeit, aber keine solche. Sondern allein Liebe.“ Als ihr Hiob antwortet: „Er liebt nicht. Er ist“, erwidert Sara: „Aber wir üben Liebe. Das ist das Wunder“. Und nachdem Hiob kommentiert, dass es allzu große Dunkelheit gibt, als dass man sehen kann, nimmt Sara seinen Kopf in die Hand und küsst ihn mit den Worten, die sich am Schluss dreimal wiederholen: *„Entfache die Glut des Herzens. Das Kirchenlicht ist erloschen ... entfache die Glut des Herzens – und wir werden sehen ...“*²⁶.

Die Botschaft, dass Gottes Macht in Gottes Wehrlosigkeit besteht, Gottes

²⁴ So Kornelis H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen, München 1963, 169f.

²⁵ Leonhard Ragaz, Gedanken, Bern 1951, 60.

²⁶ Hahn, Bibel (s. Anm. 3), 86.

Ruhm in Gottes Niedrigkeit, kann bei den Menschen traditioneller Frömmigkeit Empfindungen des Missfallens hervorruufen. Sie mögen sie als skandalös auffassen, weil die radikal umgewertete Vorstellung über Gottes Macht und Ruhm der üblichen, tradierten religiösen Vorstellung widerspricht. Nichtsdestoweniger verbirgt sich Jesu Begriff von der Macht Gottes unter Gottes Wehrlosigkeit, die Macht von Gottes Herrschaft kann man nicht objektivieren. Und es ist möglich, sie auch so zu interpretieren, dass sie nicht existiert und dennoch gültig ist. Sie redet uns an, ruft in den Prozess der wehrlosen Liebe und beteuert: Überlass' dich ihr und geh' los! Jesu wehrloser Gott beansprucht den Menschen. Ihn deshalb abzuweisen, weil seine Macht und sein Ruhm sich im Kontrast und der Antithese dazu zeigt, bedeutet, sich die Tür zu verriegeln und in der Hölle „einer abgeschlossenen Gemeinschaft“ zu verbleiben. Wer ihn aber unter Wehrlosigkeit und Machtlosigkeit findet, der bekennt den wehrlosen Gott Jesu als seinen Herrn, und die Welt bekommt in seinen Augen eine neue Gestalt. Vorherrschend wird ihm dann in der Welt das, was „sein soll“ und nicht das, was „ist“. Die Welt eröffnet sich ihm so in der Perspektive eines Gottesgartens und einer globalen Gottesstadt.

Jesu Gott ist nicht ein Gott der Schlummerlieder. Er ist nicht die Gute-Nacht-Pille. Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret hält auch den größten Schmerz aus. Er ist die Macht der Liebe, die alles erträgt. Er ist groß im Verzeihen, aber er ist auch die letzte Instanz, ab hier gibt es keine Berufung, niemandem gegenüber. „Gründlich überprüft er“ (nicht etwa „bestraft“ wie man traditionsgemäß übersetzt) die Unaufrichtigkeit und die Laster der Väter bei den Söhnen und Enkeln, ob sie darin

beharren, oder sich von der Schuld in der Vergangenheit distanziert haben.

Schon die hebräische Bibel verkündet Gott als die Quelle des Lebens. Nach dem Evangelium kam Jesus in die Welt, damit die Menschen das Leben in Fülle haben (Joh 10,10). Jeder Neutestamentler kann bestätigen, dass „Leben“ und „Tod“ in den Äußerungen Jesu *„nicht das physische Phänomen von Leben und Tod bezeichnet“*, vielmehr geht es hier um Qualitäten des Handelns. Es geht um zwei Welten, aber im Bereich des Willens; es geht um die Entweder-Oder-Entscheidung und um das Tun des Menschen. Wer deshalb gemäß dem Evangelium Jesus und seinen „Vater“ aufnahm, *„der kam vom Tod zum Leben“*. *„Leben und Tod spielen hier im Bereich der moralischen Entscheidung des Menschen. Nicht um ein Phänomen geht es hier, sondern um eine Tat, und es ist nicht möglich, sie nur zu sehen, man muss sie verrichten“*, merkte auch E. Rádl²⁷ an.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass Jesus den unübersteigbaren Abgrund abschafft, der im Denken des Menschen die gegenwärtige und die zukünftige Zeit voneinander scheidet. Er öffnete die Tür, die von der alten in die neue Welt führte, und damit konnte er beginnen und begann auch den Prozess der Erlösung im Sinn eines Auflebens von Menschlichkeit und göttlicher Qualität im Leben des Menschen und in der Welt. Die offiziell tradierte Eschatologie der Kirche unserer Zeit allerdings erzieht zum auseinanderklaffenden Dualismus zweier total verschiedener Welten und erwartet Gottes Eingreifen von außen. Dieses Warten aber auf einen solchen Eingriff ist ein „Warten auf Godot“, weil der wehrlose Gott Jesu es ebenso macht wie Jesus. Von außen mischt sich Gott nicht in das Geschehen der Welt

²⁷ Rádl, *Djiny filosofie I* (s. Anm. 12), 276.

ein, und die Christenheit sollte daraus auch ihre Schlüsse in Bezug auf die Eschatologie ziehen. Überhaupt geht es nicht um „Weltende“ und „Weltgericht“, sondern um „Erfüllung“ durch Gott, um die Rückkehr von Gottes Gericht in die Geschichte, wohin es seit jeher gehörte und von wo es nur die mittelalterliche Metaphysik abgeschoben hatte, zugunsten eines im stofflichen Sinne aufgefassten „Weltendes“. Es geht darum, dass sich nicht nur die Hölle der jenseitigen Verdammnis hervordrängt – eine Qual, die wir empfinden –, sondern sich ebenso das jenseitige Heil vorschiebt und beginnt, seinen Heilsweg unter uns zu erfüllen. Damit würde wieder das dominieren, was „sein soll“ ... als das Entscheidendere, Wichtigere und Bedeutendere, über das, was „ist“. Das erlaubte es, die Wohltat, den Segen und die Süßigkeit des Heils zu empfinden, ausgedrückt bereits durch die Metapher vom Königreich Gottes, oder vom Gottes-Garten, oder von der Stadt Gottes.

4. Die Kluft zwischen Kirche und Welt ausgleichen

Die Kirche kam als Wehrlose in die Welt. Während des Mittelalters erlag sie aber der Versuchung, zu Reichtum und Macht zu kommen. Sie wirkte nicht in der Art und Weise des Evangeliums Jesu und nach der Art seines wehrlosen Gottes, sondern im Gegenteil: die Kirche befestigte ihre weltgemäße Macht. Nicht in Demut, vielmehr in noch größerer Macht und Ehre als jene der Kaiser sah sie ihre Macht und ihre Herrlichkeit und identifizierte sie mit Gottes Macht und Glorie. Sie ging damit an Gott und Jesus Christus vorbei.

Der Dualismus des mittelalterlichen Dogmas von einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt mündete in den Sieg dessen, „was es gibt“, über das, „was sein soll“.

Dementsprechend verschob sich das Heil des Reiches Gottes in ein Schattenreich, womit der Gott Jesu nicht nur aus seinem Bereich, sondern auch aus der Welt ausgeschlossen wurde. Die Erde hatte man zuvor zum „Tal der Tränen“ proklamiert. Dadurch wurde die Erde auch so, wie wir es in der Gegenwart empfinden; das Leben ähnelt jenseitigen Schatten.

Die Hoffnung auf einen Wechsel liegt in der Kluft zwischen beiden. Da hinein begab sich der wehrlose Gott Jesu Christi, weil verdrängt aus Kirche und säkularer Welt. Schon Nietzsches Werk „Zarathustra“ stellte den wehrlosen Jesus als „Esel“ dar und spottete der Weisheit Gottes, dass sie mit lang gezogenen Ohren umhergehe. Dramatiker der Gegenwart stellen Gott als Bettler mit Krücken dar (Barlach). Religiöse Menschen sind von einem solchen Bild schockiert und beleidigt, die Ungläubigen ergötzen sich daran. Nur mit Anstrengung erkennt erst der eine oder andere in dieser Verhöhnung die ohnmächtige Gestalt des wehrlosen Gottes Jesu Christi. Das hängt mit tradierten Vorstellungen zusammen. Wer Jesus und seinen wehrlosen Gott mit dem Maß des Erfolges und weltlich begriffener Macht misst, sieht nur Machtlosigkeit und Schiffbruch, aber keine triumphale Gottes-Übermacht und Glorie. Vor diesem Maßstab bestehen weder Jesus noch sein „Vater“, und man verweigert ihnen als Unwürdigen den Glauben. Dessen ungeachtet findet sich der Gott Jesu heute unter Spott und Wehrlosigkeit und sonst nirgends.

Der wehrlose Gott Jesu entspricht den Erfahrungen verwundeter Herzen von Hiob-Menschen, die wie Schafe ohne Hirten im Graben zwischen Kirche und Welt umherirren. Die spricht er und zieht er an. Sie können sich ausweinen. Sie erhören SEIN großes Drama und ER das Leiddrama ihres Lebens. Die wie Hiob Ausgestoßenen und Heimatlosen werden seine Gefährten.

Er entzündet die Glut ihres Herzens. Er entfacht in ihnen eine Kerze. Sie leben auf, weil ER auflebt in ihrer Liebe. Diese Ausgestoßenen verbinden sich mit Gott. Im Abgrund beginnt es zu tagen. Der Himmel, der sich ihnen zuneigt, nimmt sie in seine Arme und hebt sie auf zu sich. Ständig höher und höher. Unter seiner Obhut schreiben sie ein Manifest, das die edelste Sehnsucht der Menschen ausdrückt. Die Kluft, in die der Himmel hernieder stieg, wird zum Ausgangtor aus der Hölle der Welt und aus dem Schattendasein. Der wehrlose Gott Jesu verwandelt die Wüste zum Garten und auch ein furchtbares Lager zur Stadt Gottes in der Welt. Die Zeit ist gekommen, dass ihn die Gläubigen und selbst die Ungläubigen unter der Maske

von Schwäche und unter einem Gebirge von Spott und Hohn erkennen und sich so wie niemals zuvor auf ihn stützen.

Der Autor: Geb. 1927; em. Prof. für Bibelwissenschaften des Alten Testaments der Evangelisch-theologischen Fakultät der Komenius-Universität Bratislava. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a. über die Prophetenbücher Amos (1966), Jeremia (1972), Hosea (1981) sowie Monographien: *Theologie des Alten Testaments* (1976), *Geschichte Israels* (1994), *Die Magna Charta Jesu und unsere Gegenwart* (2004).

Aus dem Slowakischen von Gerhard Loettel,
Magdeburg, Deutschland

Stefan Knobloch

Auf dem richtigen Weg?

Zu den derzeitigen Strukturreformen der Bistümer in Deutschland

Zur Zeit bemühen sich viele Bistümer um territoriale Strukturreformen und um die Erstellung neuer Personal- und Pastoralpläne, um die vor ihnen liegende Zukunft zu gestalten. Ein Bündel von Ursachen spielt dabei eine Rolle. So registrieren Bistumsleitungen die demografischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen, die da und dort zu einer Abnahme der Katholikenzahl geführt haben. In Einzelfällen, wie zum Beispiel im Fall der Neugründung des Erzbistums Hamburg, haben Bistümer auch Gebietsabtretungen hinnehmen müssen. Am nachdrücklichsten aber machen sich Personal- und Finanznöte bemerkbar, die zum Umdenken und Umlenken zwingen. Nicht immer benennen Bistumsleitungen diese Tatsache als den eigentlich ausschlaggebenden Grund der Reformen.

1. Reformschritte einzelner Bistümer

1.1 Das Bistum Essen

Am 15. Januar dieses Jahres schrieb der Essener Bischof Felix Genn einen Hirtenbrief, in welchem er die Katholiken seines Bistums mit der neuen Pfarreienstruktur des Bistums vertraut machte.¹ Dem war auf der Basis eines „verbindlichen Vorschlags“ seitens des Bischofs ein längerer Beratungsprozess in den Dekanaten und Gemeinden des Bistums vorausgegangen. Dieser Prozess förderte nach den Wor-

ten des Bischofs manche Betroffenheit, ja manche Trauer, Angst und Sorge um die Zukunft zutage. Aber auch an Verständnis und Bereitschaft, die vorgesehenen Umstrukturierungen mitzutragen, ja, sie als Chance für die Kirche von Essen anzusehen, habe es nicht gemangelt.

Dabei mutet die Neustrukturierung den Gemeinden in der Tat einiges zu. Die derzeit 259 Pfarreien sollen bis Ende 2008 zu 42 Gemeinden zusammengelegt werden mit – zum Beispiel in Städten wie Duisburg und Essen – bis zum Teil zwischen 30.000 und 40.000 Katholiken. Das bedeutet nicht gleich das Ende bisheriger Gemeinden, aber tendenziell wurde es von vielen so aufgenommen; deshalb sah sich Bischof Genn veranlasst, das Missverständnis auszuräumen, es würden durch die Neustrukturierung Gemeinden „erster, zweiter und dritter Klasse“ entstehen.

Die unterschiedlichen Reaktionen auf den Reformvorschlag deuten schon an, dass es vom *Modus procedendi* her als fragwürdig erscheinen muss, wenn ein Bischof von vornherein einen „verbindlichen Vorschlag“ zum Gegenstand eines diözesanweiten Beratungsprozesses macht. Mehr als gewisse Korrekturen – wenn sie denn zugelassen werden – können da nicht herauskommen. Was aber damit genau nicht abgerufen wird, sind die konkreten Lebens-, Glaubens- und Gemeindeerfahrungen, die Menschen in ihren Gemeinden machen. Was nicht abgerufen bzw. aufge-

¹ Vgl. die homepage die Bistums Essen: <http://www.bistum-essen.de>.

rufen wird, ist die Vielfalt, von welcher der Bischof an einer Stelle zwar selbst spricht, nämlich „wie unterschiedlich Christinnen und Christen ihr Leben aus dem Glauben gestalten und das Gemeindeleben tragen“. Diese Vielfalt macht in der Tat Gemeinden lebendig. Die Lebendigkeit einer Gemeinde aber, so der Bischof, entziehe sich weitgehend einer objektiven Erfassung.

Unserer Meinung nach hätte der Bischof hier nicht von der Schwierigkeit der objektiven Erfassung der Lebendigkeit einer Gemeinde sprechen sollen, sondern besser von der Schwierigkeit, aus der „Außenperspektive“ der Bistumsleitung die Wirklichkeit einer Gemeinde wahrzunehmen. Entscheidend ist, die Innenperspektive einer Gemeinde ernstzunehmen, von welcher der Bischof ja spricht, wenn er die Unterschiedlichkeit der Lebensgestaltung aus dem Glauben bei den einzelnen Gemeindegliedern erwähnt. Hier sind in der Tat Unterschiede zu spüren, die der Bischof sogar als „geistlichen Schatz“ der Gemeinden wertet. Nur scheint dieser „geistliche Schatz“ als Schatztruhe der Gemeinden bei den Überlegungen zu deren Neustrukturierung keinerlei Rolle gespielt zu haben. Müsste er nicht als „erstes Pfund“ in Betracht gezogen werden, wenn es um strukturelle Überlegungen geht? Wir kommen darauf zurück.

1.2 Das Erzbistum Köln

Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man von den Reformschritten des Erzbistums Köln. „Zukunft heute“ ist dort das Reformprogramm überschrieben, das der Kölner Generalvikar Dominik Schwaderlapp im März vorigen Jahres vorgestellt hat.² Wieder hat man den Eindruck – und

zwar hier noch mehr als in Essen –, dass ein einigermaßen rigoroses Konzept neuer „Seelsorgebereiche“ über das Erzbistum ausgebreitet werden soll. Drei Kategorien von Seelsorgebereichen soll es dort in Zukunft geben: 59 „Seelsorgebereiche der Kategorie A“ verfügen lediglich über *ein* pastorales Zentrum, die 123 „Seelsorgebereiche der Kategorie B“ sind mit *zwei* pastoralen Zentren ausgestattet. Und die Lösung „Seelsorgebereiche der Kategorie C“, die über *mehr als zwei* pastorale Zentren verfügen, ist für 38 Seelsorgebereiche vorgesehen. Die pastoralen Zentren sollen jeweils in der Schwerpunktpfarrei angesiedelt sein, in der auch das Pastoralbüro und die Wohnung des Pfarrers bzw. der Pfarrerin liegen.

„Pastorale Zentren“, „Seelsorgebereiche“ – das hört sich vielversprechend an. Aber was zentriert sich da eigentlich? Und warum muss es sich dort zentrieren? Werden hier nicht Konzentrationen am Leben der Menschen, an ihren Glaubens- und Gemeindebedürfnissen vorbei etabliert? Zumindest territorial rücken die pastoralen Zentren von ihnen ab.

1.3 Das Erzbistum Hamburg

Auch das Erzbistum Hamburg³ hat sich auf einen neuen Weg gemacht. Als Ergebnis eines Pastoralgesprächs hat dort Erzbischof Thissen sieben pastorale Leitsätze in Kraft gesetzt. In einem Hirtenwort zum 1. Fastensonntag dieses Jahres würdigte er drei zurückliegende regionale Bistumstage als Tage, welche die Menschen miteinander ins Gespräch gebracht hätten. Nun komme es darauf an, den Worten Taten folgen zu lassen.

Dazu will vor allem der dritte pastorale Leitsatz anregen: „Unsere Kirche im Nor-

² Vgl. die homepage des Erzbistums Köln: <http://www.erzbistum-koeln.de>.

³ Vgl. die homepage des Erzbistums Freiburg: <http://www.erzbistum-freiburg.de>.

den ändert die Rahmenbedingungen für die Pastoral.“ Hier wird zunächst offen eingestanden, dass es nicht ekklesiologische Impulse, sondern die Geld- und Personalmöte sind, die zur Überprüfung des kirchlichen Lebens zwingen. Zwar ist auch hier von der Restrukturierung der Zahl der Pfarreien die Rede, aber der Schwerpunkt der Argumentation liegt auf etwas anderem: auf der Wertschätzung der einzelnen Pfarrei und auf der Aufforderung an sie, selbst die Ziele einer zukunftsfähigen Gemeindeseelsorge festzulegen. Die Bistumsleitung unterstützt diese Prozesse, indem für sie die personelle Besetzung der pfarrlichen Dienste Priorität hat und nach Möglichkeit kategoriale Stellen an die Gemeinden angebunden werden sollen. Dazu passt die Selbstverpflichtung des Generalvikariates, gewissermaßen als Leitbild formuliert, dass die kleinen Einheiten vor Ort, wie die Pfarrgemeinden, in der Arbeit des Generalvikariates erste Priorität haben.

Hier ist man offensichtlich auf einem richtigen Weg, der freilich noch konsequenter und mutiger zu gehen ist. So ist es gewiss richtig, wenn Erzbischof Thissen im genannten Hirtenwort sagt: „Wir sind als Pfarrgemeinde ja nicht irgendeine Organisation. Wir sind Gemeinschaft, die in Jesus Christus ihre Mitte hat, die sich durch ihn mit Gott versöhnt und verbunden weiß.“ Nur, müsste diese steile Aussage nicht im konkreten Gemeindeleben, im Austausch der Lebens- und Glaubenserfahrungen vergewissert und erhärtet werden, um sich im Auf und Ab des Lebens als tragfähig zu erweisen?

1.4 Das Erzbistum Freiburg

Auch das Erzbistum Freiburg⁴ hat sich „Pastorale Leitlinien“ gegeben, die Erzbi-

schof Zollitsch am 1. November 2005 in Kraft gesetzt hat. Auch dort befindet man sich mitten in einem Findungsprozess, der noch nicht abgeschlossen ist. Freiburg favorisiert den Begriff der „Seelsorgeeinheit“ als einen Begriff, der territorial und intentional über die herkömmliche Gemeinde hinausgreift. Unter ihn sollen auch religiöse Bewegungen, Wallfahrtsorte, Klöster, Bildungshäuser und Ähnliches, mit einem Wort, alle „Sozialformen gelebten Glaubens“ gefasst werden. So kommt es, dass sich in den pastoralen Leitlinien der Satz findet: „Es wird daher künftig nicht mehr von den Seelsorgeeinheiten mit einzelnen Pfarreien oder Pfarrgemeinden, sondern offener von ‚Seelsorgeeinheiten mit ihren Gemeinden‘ auszugehen sein.“ Worin da allerdings der gedankliche Fortschritt liegt, bleibt etwas im Dunkel.

Man sollte immerhin die belebenden Elemente, die im Stichwort der „Sozialformen gelebten Glaubens“ gebündelt sind, als Perspektive der Seelsorgeeinheiten begrüßen. Nur scheint damit nach der anderen Seite ein wenig die Gefahr verbunden, dass die einzelne herkömmliche Gemeinde ihre Berufung zu einer geistlich-spirituellen Gemeinschaft mehr und mehr einbüßt und zu einer Verwaltungsgröße wird, die man von außen her sakramental-rituell versorgt.

1.5 Das Bistum Mainz

Im Bistum Mainz⁵ trat Kardinal Lehmann am 2. Fastensonntag dieses Jahres mit dem Hirtenbrief „Zur Zukunft der Pfarrgemeinden im selben Lebensraum. Einladung an die Gemeinden zur Teilnahme beim Verwirklichen der neuen Seelsorge-Einheiten“ an die Öffentlichkeit. Bereits der Titel deutet an, dass der Hauptakzent

⁴ Vgl. die homepage des Erzbistums Freiburg: <http://www.erzbistum-freiburg.de>.

⁵ Vgl. die homepage des Bistums Mainz: <http://www.bistum-mainz.de>.

auf dem Stichwort des „Lebensraumes“, „desselben Lebensraumes“ liegt, der offenbar den Ausschlag für die Konzeption neuer Seelsorgeeinheiten gab.

Das Leben spiele sich heute in erweiterten Räumen ab. Das gelte für den beruflichen Bereich, für die Schulen, ja überhaupt für die großflächigere Organisation des gesamten kommunalen Lebens. Dies lege eine diesen größeren Lebensräumen angepasste Organisation auch des kirchlichen Lebens nahe. So sehr Lehmann diese Spur aufnimmt und ihr im Begriff des „Lebensraumes“ Gestalt gibt, es liegt ihm daran, keinen Zweifel an der ekklesialen wie soziologischen Bedeutung der herkömmlichen Pfarrgemeinde aufkommen zu lassen. Die Pfarrei sei die Gemeinschaft der Glaubenden am jeweiligen Ort, die sich immer wieder von der Feier der Eucharistie her erbaue, so dass sie in der Tat eine religiös-spirituelle Gemeinschaft darstelle. Vor dem Hintergrund der heutigen Mobilität aber wachse die Bedeutung der Pfarrgemeinde auch als „Heimat“, als Ort des verlässlichen Zuhause. Dies sei aber eben nur die eine Seite.

Die andere bestehe in der Herausforderung durch die erweiterten Lebensräume. Um ihnen gerecht zu werden, müssten die pastoralen Konzepte über die Orientierung an der Ortsgemeinde hinaus ebenfalls lebensräumlich angelegt werden. In seinem Hirtenbrief zeigt Lehmann die Konsequenzen daraus auf. Es werde in Zukunft zwei neue Formen bzw. Typen von Pfarrgemeinden geben, die sogenannte *Pfarrgruppe* und den sogenannten *Pfarreienvorbund*. Der Typ der Pfarrgruppe meint den Zusammenschluss mehrerer Pfarrgemeinden unter der Leitung eines Pfarrers, dem als Leiter der Pfarrgruppe ein pastorales Team zugeordnet wird. Der Typ des Pfarreienvorbundes bezeichnet, wie das Wort sagt,

den Verbund mehrerer selbstständiger Gemeinden, die jeweils einen eigenen Pfarrer haben und ähnlich wie die Pfarrgruppe zum Beispiel in den Bereichen Katechese, Taufvorbereitung, Erstkommunion, Firmung, Ehevorbereitung, aber auch in der Jugend- und Bildungsarbeit und in anderen Belangen zusammenarbeiten sollen.

Kardinal Lehmann hatte das Konzept der „neuen pastoralen Einheiten“ bereits auf einer Diözesanversammlung des Bistums im November 2005 vorgetragen, wonach bis Ende 2006 die derzeit 245 Pfarreien des Bistums in 81 Pfarrgruppen und 39 Pfarreienvorbünde umstrukturiert werden sollen, ein Prozess, der bis 2009 eine Erprobungs- und Experimentierphase durchlaufen soll. Was Lehmann naturgemäß im Hirtenbrief nicht in aller Ausführlichkeit darlegen konnte – es blieb bei knappen Andeutungen, die von einem gewissen Teil der Gottesdienstteilnehmer nur schwer einzuordnen und zu verstehen waren –, das hatte er in der Diözesanversammlung detaillierter dargestellt. Danach soll es sowohl in der Pfarrgruppe wie im Pfarreienvorbund einen die örtlichen Pfarrgemeinderatsgremien überwölbenden „Seelsorgerat“ geben, der zumindest in den Pfarrgruppen mit der Zeit die einzelnen Pfarrgemeinderatsgremien ersetzen soll.

2. Kritische Rückfragen

Da wir im vorausgehenden Teil dieses Beitrages vielfach bereits erste Eindrücke und Bedenken geäußert haben, beziehen sich unsere Rückfragen in der Hauptsache auf die Mainzer Modellüberlegungen.

Diese entwerfen – wie anderswo auch – neue *Strukturkonzepte*. Die Pfarrstrukturen, so sagte Lehmann, müssten flexibel sein. Sie seien nicht ewig festgeschrieben.

Das ist ohne Frage richtig. Aber war man nicht bezüglich solcher strukturellen Neuansätze ein gebranntes Kind? Vor mehr als 20 Jahren führte man hier die Pfarrverbände ein, eine Strukturreform, die sich damals mehrheitlich, von gewissen Ausnahmen abgesehen, nicht bewährte. Deshalb plädiert Lehmann heute dafür, den Begriff „Pfarrverband“ fallen zu lassen. Die dahinter gemeinte Sache allerdings nicht. Die Pfarrverbände hätten, wie es in den schon einige Jahre gültigen pastoralen Leitlinien des Bistums heißt, „im Konzept der kooperativen Pastoral im Bistum Mainz eine unersetzbare Funktion und Bedeutung und werden deshalb grundsätzlich als Strukturprinzip bekräftigt“.

Stürzt man sich nun mit den neuen pastoralen Einheiten in ein ähnliches strukturelles Abenteuer, dessen Ende ungewiss ist? Die Frage liegt um so näher, als nicht ganz deutlich wird, woher der letzte entscheidende Anstoß zu den pastoralen Strukturreformen kommt. Gewiss spielt das genannte Erfordernis eine Rolle, den erweiterten Lebensräumen gerecht zu werden. Nur ist es nicht so einfach, diese motivational beanspruchten Lebensräume plausibel territorial abzugrenzen. Ihnen liegen bislang keine halbwegs verlässlichen und orientierenden soziologischen Untersuchungen zugrunde.

Die offensichtlich entscheidende und ausschlaggebende Begründung der Strukturreformen liefert die Finanz- und Personalnot des Bistums. An einer Stelle tritt das im Hirtenbrief des Kardinals klar hervor, wo er nämlich auf den Priestermangel als Grund der Strukturreformen zu sprechen kommt. Dort spricht er neben dem Priestermangel noch von „vielen zusätzlichen Hinweisen“, die den Strukturwandel der Pfarrgemeinden nötig machen. Die „zusätzlichen Hinweise“ weisen doch in Wahr-

heit darauf hin, wo der eigentliche Knackpunkt liegt: im Priestermangel und in der Tatsache der knapper werdenden finanziellen Ressourcen.

Interessant und zu beachten ist Lehmanns Hinweis, dass die Orientierung an den erweiterten Lebensräumen den *Laien* neue Möglichkeiten der Teilhabe an der pastoralen Verantwortung eröffne. Sie würden sich ja ständig im erweiterten Nahraum bewegen und so die Nöte und Probleme der Menschen in diesem Seelsorgeraum als Aufforderung an ihre christliche Verantwortung empfinden. Das ist ein interessanter Aspekt, für den manches spricht. Nur, so möchte man fragen, warum hat diese Laienverantwortung im Raum der herkömmlichen Gemeinde keine spürbarere Effizienz? Verweist das nicht exakt darauf, um das Stichwort der „flexiblen Pfarrstrukturen“ aufzugreifen, dass die Binnenstrukturen der Pfarrgemeinden zu wenig flexibel sind und zu wenig flexibel gehandhabt werden, so dass sie ohne größere Effizienz geblieben sind? Damit kommen wir zum dritten und letzten Punkt.

3. Ein alternativer Reformansatz bei der „communio“ der Gemeinde

Von alternativem Reformansatz zu sprechen, ist vielleicht etwas zu vollmundig. Aber auf diese Weise soll der alternative Charakter unserer Überlegungen deutlich werden.

Wir bemühen hier den theologischen Begriff der „communio“ der Gemeinde – ohne deshalb in eine lange theologische Darlegung dieses Begriffes eintreten zu müssen –, weil dieser Begriff in der Tat als grundlegender *Strukturbegriff* der Gemeinde angesehen werden kann. Und in den aktuellen Reformbemühungen geht

es doch um strukturelle Sachverhalte. Nur um welche? Um die Veränderung räumlich-territorialer Strukturen oder um die Einholung der der Gemeinde als „communio“ innewohnenden Strukturen? Letztere sollten den Kern der Reformüberlegungen bilden.

Mit „communio“ als grundlegendem Strukturbegriff der Gemeinde sei hier die Tatsache benannt, dass eine Gemeinde ihre Existenz der Teilhabe an den Heilsgaben Gottes, am Heiligen Geist, am Evangelium, an den Sakramenten – oder wie immer man das benennen will – verdankt. Sie ist nicht ein kompetenzloses Operationsfeld eines von außen und von oben bestellten Seelsorgers. Die Gemeinde realisiert diese „communio“, die nicht als erstarrter Statusbegriff wie ein Stempелеintrag in einem Dokument zu verstehen ist, in den Grundvollzügen der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie. Wobei diese nicht nebeneinanderliegende Segmente bzw. Handlungsfelder sind, sondern Dimensionen aller Handlungsvollzüge sein sollen. Die Einholung und Realisierung dieser Gemeinde-„communio“ müsste das Ziel heutiger Strukturreformen sein.

Da treten viele Aufgaben und Szenarien vor Augen. So sollte sich die Gemeinde-„communio“ bzw. das Gemeindeleben dadurch auszeichnen, dass in der Gemeinde die Vielfalt und der Spannungsreichtum an religiösen Erfahrungen und Glaubenserfahrungen einen Ort und ein Zuhause haben. Diese Vielfalt muss sich artikulieren dürfen, sie darf nicht als Verlust der „communio“ angesehen werden. Vorauszusetzen ist dabei, dass alle Mitglieder der Gemeinde ihre unterschiedlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen immer wieder am Evangelium neu auszurichten versuchen. Ein Prozess, der nie abgeschlossen ist.

Andere mögen im Vollzug der „communio“ den Schwerpunkt auf Anderes legen, zum Beispiel auf das diakonale Miteinander, auch wenn sie das weder so benennen müssen noch zu benennen brauchen. Ich denke an Personen, die sich auf unauffällige Weise in familiären oder nachbarschaftlichen Diensten engagieren, die – vor allem in der Lebensphase des Ruhestands – ein Gespür entwickeln, wo sie gebraucht werden. So kann einer auf den Gedanken kommen, türkischen Nachbarkindern Nachhilfe zu geben. Die gelebte „communio“ der Gemeinde in der Form des diakonalen Miteinander gewinnt ihre Qualität nicht erst dadurch und wird nicht erst dadurch etwas wert, dass eine entsprechende Bitte oder Beschlussvorlage über den Schreibtisch des Pfarrers gegangen sein muss. Eine Gemeinde soll sich – das wäre ein Aspekt der inneren Strukturreform – ihrer in den Reihen ihrer Mitglieder oft verdeckten, aber tatsächlich gelebten „communio“ bewusst werden.

Wieder andere haben eher einen Bezug zum Bereich der Liturgie und der Katechese. Man denke an das Engagement junger Eltern, Kindergottesdienste vorzubereiten oder Parallelgottesdienste ihrer Kinder zu organisieren, nach denen sie zur Gabenbereitung die Kinder in die gemeinsame Eucharistiefeier der Gemeinde in die Kirche hereinführen. Man denke an die Messdienerinnen und Messdiener, an die Lektoren, Kantoren und Organisten. Man denke an die „Tischmütter“, die sich in der Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion abmühen; Ähnliches gilt von der Hinführung zur Firmung.

Man denke auch an diejenigen, die sich scheinbar etwas gemeindeabseits sozial engagieren, sei es im nahen Umfeld versteckter Armut oder der Überschuldung von Menschen, sei es in Kontakten zu Län-

dern in Mitteleuropa oder zu Ländern der Vierten Welt.

Die Gemeinden leben die „communio“. Sie einzuholen als das, was sie ist, sie zu stabilisieren und auszuweiten, das sollte als der entscheidende strukturelle Reformschritt ins Auge gefasst werden, der heute in den Gemeinden zu tun ist. Gemeint ist mit diesem „alternativen Reformvorschlag“ also die Wahrnehmung und Wertschätzung des menschlich-christlichen Potenzials einer Gemeinde. *Darauf* den Blick zu richten, wäre heute in der Zeit der Finanz- und Personalnöte notwendig. Exakt das aber hat im Zuge der aktuellen Reformschritte schlechte Karten. Man macht nicht die gottgegebene Kompetenz einer Gemeinde zum Konstruktionspunkt der Reformen, sondern verlässt sich lieber auf die Zahl der vorhandenen und noch einsatzfähigen Priester, nach der man Pfarrgruppen und Pfarreienvverbünde strukturiert. Auf diese Weise tritt die Dominanz des *Pfarrers* erneut in den Vordergrund. Das kann nicht der richtige Weg in eine zukunftsfähige Pastoral sein.

Die Mainzer Modellüberlegungen – und nicht nur sie – setzen große Hoffnungen auf die Räte. Das weist – auch nach unserem alternativen Modellvorschlag – einerseits in die richtige Richtung. Nur muss man auch die Grenzen dieser Modellüberlegungen sehen. So „überträgt“ man gewissermaßen eine Verantwortung auf die Schultern der Räte, die sie auch vor

der „Übertragung“ ohnehin schon haben. Allein schon das Konstrukt des Übertragungsmodells scheint die Gemeinde-„communio“ nicht sehr ernstzunehmen. Andererseits sei nicht in Zweifel gezogen, dass viele Räte engagiert zu Werke gehen. Nur weiß man auch, wie viel Frustration sich bei ihnen im Laufe von Jahren bisweilen angesammelt hat, wenn sie die Erfahrung machen mussten, dass ihre Meinung nicht gefragt war, dass Entscheidungen, die zur Beratung anstanden, vielfach schon im vorhinein entschieden waren. Es kann auch sein, dass sich die falschen Leute in die Räte haben wählen lassen, weil sie das für ihr persönliches Renommee brauchten, ihnen dabei aber an der gedeihlichen Entwicklung der Pfarrgemeinde wenig lag.

Wir wollen hier kein Horrorszenario entwerfen, aber es bleibt die ernstzunehmende kritische Frage, ob die Strukturreformen auf das richtige Pferd setzen, wenn sie an die Arbeit der Räte so große Hoffnungen knüpfen. Auf die Erfahrungen der gelebten Gemeinde-„communio“ zu bauen und diese zu fördern, wäre der, langfristig gesehen, aussichtsreichere Weg.

Der Reformansatz bei den „communio“-Erfahrungen der Gemeinde wäre in der Tat der bessere Ansatz. Aus theologisch-ekklesiologischer Perspektive bietet er sich als der unmittelbar nächste Ansatz an. An ihn zu glauben, ihn aufzugreifen, darauf sollten diözesane Strukturreformen deshalb alle Aufmerksamkeit richten.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Zinnhobler, Rudolf: *Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche*, Verlag Wagner, Linz 2005. (360, zahlr. Abbildungen) Kart. Euro 25,00.

Rudolf Zinnhobler, einer der bekanntesten Kirchenhistoriker Österreichs, legt mit diesem Buch ein Werk vor, das zu lesen dem Rezenten einen wahren Genuss bereitet. Das Werk erinnert an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 60 und an den Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 40 Jahren.

Von großem Interesse ist der erste Beitrag über „Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit“. Hier handelt es sich um mehr als nur um einen „Baustein zur Geschichte des Triumphalismus“, wie es im Untertitel heißt. Welche Blüten die Verehrung von Pio Nono trieb, belegt eine Aussage, nach der man sich dem Papst nur „mit jenen Gefühlen des Bangens, der Ehrfurcht und der Liebe“ nähern darf, „die man empfindet, wenn man sich dem Tabernakel nähert“. Als 1864 die Enzyklika „Quanta cura“ herauskam, welche die modernen Freiheiten verurteilte, meinte ein Autor, der Papst habe damit „die Gedanken göttlicher Offenbarung“ verkündet. Die angesehene Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica“ schrieb sogar: „Wenn der Papst meditiert, dann denkt Gott selbst in ihm“.

In der Abhandlung „Geschichte der Unfehlbarkeit“ hebt der Autor wohlthuend hervor, dass trotz der Agitationen extremer infallibilistischer Gruppierungen die Definition sehr restriktiv ausgefallen ist. Es handelt sich nicht um eine absolute, sondern nur um eine relative Unfehlbarkeit. Auch ist der Papst nicht persönlich infallibel, die Unfehlbarkeit ist an sein Amt gebunden. Das „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae“ war die Antwort auf den so genannten 4. Galikanischen Artikel, der besagt, dass das Urteil des Papstes nur dann unumstößlich sei, wenn die Zustimmung der Kirche hinzukomme.

Bemerkenswert ist der Beitrag „Die Modernismuskrise in Oberösterreich“. Nach der Darstellung des theologischen Modernismus

beschäftigt sich der Autor eingehend mit dem literarischen Modernismus. Während die Schriftstellerin Enrica von Handel Mazzetti (1871–1955) wegen ihrer irenischen Haltung gegenüber dem Protestantismus im Roman „Jesse und Maria“ als Häretikerin hingestellt wurde, bekam der Linzer Bischof Rudolph Hittmair (1909–1915) großes Lob von Papst Pius X., weil er die „Pest des Modernismus“ energisch bekämpft hat. Eine üble Rolle spielte der Linzer Kooperator Josef Pfeneberger (1880–1952), der die Meinung vertrat: „Alles was protestantisch ist, ist unchristlich, alles was christlich ist im Protestantismus, ist nicht protestantisch, sondern wesentlich und spezifisch katholisch“. Im so genannten politischen Modernismus dauerten die Grabenkämpfe bis 1907, als sich die Konservativen und die Christlichsozialen vereinigten. Allerdings ging in Tirol der Bruderkrieg weiter und endete erst mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges bzw. mit dessen unseligem Ende.

Hervorragend beleuchtet der Artikel „Die Anfänge der Katholischen Aktion. Mit besonderer Berücksichtigung des Bistums Linz“ die Entstehung der Laienbewegung. Meisterhaft wird der Konflikt der von Pius XI. geförderten Katholischen Aktion mit dem übrigen katholischen Vereinswesen dargestellt. Bischof Johannes Maria Gföllner (1915–1941) ging es vor allem darum, den Volksverein der Katholischen Aktion einzugliedern und völlig der Leitung des Bischofs zu unterstellen. Kardinal Innitzer forderte in diesem Zusammenhang: „Vereine ..., die keine Bedeutung für die Katholische Aktion haben, sind abzulehnen“. In seiner Begeisterung für das hierarchische Prinzip ließ sich der St. Florianer Chorherr und Professor für Dogmatik, Alois Nikolussi (1890–1965), sogar zur Behauptung hinreißen: „Es ist katholischer, mit dem Bischof in Irrtum als gegen den Bischof in die Wahrheit zu schreiten“, und Dr. Rudolf Blüml (1898–1966) forderte: „Heraus aus der katholischen Reaktion in die Katholische Aktion“. Zur NS-Zeit, als alle Vereine aufgelöst wurden, konnte sich die Katholische Aktion, die in den Pfarreien verankert war, halten. Das Pfarrsystem wurde von den Machthabern durch das Kirchenbeitragsgesetz von 1939 sogar indirekt aufgewertet. Nach dem Krieg kam es zu einem Neuaufbau der Katholischen Aktion und zu

einer allgemeinen Aufbruchsstimmung in der Kirche, die viele, auch der Autor, positiv erlebt haben.

Im Beitrag „Die Katholische Kirche Österreichs in der Zeit des Nationalsozialismus“ stellt Zinnhobler nicht nur dar, wie die Kirche Verluste hinzunehmen und Opfer zu beklagen hatte, sondern auch, wie sie einen beachtlichen „Aufbau im Widerstand“ geleistet hat. So kam es zu einer Verdichtung des Pfarrnetzes, zur Errichtung von Seelsorgeämtern, zur Aktivierung der Laien und zu einer Verlebendigung der Liturgie. Treffend gelingt es ihm, jene zu widerlegen, die auf ihre Fahne geschrieben haben, „der Kirche ein fundamentales Versagen und eine weitgehende Kollaboration mit dem Regime vorzuwerfen“. Der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner (1915–1941) schrieb in seinem Hirtenbrief vom 21. Jänner 1933: Es ist unmöglich, „gleichzeitig guter Katholik und wirklicher Nationalsozialist zu sein“. Dies löste wütende Reaktionen aus. Es kam zur Anbringung von Plakaten, die Christus als einen am Hakenkreuz hängenden Verbrecher darstellten. Sogar Kardinal Michael Faulhaber von München denunzierte Gföllner in Rom, weil er mit seinen Aussagen den deutschen Bischöfen, die auf eine Versöhnung mit Hitler hinarbeiteten, in den Rücken gefallen sei. Allerdings war die so genannte Feierliche Erklärung der Bischöfe vom 18. März 1938 keine „kirchliche Heldentat“, wie schon der Salzburger Erzbischof Sigismund Waitz festgestellt hat. Die Kirche Österreichs wurde anschließend eine „Kirche der Märtyrer“; dies beweist z.B. das dreibändige Werk von Jan Mikrut „Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts“ zur Genüge. Unter den Blutzeugen hätte man vielleicht auch P. Jakob Gapp nennen können, der zusammen mit Otto Neururer 1996 selig gesprochen wurde. Immerhin räumt Zinnhobler, dem es nicht um Opportunität, sondern um Objektivität geht, ein, dass die Kirche gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus „nicht deutlich genug Stellung“ bezogen habe. Damit hat sie aber vielleicht noch Schlimmeres verhütet.

Für die Kirchengeschichte der Diözese Linz ist der Beitrag „Die Reaktivierung des (Katholischen) Volksvereins nach dem Zweiten Weltkrieg“ höchst aufschlussreich. Die starke

Konzentration auf die Katholische Aktion führte zu heftigen Konflikten zwischen den Leitern des reaktivierten Volksvereins und der Diözesanleitung. Der Stein des Anstoßes war die Definition des Vereins als „überkonfessionelle Vereinigung“.

Grundlegend ist der Beitrag „Österreich und das Zweite Vatikanum“, der aufzeigt, wie stark das kleine Österreich das große Konzil beeinflusst hat, obwohl dieses im Jahre 1959 von Papst Johannes XXIII. angekündigte Ereignis zunächst in der Kirche des Landes kaum eine Rolle gespielt hat. Die Durchsicht diverser Diözesanblätter und einschlägiger Zeitschriften beweist das. Auch bei den Beratungen der Österreichischen Bischofskonferenz in den Jahren 1959 bis 1962 hatte das Konzil keinen wichtigen Stellenplatz. Um so größer war dann der Anteil Österreichs am Konzil selbst. Karl Rahner, der als Berater von Kardinal König fungierte, äußerte sich zu den ursprünglichen von der Kurie vorgelegten Konzilsschemata: „... sie sind alle Ergebnisse einer dürrtigen Schultheologie ... sie sind meilenfern von der wirklichen Not der Geister von heute“. Bei der Besprechung des Offenbarungsschemas ließ Kardinal König aufhorchen, als er forderte: „Mit der Aussage, die ganze Schrift sei frei von Irrtum, vorsichtig umzugehen“. Wenn Ratzinger über das Dokument „Dei verbum“ schreiben konnte, dass es „die Treue zur kirchlichen Überlieferung mit dem Ja zur kritischen Wissenschaft“ verbinde, so war das auch das Verdienst von Kardinal König, der wesentlich zum Zustandekommen eines ausgewogenen Textes beigetragen hat. In der Judenfrage hat sich der österreichische Prälat Johannes Österreicher, ein konvertierter Jude, stark engagiert. Besonders wichtig war der Beitrag Österreichs bei der Entstehung des Laiendekrets „*Apostolicam actuositatem*“. Hier ist vor allem Ferdinand Klostermann (1907–1982) zu nennen, der darauf hingewiesen hat, dass der Begriff „Apostolat“ aufgrund der Taufe und der Firmung auch auf die Laien anzuwenden sei. Am Zustandekommen der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum concilium*“ hatte der Linzer Bischof Franz Sales Zauner wesentlichen Anteil. Er galt schon vor dem Konzil im ganzen deutschen Sprachraum als der Liturgiebischof schlechthin. Im Jahre 1962 wurde er mit der höchsten Stim-

menzahl in die Liturgiekommission gewählt. Zinnhobler informiert auch über die Rezeption des Konzils und über die folgende „Gremialisierung“. So errichtete der Grazer Bischof Josef Schoiswohl bereits 1964 den Priesterrat. Es war dies die erste Institution dieser Art im ganzen deutschen Sprachraum.

Im letzten Beitrag „Von Linz nach Rom. Ein Weg zur liturgischen Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil“ holt Zinnhobler weit aus und beschreibt den ganzen Werdegang der liturgischen Bewegung in Österreich. Dabei werden besonders die Verdienste von Pius Parsch (1884–1954) gewürdigt, dem es vor allem um eine „actuosa participatio“ des Kirchenvolkes ging. Ein Ergebnis seines Einsatzes war die „Betsingmesse“, die den Namen des Klosterneuburger Chorherrn im ganzen deutschen Sprachraum bekannt machte. Von diesen Neuerungen ließ sich dann der Linzer Spiritual am Priesterseminar Josef Huber (1888–1976) begeistern. Allerdings kam es in der Folgezeit zu beträchtlichen Reibereien mit Bischof Gföllner (1915–1941), der 1937 von „bedauerlichen Abirrungen“ sprach und diese dann aufzählte: „Der Altar wird umgekehrt zwecks Zelebration facie versa ad populum – das Tabernakel wird aus der Mitte des Altares entfernt und in eine Wandnische verwiesen – Kommunikanten empfangen die heilige Kommunion stehend – die Betsingmesse wird zu einer schablonenhaften und eintönigen Alltagsmesse – das Ave Maria wird nach dem Vaterunser ausgelassen – das Rosenkranzgebet während der heiligen Messe untersagt.“ Allerdings kam es beim Bischof zu einer Wandlung und 1941, kurz vor seinem Tod, fand er sogar lobende Worte für Josef Huber. Für die Liturgiereform setzte sich dann vor allem der spätere Bischof Franz Sales Zauner ein, der dank seiner technischen Begabung sogar eine Maschine (Zaunermühle) erfand, um liturgische Texte, die aus der Schule von Josef Huber kamen und von den Priesterbrüdern Josef und Hermann Kronsteiner vertont wurden, zu vervielfältigen.

In einem Schlusswort bedauert der Autor, dass der Prozess der kirchlichen Erneuerung „von Gegenkräften“ behindert wurde, und wünscht sich mehr Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen sowie mehr Dialog mit

den anderen Religionen. „Wenn es gelingt“, so Zinnhobler, „diese Vorhaben zu verwirklichen, wird dies der Kirche sicherlich zum Segen gereichen.“

Brixen

Josef Gelmi

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt 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

♦ Boelderl, Artur R./Eder, Helmut/Kreutzer, Ansgar (Hg.): *Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur*. Echter, Würzburg 2005. (224) Geb. Euro 14,80 (D)/Euro 15,30 (A)/sFr 26,60.

„Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche.“ Das hat Papst Paul VI. vor über 30 Jahren in „*Evangelii nuntiandi*“ geschrieben, und er hatte schon damals ohne Zweifel Recht. Die Lage hat sich, trotz aller geschickten Nutzung medialer Instrumente der modernen Kultur seitens der Kirche, seither nicht wirklich geändert, eher zugespitzt. Versuche, dies zu ändern, sind daher unbedingt zu begrüßen und eine genuine Aufgabe wissenschaftlicher Theologie, speziell der systematischen und praktischen Fächer. In einer Zeit, „in der die Kirche sich in einer Krise befindet, weil der Glaube kein kulturelles Terrain mehr vorfindet“, hat die Theologie das „kritische Bewusstsein der Welt im Vollzug des Glaubens“ zu sein (M.-D. Chenu). Trotz der entsprechenden Aufträge des Konzils bleibt da noch einiges zu tun.

Der vorliegende Band, herausgegeben von einem Philosophen, einem praktischen und einem systematischen Theologen der Theologischen Privatuniversität Linz und die Dokumentation einer dort im Jahre 2004 gehaltenen Ringvorlesung, ist ein schönes Beispiel für die These der bleibenden Notwendigkeit, am Bruch zwischen Evangelium und Kultur zu arbeiten. Der Band stellt sich die Aufgabe, die „längst

fällige kulturwissenschaftliche Profilierung der Theologie“ am Ort der „Populärkultur“ voranzutreiben. Was „Populärkultur“ ist oder sein könnte, das diskutiert dabei in philosophischer Subtilität der Beitrag des Herausgebers Artur R. Boelderl.

Nachdem sich die bildungsgesättigte „Hochkultur“, etwa im Bereich der Literatur, des Films oder der bildenden Kunst, schon länger einer gewissen theologischen Aufmerksamkeit erfreut, wird damit endlich und in Folge der neueren Cultural Studies ein Feld einer (punktuellen) theologischen Analyse unterzogen, das bislang eher unbelichtet blieb, nicht zuletzt wohl, weil es nicht nur dem kirchlichen, sondern auch dem akademischen Milieu lebensweltlich (zumindest offiziell) eher fremd ist.

Die Herausgeber diagnostizieren einleitend jedenfalls zu Recht, dass die „Theologie als ganze ... von populärkulturellen Sinn- und Deutungsangeboten sowohl inhaltlich als auch methodisch weitgehend unberührt“ (6) geblieben sei, und nehmen für ihren Band in Anspruch, „Populärkultur als Denkraum eigenen Rechts zu begreifen“, eine „interdisziplinäre Begehung desselben“ zu unternehmen – „ohne Anspruch auf große Erkenntnisse“, so übrigens der (selbstironische?) Einschub – und jedenfalls „im Bewusstsein, dass es sich dabei um eine Reflexion nicht auf einen theologie-fremden Raum, sondern um eine Selbstreflexion desjenigen Raums handelt, in dem die Theologie schon immer ihren Ort hat: die jeweils gegenwärtige Lebenswelt“ (7).

Der thematische Rahmen der Beiträge ist ebenso breit wie spannend. Er reicht vom „modernen Schönheitskult zwischen gnadenlosem Zwang und freiem ästhetischen Spiel“ (Silvia Habringer-Hagleitner) über das „Einkaufen als Teilhabe an den Heilsverheißungen des Marktes“ (Christoph Freilinger) und die „Entflechtung und Deutung eines Pop-Mythos im theologischen Kontext“ am Beispiel der Matrix-Filme der Brüder Wachowski bis – im Jahr der Weltmeisterschaft sei es besonders erwähnt – zum „Fußball als religiöse(m) Ort“ (Ansgar Kreutzer).

Natürlich sind die einzelnen Beiträge aus den unterschiedlichsten theologischen Disziplinen methodisch von unterschiedlichen Ansätzen geprägt. Bisweilen wird auch der ansonsten vorherrschende wohlthuend analytische und kulturpessimismusfreie Ansatz nicht immer ganz durchgehalten. Wie sollte es aber

auch anders sein. Schließlich beginnt die Theologie ja erst, sich den verwirrenden kulturellen Phänomenen der Gegenwart (und den noch verwirrenderen Theorien ihrer „kulturwissenschaftlichen“ Analyse) zuzuwenden. Lesenswert aber scheinen mir alle Beiträge dieses Bandes: Schließlich sind sie voller prächtiger Beobachtungen zur Alltagskultur erwachsener Mitteleuropäer, voller Anregungen, die populärkulturellen Phänomene unseres Lebens einmal theologisch zu deuten, und daneben vor allem eines: eine dringliche Aufforderung an alle Theologinnen und Theologen, selbst einen ebenso analytisch-scharfen wie solidarischen Blick auf die Kultur der Gegenwart zu werfen. Denn nur dann können sich Sinn und Bedeutung unserer Tradition erschließen.

Graz

Rainer Bucher

♦ Justenhoven, Heinz-Gerhard/Turner, James (Eds.): *Rethinking the State in the Age of Globalisation. Catholic Thought and Contemporary Political Theory* (Politik: Forschung und Wissenschaft, Band 10). LIT-Verlag, Münster 2003. (234) Kart., Euro 20,50. ISBN 3-8258-7249-1.

Die vorliegenden Beiträge einer Konferenz, die im September 2000 vom „Institut für Theologie und Frieden“ sowie vom „Erasmus-Institut“ in Berlin veranstaltet wurde, gehen der Frage nach, welche Überlegungen die katholische Theologie und Gesellschaftslehre angesichts der grundlegenden Bedeutungsveränderung von (National-)Staaten in einer globalisierten Welt bzw. in der Europäischen Union beisteuern können.

Stephen D. Krasner unterscheidet vier Bedeutungsweisen von „sovereignty“ (bezogen auf das eigene Territorium, die Abhängigkeit der Staaten voneinander, internationale Rechtsordnungen sowie auf das Modell des „Westfälischen Friedens“ von 1648); das Resümee ist nüchtern: „There are no universal structures that can authoritatively resolve conflicts. [...] Widely recognized and endorsed principles will not always promote the interests of rulers. Logics of consequences can trump logics of appropriateness“ (39f). Penny Gill setzt sich mit Chancen und Gefahren der Globalisierung auseinander und kommt zum Schluss: „Paradoxically, it may not be globalization per se that erodes democratic practises [...] It may be that

it is precisely our attempts to build institutional barriers to protect us from the worst consequences of globalization that most threaten democracy in the first world, to say nothing at all about the prospects for democracy in rapidly developing parts of central Europe and the third world“ (71f).

James Bernard Murphy analysiert Grundzüge der Aristotelischen Gesellschaftslehre und macht deutlich: „Even the nation-state must surrender its claim to be a perfect society: only the globe itself affords an arena large and complex enough for full human self-realization“ (116). *Kenneth Pennington* stellt nach einem Blick auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Rechtsgeschichte die These auf, „that a jurisprudence with roots sunk deeply in the long tradition of human experience and not limited by linguistic, political, cultural, and legal boundaries provides the best hope for a ‚proper constitution‘ that will respect the rights of all human beings“ (141). Der Beitrag von *Norbert Brieskorn SJ* setzt sich mit dem Verhältnis von Universalität und Partikularität im Werk von *Francisco Suárez SJ* (1548–1617) auseinander und leitet daraus die Einsicht ab: „Whoever takes care of himself in a morally good way – and inevitably he also takes care of himself as a member of a political community – takes care of a morally good concern of the political community insofar as the political community is based on and nourished by the economy, culture, religion, and so forth. Hence we can say that, whenever a civitas, a regnum, an imperium, and also the Church takes care of itself, it strengthens and fosters the common life of the human race [...]“ (163).

Heinz-Gerhard Justenhoven arbeitet die innovativen Entwicklungen der päpstlichen Soziallehre im 20. Jahrhundert heraus und hält als Ergebnis fest: „Since Benedict XV, the idea has grown of an international authority, on which nations agree and which enforces the ban on war effectively. [...] The necessity of an international political authority is derived from the necessity of an international common good“ (194). *Klaus Dicke* unterstreicht diesen Gedanken in seinem Beitrag: „One of the most important contributions by Catholic thought to the general theory of the state is its theory of the common good in terms of pluralism, human rights and self-government of a global civil society“ (210f). Und *Matthias Lutz-Bachmann* ruft angesichts der Bemühungen um die Etablierung eines interna-

tionalen Rechtssystems das Anliegen Immanuel Kants in Erinnerung, „the ‚consensual and united will of all‘“ (229) einzubeziehen.

Das wichtigste Ergebnis dieses Sammelbandes ist wohl die Einsicht, dass das Bemühen um ein zeitgemäßes Verständnis von Staat und Gesellschaft („Rethinking the State“) nicht zu trennen ist von jener Dimension des menschlichen Lebens, die traditionell „Gemeinwohl“ genannt wird und auch weiterhin eine unabdingbare Voraussetzung für eine humane Zukunft aller darstellt – auf nationaler und internationaler Ebene.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Katholisches Bibelwerk der Diözese Linz (Hg.): Expedition Bibel. Katholisches Bibelwerk, Linz 2006. (CD-ROM). Euro 45,00 (Einführungspreis: Euro 24,90 / optional zusätzlich erwerbbarer Schullizenz: Euro 30,00) ISBN 3-853-96047-2

Grundidee der reichhaltigen wie informativen CD-ROM ist es, die vom Katholischen Bibelwerk der Diözese Linz in mehrfacher Auflage erfolgreich betriebene Bibelausstellung „Unsere Bibel entdecken. Mit allen Sinnen“ multimedial aufzubereiten. Nicht zuletzt deshalb finden sich die Ausstellungstafeln mit begleitendem Audio-Guide am Beginn der CD. Speziell für Kinder wurden die sich durch kindgerechte Gestaltung auszeichnenden Schaubilder der Ausstellung mit aufgenommen. Ergänzt durch eine Fülle weiterführender Zusatzinformationen (zumeist als pdf-Dateien) – entnommen den entsprechenden Linzer Fernkursen sowie Vorträgen und Aufsätzen namhafter Persönlichkeiten (auszugsweise zu nennen wären hier Gerhard Bendorfer [Langer], Irmtraud Fischer, Winfried Haunerland, Susanne Heine, Meinrad Limbeck, Johannes Marböck, Józef Niewiadomski, Franz-Josef Ortkeper, Kurt Schubert, ...) –, die gleichsam einen zweiten Schwerpunkt der Bibel-CD ausmachen, kann sich der/die interessierte Expeditionsteilnehmer/Expeditionsteilnehmerin ein gutes und fundiertes Grundwissen ebenso wie den Horizont erweiternde Beiträge zu den Büchern der Heiligen Schrift aneignen. Selbstverständlich ist der gesamte Text der Bibel in der Einheitsübersetzung mit Suchfunktion elektronisch abrufbar.

Spiele, Quizfragen, Lieder (mit Notenblatt und Text), Bilder, Predigt- und Gottesdienstvorbereitungen, Kopiervorlagen (mit einer Fülle von fertigen und dennoch editierbaren Rätseln, Fragebögen, Anleitungen, Quizvorlagen) für die Arbeit in interessierten Runden – sowohl mit Kindern als auch mit Erwachsenen – und Malseiten machen einen weiteren Teil der Bibel-CD aus.

Die Menüführung und Bedienung (Gesamterstellung durch Animabit, Passau – www.animabit.de) ist benutzerfreundlich, intuitiv anwendbar und übersichtlich gestaltet. Zudem liegt der CD ein sechzehnseitiges Anleitungsheft mit grundlegenden Informationen bei. Für Fortgeschrittene besteht darüber hinaus die Möglichkeit, sich mittels einer zusätzlich einblendbaren Werkzeuggeste (Profi-Anwendung) eine „persönliche Version“ der CD zu erstellen. Dies geschieht durch Kopieren des Inhalts der CD auf die Festplatte (der Inhalt der CD bleibt unverändert). Mit Hilfe der erwähnten Werkzeuggeste lassen sich dann Seiten edieren, neu hinzufügen, genauso aber auch löschen. Individuell ausgewählte und vorgemerkte Seiten können durch das Programm verwaltet und zu multimedial vorführbaren Präsentationen zusammengestellt werden.

Mit der CD liegt eine Entdeckungen fördernde und viele Sinne ansprechende, gelungene Expeditions-CD zu unserer Glaubens-Ur-Kunde vor.

Ritzing

Bernhard J. Kagerer

DOGMATIK

♦ Balthasar, Hans Urs von, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1999. (103) Kart. Euro 9,00.

Die Theologie des 20. Jahrhunderts kennzeichnet insgesamt eine betont universalistische Tendenz. So unterschiedliche Theologen wie K. Barth, K. Rahner, R. Guardini und J. Ratzinger betonen mit ähnlicher Dringlichkeit die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen. Hans Urs von Balthasar ist in besonderer Weise ein Exponent dieser Stoßrichtung. Die vorliegende Neuausgabe vereinigt zwei Aufsätze seiner letzten Lebensjahre, die engagiert das Heil aller Menschen als unabdingbare Erwartungshaltung christlicher Existenz einfordern. Der

„Kleine Diskurs über die Hölle“ ist eine sehr verständlich geschriebene Streitschrift wider seine Gegner, die ihm tatsächlich Glaubensabfall vorgeworfen hatten. Balthasar möchte das Gericht Gottes nicht gegen seine Liebe ausgespielt wissen und bestreitet die Möglichkeit, „dem Richter vorweg in die Karten zu schauen. Wie kann einer Hoffnung mit Wissen gleichsetzen?“ (12). Die mitreißendsten Passagen sind jene, in denen Balthasar mit scharfer Polemik seine Position verteidigt, die mittlerweile praktisch zur theologischen Lehrmeinung geworden ist. Im Kapitel „Die Hölle für die anderen“ stellt er sachlich fest, dass jene die Hölle bevölkert sehen, die sich selbst in Sicherheit wähnen: biblische Drohreden werden dafür herangezogen, „der theologisierende Monsignore“ (38) aber fühlt sich darin nicht angesprochen, da er ja weder Mörder, Ehebrecher noch Gotteslästerer ist. Oder: „Man frage den großen Augustinus, den Lehrer der Gnade und der Liebe, der den größten Teil der Menschheit der ewigen Hölle verfallen sein lässt, ob er, Hand auf Herz, sich nach seiner Konversion je über sein ewiges Heil Sorgen gemacht hat. ... Aber welche Jammerge-schichte hat er bis über die Reformation hinaus ausgelöst mit seiner Idee, dass praktisch doch nur einige zum Himmel ‚prädestiniert‘ seien“ (39f). Man braucht auch nicht nur an Calvin zu denken, sondern kann getrost zeitgenössische Evangelikale im Sinn haben, wenn Balthasar an anderer Stelle schreibt: „Man muss sich wirklich fragen, wie bei einer solchen, für die Ewigkeit geltenden Zweiteilung der Menschheit eine schlichtmenschliche Nächstenliebe, gar Feindesliebe im Sinne Christi noch möglich sein sollte“ (44).

Natürlich leugnet der große Schweizer Theologe nicht die reale Möglichkeit des Scheiterns, die mit der Ernsthaftigkeit göttlicher Offenbarung und mit der Garantie menschlicher Freiheit notwendig mitgesetzt ist. So bezeichnet die Hölle nicht den Grenzbereich der göttlichen Barmherzigkeit, als sagte Gott: hierher und nicht weiter, sonst gebe ich dich verloren. Vielmehr zeigt sich im unergründlichen Rat-schluss der Liebe, „dass Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet“ (67). Den Jüngern Christi bleibt zu hoffen, ja es ist ihnen aufgetragen zu hoffen, dass der Heilige Geist allen Menschen das brennende Verlangen einflößen kann, die unaufhörliche Gottverbundenheit zu suchen. Die „Pflicht, für alle zu hoffen“ erfordert von

ihnen „den Entscheid für eine Geduld, die grundsätzlich niemals aufgibt, sondern unendlich lange auf den anderen zu warten bereit ist“ (59f). Der zweite Aufsatz untermauert diese im wahrsten Sinne befreiende Lehre theoretisch, indem er den Begriff der Apokatastasis, der Wiederherstellung aller Dinge, näher untersucht und seine Wirkungsgeschichte beleuchtet, ohne die im Jahre 543 von der Provinzialsynode in Konstantinopel verurteilte und dem Origenes zugeschriebene Apokatastasis-Lehre selbst zu vertreten.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

ETHIK

◆ Herberhold, Mechthild/Söling, Caspar (Hg.): *Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet*, Bonifatius-Verlag, Paderborn 2003. (219) Kart. Euro 15,40 (D) / 15,90 (A) / sFr 27,00, ISBN 3-89710-263-3

Soll Menschenaffen – wie seit 1999 in Neuseeland – ein besonderes, den Menschenrechten ähnliches Recht zugesprochen werden? Ja, soll über die Kodifizierung von Tierrechten insgesamt „der artübergreifende Schulterschluss“ (7) zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten im Tierreich vollzogen werden? Oder würde damit nicht eine gravierende Veränderung des menschlichen Selbstverständnisses eingeleitet, die wir vernünftiger Weise nicht wollen können? Mit diesen ambitionierten Fragen entwerfen die Herausgeber den vorliegenden Band, der eine Tagung der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ aus dem Jahr 2002 dokumentiert. Das Buch gliedert sich in zwei Teile:

Im ersten Teil („Die neuere Entwicklung des Mensch-Tier-Verhältnisses ...“) kommen die VertreterInnen der empirischen Wissenschaften zu Wort und beschreiben das Mensch-Tier-Verhältnis (Rainer Wiedemann), die heutige Haltung von Zootieren (Friedrich Osterath), die Kulturleistungen der Affen (Andreas Paul) sowie die Geschichte der Tierrechtsbewegung und des Einsatzes für die Aufnahme des Tierschutzes ins deutsche Grundgesetz (Sina Walden und Eisenhart von Loeper – auf S. 10 irrtümlich „Eberhard“ genannt!).

Im zweiten Teil („... und seine philosophisch-theologische Reflexion“) reflektieren VertreterInnen von Philosophie, Religionswis-

senschaft und Theologie die menschliche Möglichkeit, sich in Tiere zu versetzen (Hans-Martin Sass), die menschliche Wahrnehmung der Tiere im Laufe der Kulturgeschichte (Burkhard Gladigow), die theologische Wahrnehmung der Tiere (Hans Kessler), die Symbolik des Blutes in der christlichen Kunst (Heike Baranzke) sowie die Rezeption der biblischen Vision vom kosmischen Tierfrieden in christlichen Heiligenlegenden (Hubertus Lutterbach; dieser Artikel enthält zahlreiche Druckfehler, allen voran „Jes 6,9–11“ statt „Jes 11,6–9“ auf S. 205).

Eingestreut sind in beiden Teilen schriftlich dokumentierte Diskussionen, allerdings oft sehr kurz und nur zu einigen der gehaltenen Vorträge. Im Inhaltsverzeichnis werden diese Diskussionen nicht eigens ausgewiesen. Eine Zusammenfassung oder ein Resümee am Ende des Bandes fehlt. Das angehängte Verzeichnis ausgewählter Literatur bleibt sehr willkürlich.

Der Band enthält eine bunte, vielgestaltige Sammlung informativer und interessanter, teils ausgefallener Artikel. Auch dem in tierethischen Fragen kundigen Rezensenten bot sich neben Wohlvertrautem eine Reihe spannender neuer Aspekte. Doch mit dem provokanten Titel des Buches haben sich die Herausgeber offenkundig verhoven: Die sehr klar eingegrenzte Frage des Titels wird nicht einmal ansatzweise beantwortet, viele der sehr disparat angelegten Beiträge gehen auch gar nicht auf sie ein. Es fragt sich zudem, ob eine Antwort ohne einen rechtsphilosophischen Beitrag überhaupt möglich wäre – der rechtsdogmatische Beitrag von Loeper kann die Rechtsphilosophie keinesfalls ersetzen. Schließlich scheint dem Band ein Denkfehler zugrunde zu liegen, der viele tierethische Debatten kennzeichnet, aber – so legen es jedenfalls selbst einige Beiträge des Buches nahe – in die Irre führt: Dass nämlich die Frage von Tierrechten (Obertitel) in erster Linie an empirisch beschreibbaren Gemeinsamkeiten oder Unterschieden von Tier und Mensch (Untertitel) hängt. Ob man dieser angelsächsisch-empiristischen und naturphilosophischen Argumentationsfigur nicht besser eine vertragstheoretisch begründete „Gattungsethik“ (Jürgen Habermas) entgegensetzen sollte?

Alles in allem: Ein für Kenner der tierethischen Debatte höchst inspirierender und weiterführender Band, der aber als Einführung für „Neulinge“ eher verwirrend erscheinen wird.

Linz

Michael Rosenberger

Nachhaltigkeit: Ein christlicher Grundauftrag



Helge Wulsdorf
Nachhaltigkeit
Ein christlicher Grundauftrag
in einer globalisierten Welt
 160 Seiten, kart.
 ISBN 3-7917-1953-X
 € (D) 15,90/sFr 28,50

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 breit angelegte Einführung in die Thematik aus christlicher und ethischer Sicht.

„Der Autor, er ist Theologe und Bankfachmann, zeigt Zusammenhänge, die bisher wenig oder nicht wahrgenommen wurden. Ein wichtiger Beitrag zu einem wichtigen Thema.“

(Rheinischer Merkur)

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Koziel, Bernd Elmar: Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks. (Bamberger Theologische Studien. Hg. Peter Bruns u.a., Band 17) Peter Lang, Frankfurt 2001. (891) Kart. Euro 115,00.

Vorliegendes Werk stellt die leicht überarbeitete Fassung einer Studie dar, die im Jahr 2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Dissertation angenommen wurde. Elmar Koziel setzt sich in seiner Arbeit mit der Pluralistischen Religionstheologie des britischen Theologen John Hick auseinander, also mit einer Thematik, die seit geraumer Zeit Theologie und Kirche bewegt, spätestens aber seit der lehramtlichen Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) in ihrer Brisanz offenkundig geworden ist. Im Brennpunkt der Kontroverse steht das „Bemühen um eine angemessene (fundamental-)theologische Antwort auf die Existenz vieler Religionen“ (17, Anm. 5) – ein Anliegen, das John Hick durch die Ausarbeitung seiner religionstheologischen Systematik in paradigmatischer – wenn gleich auch umstrittener Weise – verfolgt hat.

Koziel hat das Gesamtwerk Hicks einer ausführlichen, sorgfältigen und differenzierten Analyse unterzogen und seine Untersuchung in zwei Abschnitte gegliedert: Der erste Teil (25–337) geht auf die frühe Religionsepistemologie John Hicks ein, in der die „religiöse Ambiguität“ (26) der Welt, die sowohl einer naturalistischen als auch einer religiösen Deutung (als „Totalinterpretation[en] der Wirklichkeit“ [43]) offensteht, durch eine entschiedene Option „für die Wahrheitsfähigkeit theistischer Aussagen“ (117) zugunsten einer Glaubenshaltung interpretiert wird. Das heißt nach Hick: „Wer eigene religiöse Erfahrungen macht, der dürfe sich vernünftigerweise auf sie verlassen ... und auf die Überzeugungen, die durch sie bekräftigt werden“ (139). Das, was Religion überhaupt auszeichnet, ist die dem Menschen eröffnete Möglichkeit, „die Ego-Aspekte seiner Persönlichkeit hinter sich zu lassen“ (323) – eine Sicht, die bereits auf eine Weiterentwicklung der Theologie John Hicks hinweist.

Im zweiten Teil (339–845) wird Hicks Pluralistische Position untersucht, die dadurch charakterisiert ist, dass sie „mehrere andere

(Welt-)Religionen als in sich gültig und der eigenen Tradition grundsätzlich gleichwertig betrachtet“ (341). Gegen den traditionellen Exklusivismus und seine Absolutheitsansprüche, durch die Religionen „zu konkurrierenden Größen“ (483) gemacht würden, aber auch gegen inklusivistische Ansätze, die „als Übergangs-, als Ad hoc- oder logisch instabile Standpunkte“ (447) qualifiziert werden, macht Hick die Pluralistische Hypothese geltend. Diese hätte die größte Problemlösungskompetenz, denn sie würde die „spirituelle und ethische Transformation“ (620) des Menschen voranbringen; in der theologischen Sprache die Differenz zwischen Gott/dem Absoluten – dem „REAL“, „wie er/es sich Menschen zu erfahren gibt ... und wie er/es in sich ist“ (715), klar beachten; die Korrespondenz zwischen regionalen Kulturen und konkreten Religionen beachten („Mentalitätsthese“, vgl. 728–732); die „phänomenologische Gleichartigkeit“ und „soteriologische Effektivität“ der (Welt)Religionen angemessen würdigen (vgl. 763) sowie die „mangelnde Intelligibilität“ (804) der klassischen Christologie und ihrer Zwei-Naturen-Lehre auf zeitgemäße Weise revidieren.

Hicks Argumente hängen letztlich – wie das Resümee (847–868) – aufzeigt, an den beiden pluralistischen Grundthesen der „Perspektivität allen Erkennens“ (848) und der „Unerkennbarkeit des REAL AN SICH“ (860). Sein Ansatz, angesichts der gegenwärtigen Pluralität und Konfliktivität von Kulturen, Weltanschauungen und Religionen an einer religiösen Deutung festzuhalten und sich um die Ausarbeitung einer „tragfähigen epistemologischen Grundlage“ (868) zu bemühen, ist zu würdigen, wenn gleich die pluralistische Position mit ihrem „Postulat eines ineffablen Gottes“ (712) – so Koziel – letztlich keine „christliche Legitimierbarkeit“ (868) beanspruchen kann.

Dieses Buch führt in eine Thematik ein, die Kirche und Theologie wohl auch weiterhin intensiv beschäftigen wird, und arbeitet die religionstheologischen Begriffe und Argumentationsschritte in mustergültiger Weise heraus; für die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Position ist damit im deutschsprachigen Raum zweifellos ein Standard gesetzt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Mikrut, Jan (Hg.): *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs*, Bd. 7. Dom Verlag, Wien 2003.

Jan Mikrut macht sich seit einigen Jahren als Herausgeber der Reihe *Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs* verdient. Für den Band 7 zeichnet als Redakteur Univ.-Prof. DDr. Gerhard B. Winkler OCist verantwortlich. Zehn verschiedene Autoren verfassten 17 verschiedene Biogramme österreichischer Persönlichkeiten aus dem kirchlichen Leben des 19. und 20. Jahrhunderts. Laut Vorwort besteht die Zielsetzung darin, „glaubwürdige Vorbilder“ vorzustellen, „die vor allem jungen Menschen helfen, nach Höherem zu streben, als es die Konsumgesellschaft bietet“, und will dazu beitragen, „Orientierung fürs Leben in christlicher Überzeugung und Tat zu finden“.

Die dazu ausgewählten Persönlichkeiten lassen sich in folgende Gruppen einteilen: Eine Ordensfrau (Klara Rosa Fietz, Graz); Bischöfe (Vinzenz Gasser, Brixen; Johannes Maria Gföllner, Linz); Äbte und Prälaten (Ildephons Schober, Seckau; Georg Friedrich Koller, Wels; Alipius Linda, Klosterneuburg; Benedikt Reetz, Seckau); Missionare (Wendelin Franz Pfanner, Marianhill; Amadeus Ferdinand Schölzig, Marianhill; Mathias Sutterlüty, Marianhill); christliche Politiker (Karl Lueger, Wien; Johann Nep. Hauser, Linz); Theologen und Seelsorger (Ferdinand Klostermann, Linz/Wien; Philipp Mahler, Wien; Josef Wiener, Linz) und katholische Laienfunktionäre (Eduard Ploier, Linz; Heribert Wenninger, Linz). Einige Beispiele seien vorgestellt:

Dr. Klara (Rosa) Fietz (1905–1937), vorgestellt von Jan Mikrut, stammte aus dem alt-österreichischen Nieder-Lindewiese. 1919 trat sie bei den Schulschwestern in Eggenberg bei Graz ein. Die Ordenslaufbahn führte Sr. Klara im Jahr 1936 zur Position der Direktorin der ordenseigenen Schule in Graz. Doch eine Erkrankung an Lungentuberkulose im Alter von 20 Jahren beeinträchtigte seither den Gesundheitszustand der Schwester. Ein geistliches Tagebuch, das Sr. Klara in den Jahren ihrer immer bedrohlicher werdenden Krankheit verfasste, zeugt von ihrer spirituellen Tiefe. Das geistliche Leben dieser besonderen Schwester führte nach ihrem Tode (1937) beziehungsweise nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu Bemühungen

um ihre Seligsprechung. Der Informationsprozess wurde 1968 abgeschlossen und die gesamte Dokumentation nach Rom übersandt.

Rudolf Zinnhobler bietet ein auf den jüngsten Forschungsstand gebrachtes Biogramm des als Kritiker des Nationalsozialismus bekannten Linzer Bischofs Johannes Maria Gföllner (1867–1941). Seine äußerst konservative politische Einstellung bleibt dabei ebenso wenig ausgespart wie seine vom NS-Regime gebeugte Widerständigkeit.

Der oberösterreichische Priester und christlich-soziale Politiker Johann Nepomuk Hauser (1866–1927), vorgestellt von Josef Honeder, trat in Österreich durch sein Mitwirken am Entstehen der christlich-sozialen Partei hervor. Als Landeshauptmann von Oberösterreich (1908–1927) leistete der Priester-Politiker in der Ersten Republik erfolgreiche Aufbauarbeit. Mit seiner demokratischen Gesinnung gegenüber anderen politischen Parteien geriet er auch in Gegensatz zu Bischof Gföllner. Der Mahner vor einer drohenden Radikalisierung konnte die politische Katastrophe der Ersten Republik nicht stoppen. In seinem direkten Einflussbereich beeindruckte er jedoch mit einer in seinem Innersten verwurzelten Verständigungsbereitschaft, die trotz politischer Gegnerschaft immer die Versöhnung suchte.

Franz Wendelin Pfanners (1825–1890) Leben, so bemerkt der Autor Adalbert Ludwig Balling zu Recht, „liest sich wie ein Krimi“ (239). Der Vorarlberger war zuerst 13 Jahre lang Weltpriester, ehe er Trappist wurde. Dort meldete sich der 54-jährige im Jahr 1880 für die Mission in Südafrika. Zusammen mit 30 Mitbrüdern ließ er sich nach längerer Suche in der Nähe von Pinetown nieder und nannte den Ort zu Ehren der Gottesmutter und der heiligen Mutter Anna Maria-Ann-Hill (Marianhill). Bald waren aus den 30 Mönchen 80 geworden. Der charismatische Pater Franz Pfanner, ab 1885 Abt von Marianhill, baute in großer missionarischer Aufbruchsstimmung binnen weniger Jahre eine Anzahl von Missionsstationen. Er warb unermüdlich um Spenden aus Europa und schuf dazu den Marianhiller Missionskalender. Auch die Gründung der Marianhiller Missionsschwestern war sein Werk. Pfanner träumte von weiteren Missionsstationen in Asien. Der Abt-Visitator des Trappistenordens entdeckte große Mängel am kontemplativen Klosterleben der Marianhiller Mönchsmissionare. Er forderte Pfanner auf, die Ordenszucht strenger zu hand-

haben. Im Zuge dieses Konfliktes resignierte Pfanner und zog sich auf eine Außenstation zurück. Papst Pius IX. griff ein, trennte Marianhill vom Ordensverband der Trappisten und gründete 1909 die Kongregation der Marianhiller Missionare (CMM). Wenige Monate später starb Pfanner.

Prof. Dr. Ferdinand Klostermann (1907–1982), der von Rudolf Zinnhobler schon 1987 in einem Buch „Erinnerungen an die NS-Zeit“ porträtiert wurde, verkörpert in hervorragender Weise die epochale pastorale/theologische Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Als junger Kaplan in der Zeit des Ständestaates identifizierte er sich ganz mit der deutschnationalen Ausrichtung des Turnerbundes. Bischof Gföllner holte sodann den talentierten Jugendseelsorger als bischöflichen Sekretär zu sich. Während der Zeit des NS-Regimes wurde Klostermann schließlich durch seinen Zulauf in der Jugendseelsorge politisch verdächtig und mit Polizeihaft sowie anschließendem Gauverweis sanktioniert. In der Großstadtseelsorge in Berlin überdauerte Klostermann relativ unbehelligt die NS-Zeit. Nach dem Krieg nach Oberösterreich zurückgekehrt, widmete sich Klostermann engagiert dem Neuaufbau der Katholischen Aktion, wo er sich über Oberösterreich hinaus profilierte. 1962 wurde er auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Theol. Fakultät Wien berufen. Als Konzilstheologe hatte er Anteil am Ringen der Katholischen Aktion um ihr Selbstverständnis. Mit dem Konzil begann für Klostermann ein radikaler Umdenkenprozess; weg von der von ihm bisher vertretenen hierarchischen Teilnahme der Laien an der Kirche in der Katholischen Aktion hin zum „Prinzip Gemeinde“ – ein Prinzip, das er praktisch in der Katholischen Hochschulgemeinde Wien kennengelernt hatte. „Wie die Pfarre zur Gemeinde wird“, war das Motto, das ihn bis an sein Lebensende nicht mehr losließ. 1982 starb Klostermann, der wichtige österreichische Theologe des 20. Jahrhunderts, in Wien und wurde in Linz beigesetzt.

Heribert Wenninger (1923–1953), vorge stellt von seiner Witwe Helga, steht für jene jungen katholischen Menschen, die in der NS-Zeit mit jugendlichem Wagemut für ihre religiöse Gesinnung einstanden. Mitte der Dreißigerjahre übersiedelte die Familie von Wels nach Linz. Als der Vater, ehemaliger Heimwehrführer und Landeshauptmannstellvertreter, in das KZ Dachau deportiert wurde, begann für den 15-Jährigen das Engagement in der Katholischen

Jugend – zuerst in der Jesuitenkirche Linz, dann in der Mittelschülerjugend mit Ferdinand Klostermann. Treffen auf dem Kirchendachboden, Wanderungen, Jugendwochenenden auf Berghütten u.a. gehörten zu den regelmäßigen Aktivitäten. Dass die Jugendlichen manchmal nur knapp der Verhaftung durch die Gestapo entronnen, machte die Sache für sie erst richtig spannend. 1942 musste Wenninger zur Wehrmacht einrücken. Nach dem Krieg widmete er sich – während er Biologie an der Universität Wien studierte – dem Aufbau der Katholischen Hochschulgemeinde beziehungsweise der Gründung der Katholischen Jugend Österreichs, deren Diözesanverantwortlicher in Linz er wurde. Damit gehört Wenninger zu den Gründervätern der Katholischen Jugend Österreichs in der Nachkriegszeit. 1953 beendete ein tödlicher Absturz vom Traunstein in Oberösterreich jäh sein Leben. Heute ist dieser Pionier fast in Vergessenheit geraten.

Fazit: Die vorliegende Reihe erfüllt eine wichtige dokumentarische Aufgabe für die kirchliche Zeitgeschichte. Eine Fortsetzung ist begrüßenswert. Schade aber, dass sich anscheinend überwiegend Bischöfe, Äbte und Politiker als christliche Vorbilder eignen und in der Sammlung nur eine (Ordens)Frau und nur vier Laien Berücksichtigung fanden.

Linz

Helmut Wagner

♦ Hogg, James, u.a. (Hg.): Die Reichskartause Buxheim 1402–2002 und der Kartäuserorden. Internationaler Kongress vom 9. bis 12. Mai 2002. *Analecta Cartusiana* 182, Bd. 1 (305, zahlr. Abb.). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2003. Geb.

Der Band stellt das Ergebnis eines internationalen Kongresses dar, welcher 2002 aus Anlass der Gründung der Kartause Buxheim bei Memmingen vor 600 Jahren stattfand. Die Referate und Beiträge beschränken sich aber nicht bloß auf Buxheim, sondern betreffen auch andere Kartausen in Deutschland und darüber hinaus.

U. Faust behandelt Buxheim vor allem im Zusammenhang mit der nahegelegenen Benediktinerabtei Ottobeuren, die zahlreiche Kelche, Paramente, Bilder, Bücher und Archivalien dieser der Säkularisation verfallenen Kartause angekauft hat. Sie gehören zum „kostbarsten Besitz“ Ottobeurens und reflektieren so die geschichtliche und kulturhistorische Bedeu-

tung Buxheims. *J. Hogg* bietet einen chronologischen Überblick der Kartause Buxheim an Hand der Akten der Generalkapitel von 1402 bis 1474; *J. Clark* setzt diesen für die Jahre 1475 bis 1658 fort. Die Bedeutung der Bibliothek von Buxheim würdigte *W. Whobrey*, der dabei auf eigene Forschungsarbeiten zurückgreifen kann. *Ch. Engelhard* geht beispielhaft auf das Nebeneinander der Konfessionen in der evangelisch-lutherischen Reichsstadt Memmingen und der katholischen Kartause Buxheim ein. Trotz vorhandener Gegensätze bestand eine gegenseitige Akzeptanz, was der Autor u.a. mit dem Hinweis auf eine Weinspende der Stadt an den Prior im Jahre 1548 illustriert. Besonders interessant sind die Ausführungen von *H. Goder*, der den Ordensnachwuchs in Buxheim im aufgeklärten 18. Jh. mit dem von Kartausen der rheinischen Provinz vergleicht.

Auf die Beiträge, welche außerdeutsche Kartausen betreffen, kann hier nicht eingegangen werden, doch sei die umfangreiche Bilddokumentation über die Kartause Jerez de la Frontera in Spanien erwähnt, die das halbe Buch ausmacht (156–305).

Alles in allem bietet der Band wertvolle Bausteine zur Geschichte der Kartause Buxheim und des Kartäuserordens.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KIRCHENRECHT

♦ Denemarck, Bernd: Der Taufaufschub. Dogmatisch-kanonistische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz. (Dissertationen. Kanonistische Reihe Bd. 18) EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 2003. (184). Brosch. Euro 16,50 (D). ISBN 3-8306-7158-X.

Die Frage, über welche Voraussetzungen Taufbewerber verfügen müssen, damit sie zum Empfang des Sakraments zugelassen werden, wird in den christlichen Glaubensgemeinschaften sehr unterschiedlich beantwortet, und selbst in der lateinischen Kirche ist die Praxis nicht ganz einheitlich. Im Hintergrund stehen nicht selten unterschiedliche theologische Sichtweisen und Bewertungen der Taufe, die ihren Niederschlag in der konkreten Taufpraxis finden. Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen Tauftheologie und Taufrecht bei der Frage des Taufaufschubes, der

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist, die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als kanonistische Dissertation zur Erlangung des Grades eines Lizentiaten im kanonischen Recht angenommen wurde.

Der erste Teil („Dogmatisch-kanonistische Grundlegung“, 2–83) handelt zunächst vom Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus“, das sich bereits in der Antike ausbildet. Parallel dazu entstehen aber auch andere Entwürfe, die als außerordentliche Heilswege bezeichnet werden, wie das Votum baptismi, die „Ecclesia ab Abel“, Limbuslehre und Entscheidungstheorie. Das II. Vatikanische Konzil unterstreicht die Heilsbedeutung der Taufe und lehrt, dass nicht gerettet werden kann, wer um die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche weiß, aber nicht in sie eintritt oder in ihr verbleibt (LG Art. 14; AG Art. 7). Zugleich wird festgehalten, dass aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes auch Menschen gerettet werden können, die das Evangelium ohne eigene Schuld nicht kennen, jedoch ein rechtes Leben zu führen sich bemühen (LG Art. 16).

Bei den kanonistischen Gesichtspunkten richtet sich das Interesse des Autors vor allem auf den Zusammenhang von Taufe und Kirchengliedschaft sowie auf ausgewählte sakramentenrechtliche Aspekte. Liturgierechtliche Neuansätze hätten zwar in das kirchliche Gesetzbuch von 1983 Eingang gefunden, insgesamt sei aber die Umsetzung des erneuerten Liturgieverständnisses des II. Vatikanischen Konzils im CIC nur mangelhaft geschehen.

Besondere Aufmerksamkeit gilt der für die Arbeit zentralen Frage, ob ein Recht auf Taufe bestehe. Der Autor kommt zum Ergebnis, dass Menschen, die noch nicht getauft worden sind, unter bestimmten Voraussetzungen das Recht auf Taufe besitzen. Es handle sich um ein Recht eigener Art, das sich aus der Berufung jedes Menschen zum Heil ableite, daher iuris divini sei und einen fundamentalen Rechtsanspruch gegenüber der Kirche begründe. Die explizite Formulierung dieses Rechts fehlt allerdings im CIC, was besonders im Hinblick auf seinen fundamentalen Charakter ein Defizit darstelle. Die Pflicht zur Annahme des Glaubens gem. c. 748 § 1 impliziere jedenfalls auch das Recht auf Taufempfang.

Im zweiten Teil stellt das Buch die geltenden Rechtsnormen zum Taufaufschub bei Kindern und Erwachsenen dar („Rechtliche

Ausgestaltung“, 84–176). Die normative Weichenstellung geschieht bereits im „Ordo Baptismi Parvulorum“ (1969) und im deutschen Rituale „Die Feier der Kindertaufe“ (1971). Neben den Ritualbüchern werden folgende Texte untersucht: Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz über die Einführung eines Taufgesprächs (1970), Beschlüsse der Gemeinsamen Synode (1975), Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz zur rechtzeitigen Taufe der Kinder (1979), „Instruktion über die Kindertaufe“ der Kongregation für die Glaubenslehre (1980), Neuregelungen des Codex Iuris Canonici von 1983 und die dadurch erforderlich gewordenen Rechtsanpassungen. Als Ergebnis wird festgehalten, dass nach geltendem Recht der Taufaufschub nur möglich und geboten ist, wenn a) beide Eltern als ungläubig anzusehen sind, b) sie sich weigern, dem Kind die nötige Glaubenserziehung zu vermitteln und c) niemand im Lebensbereich des Kindes bereit ist, es in den Glauben einzuführen. Die Entscheidung über die Verschiebung der Taufe muss im Einvernehmen mit dem Dekan erfolgen, die Eltern sind über den Grund zu informieren und auf die Beschwerdemöglichkeit hinzuweisen (vgl. 133). Bei Todesgefahr sind Kinder jedoch unverzüglich zu taufen. Das Recht folgt demnach einem Taufverständnis, das die Taufe primär als Gnadengeschenk Gottes betrachtet, das Kindern katholischer Eltern nicht vorenthalten werden darf. Von diesem Grundsatz muss jedoch abgewichen werden, wenn bestimmte, rechtlich klar umschriebene Gründe die Verschiebung verlangen.

Beim Taufaufschub für Erwachsene rekapituliert das Buch zuerst die Wiedereinführung des Katechumenats durch das II. Vatikanische Konzil und seine normative Ausgestaltung. Die Katechumenatsordnung spricht zwar nicht ausdrücklich vom Taufaufschub, sieht jedoch bei den einzelnen Stufen bestimmte Erfordernisse vor, die Katechumenen erfüllen müssen, bevor der Katechumenat fortgesetzt werden kann. Fehlende Fortschritte vor allem bei Glaube und Umkehr haben daher die Verschiebung der Taufe zur Folge. Selbst in Todesgefahr darf die Taufe nur gespendet werden, wenn Mindestanforderungen hinsichtlich Taufglaube, Taufbitte und Taufversprechen gegeben sind. Wer die Taufe empfangen will, muss dazu bereit sein, seine Ehe kirchlich zu ordnen. Der Autor bedauert, dass für jene Fälle, in denen die Ehe kirchlich nicht zu ordnen ist, bisher normative Rege-

lungen immer noch nicht erlassen worden sind, obwohl dies angesichts der Probleme, die in der verwaltungskanonistischen Praxis auftreten, längst überfällig sei. Der Lösungsvorschlag, den er selbst anbietet, sieht vor, die Taufe unter der Voraussetzung zu spenden, dass der Katechumene verspricht, sich um völlige Enthaltsamkeit zu bemühen. Außerdem dürfe die Eingliederung in die Kirche kein Ärgernis hervorrufen. Wenn die Trennung vom Lebenspartner aus ernsthaften Gründen – wie z.B. Erziehung der Kinder – nicht möglich sei, sollte sie als Voraussetzung für die Taufe nicht gefordert werden. Bei der Begründung des Vorschlags verweist er u.a. auf missionsrechtliche Vorschriften und die lehramtliche Beurteilung der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen sowie auf den Konnex von Taufe und Sündenvergebung.

Die vorliegende Arbeit, die sich durch kanonistische Gründlichkeit auszeichnet, ist m. E. ein sehr wertvoller Beitrag zur Erschließung des gegenwärtigen Taufrechts der katholischen Kirche und seiner konkreten Ausgestaltung im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz. Im Licht der katholischen Glaubenslehre erscheint das Taufsakrament von seinem Wesen her als unverdiente Gnadengabe Gottes, die der Kirche anvertraut ist, damit sie dem Heil der Menschen diene. Das muss in der Verkündigung der Heilsbotschaft transparent werden, verlangt aber auch, die Normen so auszulegen und anzuwenden, dass der freie Zugang zum Sakrament geöffnet bleibt, soweit nicht das Recht aufgrund des unlöslichen Zusammenhangs von Glaube und Taufe notwendige Einschränkungen vornimmt.

Graz

Johann Hirnsperger

LEBENSBIlder

♦ Feldmann, Christian: *Frère Roger, Taizé. Gelebtes Vertrauen*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2005. (94, ca. 50 Fotos) Kart. Euro 12,90 (D)/Euro (A) 13,30/sFr 23,50.

Als „eine der großen geistlichen Gestalten“ und auch „einen geistlichen Vater unserer Zeit“ hat Kurienkardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Frère Roger Schutz bei der Trauerfeier für den Gründer der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé gewürdigt. Er war am 16. August 2005 von einer geistig verwirrten Frau während des Abendgebets ermordet wor-

den. Anlässlich dieses tragischen Todes hat Christian Feldmann, der bereits zahlreiche Biografien großer Gestalten des Glaubens und der Kirchengeschichte vorgelegt hat, nun auch ein anschauliches Porträt dieser charismatischen Persönlichkeit gezeichnet. Auf 94 Seiten und in acht Kapiteln geht Feldmann den Weg des „Bruders aller Menschen ohne Unterschied“ und damit gleichzeitig den Weg der Brüdergemeinschaft von Taizé nach. Frère Roger hat unter dem Bruch der christlichen Konfessionen, aber auch unter den Spannungen zwischen Völkern und Nationen gelitten. Es gelingt Feldmann, anhand von Einblicken in die Lebensgeschichte von Frère Roger einige Hintergründe dieses Leidens und der daraus erwachsenen Sehnsucht nach Einheit und Frieden zu beleuchten: Etwa die prägende Kraft seiner Familie – allen voran seiner Großmutter –, die Anziehungskraft, die das benediktinische Mönchsideal auf ihn ausübte, und besonders die Erschütterungen durch das menschliche Elend während der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Der Leser erfährt von den Schwierigkeiten und bescheidenen Anfängen der ökumenischen Brüdergemeinschaft im kleinen burgundischen Dorf Taizé, aber auch von der Förderung durch und von der Verbundenheit mit zwei große(n) Päpste(n) des 20. und 21. Jahrhunderts: Johannes XXIII. und Johannes Paul II. Es entsteht ein Bild, das Frère Roger und sein Leben als schlicht und doch kraftvoll, stets suchend und zugleich überzeugend und damit anziehend zeigt – gerade für Jugendliche, die jährlich zu Tausenden nach Taizé und zu den an wechselnden Orten stattfindenden Europäischen Jugendtreffen kommen.

Treffend wird der Weg Frère Rogers als „gelebtes Vertrauen“ charakterisiert – von seiner ersten Gottsuche bis hin zum Anschlag auf ihn in der Versöhnungskirche. „Österliches Licht“ ist darum das letzte Kapitel überschrieben, das vom tragischen und zugleich friedlichen Tod des „geistlichen Vaters unserer Zeit“ Zeugnis gibt und Vertrauen für die Zukunft von Taizé wagt.

Nicht nur, wer einen ersten (literarischen) Zugang zu Taizé und zu der diesen Ort bleibend prägenden Gründergestalt sucht, sondern auch wer beides bereits aus eigenen Erfahrungen kennt, wird dieses Porträt mit geistlichem Gewinn lesen. Dazu tragen nicht zuletzt die Sammlung ausgewählter Texte – „Worte des Vertrauens“ – von Frère Roger und zahlreiche Fotos aus dem Leben des Priors von Taizé und vom Leben

auf dem „Hügel der Pilger“ bei. Eine Zeittafel am Ende des Buches listet die biografischen Daten des Gründers der ökumenischen Brüdergemeinschaft und zentrale Ereignisse aus deren Geschichte auf. Christian Feldmann legt ein Buch vor, das Frère Roger und seine Botschaft in Erinnerung hält, vor allem aber eine Ermutigung zu gelebtem Vertrauen ist.

Freiburg im Breisgau

Michael Hettich

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Hennecke, Christian: *Sieben fette Jahre. Gemeinde und Pfarrer im Umbruch*. Aschendorff, Münster 2003. (200) TB. Euro 9,80 (D).

Christian Hennecke, Leiter des Fachbereichs Verkündigung im bischöflichen Generalvikariat Hildesheim, blickt auf die sieben Jahre zurück (1995–2002), in denen er als Pfarrer einer Bremer Gemeinde vorstand. Er schildert darin – durchaus mit einem selbstkritischen Augenzwinkern – seine Einstiegserfahrungen in St. Matthias (7–44). Darüber hinaus berichtet er über Versuch und Irrtum und von zahlreichen Initiativen und Überlegungen, in denen er gemeinsam mit seinem Pastoralteam und weiteren Ehrenamtlichen dem nachzukommen suchte, was der Auftrag christlicher Gemeinden sei. Er entfaltet anhand konkreter Beispiele das Überdenken der Sakramentenpastoral (45–69) und die Suche nach neuen Wegen und Gestalten des Glaubens (70–113). In einem vierten Abschnitt beschreibt er die „Stationen einer Gemeindeentwicklung“ (114–173). Diese sind gekennzeichnet von einem mutigen und kreativen Ausprobieren, Reflektieren und Weiterentwickeln und verleugnen nicht, wo Lernprozesse den Weg des Scheiterns beinhalten. Er benennt auch die Spannung zwischen einem klassischen Gemeindeverständnis einerseits und den neuen geistlichen Bewegungen andererseits, die nicht zuletzt – von Hennecke durchaus reflektiert – in seiner Person als Pfarrer dieser Gemeinde und als Mitglied der Fokolarebewegung zum Ausdruck kommt. In einem abschließenden Teil setzt er zu einem „Nachdenken über die Zukunft“ (174–198) an. Er spricht von der Notwendigkeit einer tragfähigen jesuanisch geprägten „Spiritualität des Verlierens“ (184), deren es in kirchlichen Umbruchszeiten in besonderer Weise bedarf. Sie orientiert sich nicht an volksgemeinlich gewachsenen Strukturen und

damit auch Liebgewonnenem, sondern wagt im Vertrauen auf Gott erneut den Aufbruch ins Ungewisse: „Nichts muss unbedingt erhalten werden in unserer Kirche außer der Praxis solcher Spiritualität und alles, was dazu hilft, sie zu leben ... Doch was genau verloren werden muss, steht so noch gar nicht fest. Denn die Vorhersage möglicher Verluste käme ja im Grunde einer neuen Versicherung zum kontrollierten Verlust ... gleich.“ (184f)

Hennecke schreibt in einem leicht zu lesenden Stil (selbst)kritisch und dennoch wertschätzend von seinen ersten Lehrjahren als Pfarrer. Damit bietet er vor allem jenen, die davor stehen, eine Gemeindeleitung zu übernehmen, wertvolle Einstiegshilfen. Markant ist sein Bemühen, genügend Reflexions- und Auszeiten sowohl für sich selbst als auch für die (engagierten) Gemeindemitglieder einzuräumen: Er berichtet von Klausurtagen im Pastoralteam, Gemeindefestwochen, zu denen alle eingeladen werden, bis hin zu einem gemeindlichen Sabbatjahr. Inwiefern dieses Ineinander von volksskirchlich orientierter Gemeinde und neuen geistlichen Bewegungen tatsächlich fruchtbar gemacht werden kann, ist anzufragen und kann wohl nicht letztgültig beantwortet werden. Vielleicht bedarf es gerade einer derartigen Spannung, um die Perspektive einer „Weggemeinschaft“ (185) zu entwickeln, die ausgerechnet dort, wo manches nicht stimmig ineinander greift und sich reibt, eine Zukunft gewinnt.

Linz

Monika Udeani

♦ Kochanek, Hermann (Hg.): Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort der Religionen und Weltanschauungen. Bonifatius, Paderborn 2002. (360) Kart. Euro 25,90 (D)/Euro 26,70 (A)/sFr 44,50.

In diesem Band geht es nicht nur um eine Rand-, sondern um eine Grundfrage des Lebens auch in der Postmoderne: was Leid ist, ob es das Böse gibt, ob das Leid stets böse ist, woher sie kommen, warum es überhaupt das Leid gibt und wozu das Böse da ist. Es geht um „ein bleibend provozierendes Rätsel und ein nicht auflösbares Geheimnis“, dahinter um die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte, letztlich um die Frage nach Gott. Ziel der Vorträge sollte es sein, „die je eigene Sichtweise der einzelnen Religionen oder Weltanschauungen, wie sie das Leid und das Böse, die Ursachen und

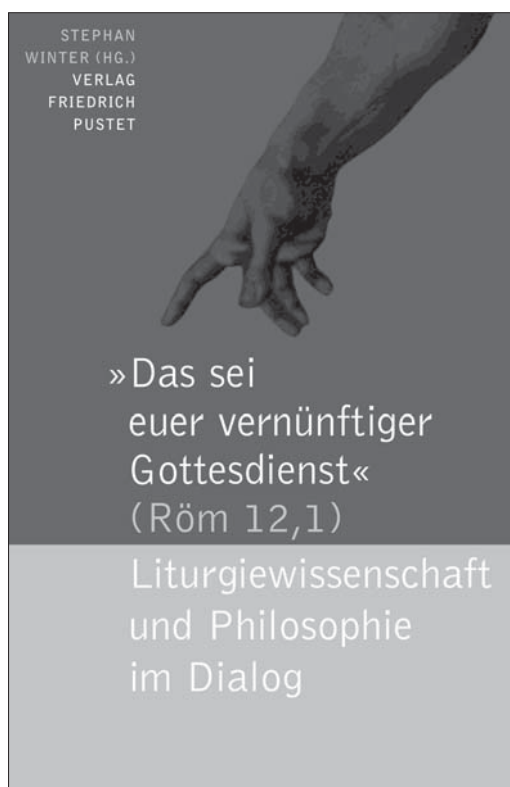
Wirkungen beurteilen, aus ihrer spezifischen Perspektive zu beschreiben und ihren jeweiligen Kerngedanken zu dieser Grunderfahrung des Menschseins authentisch herauszustellen“. Kriterien zur Urteilsbildung könnten sein: Wird die ganze Realität menschlichen Lebens unverkürzt eingebracht? Wie wird mit den Schwachen und Sündern umgegangen? Welche Rolle spielt Gott? (7–11). Hiobs Fragen nach dem Leiden des Unschuldigen hat nichts von ihrer Aktualität eingebußt (15).

Befragt werden drei Religionen Asiens (die chinesische, der Hinduismus, der Buddhismus), zwei Stammesreligionen (afrikanische, indische), die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) sowie die Philosophie (Unlösbarkeit des Theodizeeproblems; Gefährlichkeit einer allzu optimistischen Sicht des Menschen), Weltanschauungen (New Age, Esoterik) und Kunst (Fragmentierung des Menschlichen bei Francis Bacon). Die Kompetenz der Referenten verbürgt Informationen weit über den Durchschnitt hinaus.

Es gibt Konstanten: Leben heißt Leiden, zumindest auch Leiden, das Nachdenken darüber ist ein zweiter Schritt. Die Hoffnung auf Befreiung vom Leiden ist in allen Religionen, auch in solchen ohne menschenfreundlichen Gott. Sie kennen Maßnahmen zur Minimierung bis zur Überwindung. Und es gibt eine Buntheit von Unterschieden: Leiden und Böses ist da, dessen Sinn ist Strafe, Bewährung, Vergeltung, Test des Glaubens und Erziehung auf ihn hin. – Zum Woher: die Frage ist müßig, es gehe um das Wohin; die Quelle ist das Herz, sind eingeborene böse Kräfte; ist das Tun und Lassen des Menschen, ist seine Freiheit; ist die Verstrickung in Unwissenheit, Gier und Hass; sind Menschen, Hexen und böse Geister; ist ein Unheilszusammenhang; ist die Disharmonie in der grundlegenden Harmonie und Güte des Kosmos durch Übertreten natürlich gegebener Grenzen. – Götter haben keine oder kaum eine Bedeutung; ein böses Urprinzip ringt mit einem guten; Gott spielt eine untergeordnete Rolle; Gott spielt eine entscheidende Rolle; Gott ist bipolar; Leiden ist die zwangsläufige Folge der Schöpfung, durch den Abfall von der Ewigkeit und den Eintritt in die Zeit, durch das Verlöschen des „Lichtes“ in der Materie und durch deren Widerständigkeit.

Das Ringen der Menschheit mit der so schmerzlichen Frage des Leidens und Bösen verlangt höchsten Respekt. Sie erreicht ihre

Liturgiewissenschaft und Philosophie: Ein spannender Dialog



Stephan Winter (Hg.)
**„Das sei euer vernünftiger
 Gottesdienst“ (Röm 12,1)**
 Liturgiewissenschaft und
 Philosophie im Dialog
 296 Seiten, kart.
 ISBN 3-7917-1995-5
 € (D) 34,90/sFr 60,40

Ist gottesdienstliche Praxis als Glaubensvollzug dem vernünftigen Denken zugänglich?

Darin, wie Christen Gottesdienst feiern, zeigt sich, welche Sicht der Glaube auf die Wirklichkeit hat. Soll diese Sicht als vernünftig gelten, muss auch die Liturgie selbst einer rationalen Begründung fähig sein. Kann aber gottesdienstliche Praxis selbst Gegenstand eines argumentativen Diskurses nach allgemein anerkannten Rationalitätsstandards sein? Die Autoren dieses Bandes führen einen theologisch spannenden Dialog zwischen einer biblisch grundgelegten Liturgiewissenschaft und Philosophie.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

äußerste Zuspitzung, wenn gemäß der christlichen Botschaft Gott der allmächtige und liebende Schöpfer ist. Karl-Josef Kuschel verfolgt den kirchenamtlichen und theologischen Klärungsprozess durch die Jahrhunderte. Er zeigt das Ungenügen der Privations-, Zulassungs-, Straf- und Erziehungstheorie auf, aber auch der Rede vom ohnmächtigen Mitleiden Gottes aus Liebe und vom Leiden als dem Preis der Liebe. Denn die Schrift (Jes 45, Ps 88) thematisiert die alleinige Verantwortung Gottes für die Welt; er ist Herr des Übels. Biblisch einzig verantwortlich ist es, die Theodizeefrage wegen ihrer grundsätzlichen Unbeantwortbarkeit offenzulassen. Es gibt kein Durchschauenwollen Gottes. Verlangt ist das unerschütterliche Vertrauen auf die Selbstrechtfertigung Gottes. – Man muss dem Autor dankbar sein. Er entschädigt für Flachheiten anderer Beiträge. Er hat das Beispiel Christi auf seiner Seite: den Mut aufzubringen, vertrauend in die Antwort hineinzusterben. Nicht Lösung also, sondern Weisung. Diese existenzielle Antwort überbietet jede nur intellektuelle, die in ihrer abstrahierenden Allgemeinheit kaum einem, schon gar nicht dem ungerechten Leiden- und Sterbenmüssen gerecht zu werden vermag.

Linz

Johannes Singer

PHILOSOPHIE

♦ Wimmer, Franz Martin: *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Verlag Turia + Kant, Wien 2003. (144) Kart. Euro 15,00.

„Interkulturalität ist seit Jahren in vieler Munde, wird positiv oder negativ bewertet, als Ausweg aus der Flachheit einer Konsumkultur gepriesen oder als Verlust des Abendlandes beklagt“ (122) – so beschreibt Franz Martin Wimmer, Professor für Philosophie an der Universität Wien, die gegenwärtige Stimmungslage zum „interkulturellen“ Denken. Das vorliegende Bändchen, das sieben Beiträge Wimmers aus den Jahren 1992 bis 1998 enthält, zeigt in eindrücklicher Weise auf, inwiefern „Interkulturalität“ eine zentrale Herausforderung gegenwärtigen Denkens darstellt. „Interkulturelle Philosophie“ – und das darf nicht übersehen werden – ist und bleibt Philosophie, also der Versuch, mit den Mitteln menschlicher Vernunft (und nur mit ihnen!) „in grundlegenden

Fragen zu verbindlichen Einsichten zu kommen und diese in angemessener Weise auszudrücken und so kommunikabel zu machen“ (26f); sie hat sich in einem Spannungsfeld zu bewähren, das zum einen durch eine „unreduzierbare Vielfalt“ herausgefordert ist, zum anderen aber den „Anspruch auf vernunftgeleitetes Überzeugen“ (9) nicht aufgibt.

Das Projekt interkultureller Philosophie, das die Tatsache ernstnimmt, „dass es nicht eine und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und dass jede davon kulturell ist, keine darunter natürlich“ (122f), versteht sich als Kritik der abendländischen Aufklärung, vor allem jener Tradition, die davon ausgeht, „es würde nach vollendeter Kritik aller traditionellen Vorurteile die eine, einzige und vernunftentsprechende Sicht der Dinge geben“ (42). Gegen eine solche (okzidentale) Auffassung, die zwar mit einem Universalanspruch auftritt, sich letztlich aber als „Regionalphilosophie“ (124) entpuppt, plädiert Wimmer dafür, „gegenseitige Aufklärung“ in wirklich offenen, immer neuen polylogischen Verfahren anzustreben“ (10).

Interkulturelle Philosophie möchte von den drei Möglichkeiten der Einflussnahme: „Überzeugen, Überreden und Verführen“ (54) nur die erste in Anspruch nehmen, also darauf bedacht sein, „in möglichst vielen Bereichen Prozesse des ‚Überzeugens‘ zwischen divergierenden Traditionen zu entwickeln“ (129, Anm. 22). Geleitet von der „Fiktion eines gewaltfreien, entkolonialisierten Diskurses“ (55) verfolgt interkulturelle Philosophie eine „zetetische“ Argumentationsweise, die „bei den Adressaten des Arguments eine Veränderung von Handlungsweisen aufgrund von Überzeugtsein bewirken soll“ (42). Ein echter Überzeugungsprozess gelingt nur, wenn der entsprechende Inhalt vom Autor des Überzeugens 1. selbst vertreten wird, 2. mit guten Gründen für wahr oder gültig gehalten wird, 3. in seiner Wahrheit oder Gültigkeit eingesehen wird und 4. auch vom Adressaten des Überzeugungsprozesses eingesehen wird. Von daher lässt sich als Postulat interkulturellen Philosophierens formulieren: „Wo immer möglich, ist es anzustreben, dass Beeinflussungsprozesse Prozesse des Überzeugens seien“ (59). Die These Wimmers, dass es sich bei (inter)religiösen Dialogen „höchstens um Überredungs-, nicht aber um Überzeugungsprozesse handeln“ (91) könne, gibt Theologen

einiges zu denken auf. Dass religiöse Kommunikation nicht einfach dasselbe ist wie eine philosophische Argumentation, ist klar; dass es aber nicht möglich sei, eine religiöse Überzeugung, die „echte Glaubenssätze“ (90) enthält, einem Adressaten in einem Überzeugungsprozess einsichtig zu machen, ja dass „religiöse Argumente lediglich überreden oder sogar nur verführen“ (88), dürfte wohl eine zu radikale Schlussfolgerung aus der – nicht zu bestreitenden – Tatsache sein, dass Vertreter aller Religionen durch Überredung, ja sogar durch Gewalt auf andere Menschen Einfluss nehmen. Die Voraussetzung eines religiösen Glaubens, der in einem „Logos der Zustimmung“ verantwortet wird und verbindliche Sprachregelungen („Dogmen“) kennt, kann sehr wohl in den argumentativen Prozess eines Polylogs eingebracht werden, auch wenn sich ein solches Diskussionsverfahren – und darin ist Wimmer zuzustimmen – vom „Ziel eines interkulturell orientierten Philosophierens“ (91) unterscheidet.

Auf jeden Fall ist dieses Bändchen allen zu empfehlen, die „globales Denken“ nicht nur als intellektuelle Mode, sondern als „Zeichen der Zeit“ wahrnehmen – gerade auch in Kirche und Theologie.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Horn, Christoph: Einführung in die Politische Philosophie. (Einführungen Philosophie, hg. von Dieter Schönecker und Niko Strobach) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003. (176) Kart. Euro 14,90 (D).

Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt kommt das Verdienst zu, mit den „Einführungen Philosophie“ eine Buchreihe aufgelegt zu haben, die insbesondere Studienanfängern ein übersichtliches und verständliches Orientierungswissen über ein spezifisches philosophisches Themengebiet gibt. Der Bonner Universitätsprofessor für Antike und Praktische Philosophie, Christoph Horn (= Verf.), wiederum hat das Kunststück vollbracht, eine kompakte, gut lesbare Einführung in die Politische Philosophie zu verfassen. Das Buch überzeugt in seiner Länge, seinem formalen Zuschnitt und auch in seiner Auswahl der Themenkomplexe. Durch die übersichtliche Struktur der Kapitel wird sich der Lernerfolg nach einem aufmerksamen Durchgang durch die Materie sicherlich einstellen. Am Anfang eines

jeden der acht Kapitel steht eine kurze Zusammenfassung. Die maximal zehn Zeilen langen Ausführungen bieten einen Einblick in das folgende Arbeitsprogramm, das der Verfasser dann auch konsequent verfolgt. Jedes Kapitel wird von einer Zusammenfassung abgerundet, an die sich zudem Lektürehinweise, Fragen und Übungen anschließen. Diese Aufgaben machen eine Lernkontrolle möglich. Die ausgewogenen Angaben zwischen Primär- und Sekundärliteratur ermöglichen einen Einstieg in das Eigenstudium, wobei der Verfasser selbstverständlich voraussetzt, dass die Leserinnen und Leser auch der englischen Sprache mächtig sind.

Obwohl das Buch nur den Anspruch erhebt, in die komplexen Inhalte der Politischen Philosophie einzuführen, könnte es Studierende dennoch in der Sicherheit wiegen, dass sie sich mit den Inhalten eine objektive, kanonische Darstellung der Politischen Philosophie aneignen. Aber trotz der sorgfältigen Werkanalyse des Verfassers werden die Leserinnen und Leser nicht umhin kommen, sich in einigen Fragen auch weiterer Literatur zu bedienen und die Ausführungen des Verfassers kritisch zu hinterfragen. Beispielsweise ordnet dieser das Konzept einer Anerkennungstheorie nicht unter der normativen Leitidee der Gerechtigkeitstheorie ein (vgl. 99–100). Doch genau einen solchen Status als Gerechtigkeitstheorie beansprucht der Frankfurter Sozialphilosoph Axel Honneth für seinen anerkennungstheoretischen Ansatz. Es geht diesem darum, unter dem Dach des Anerkennungsbegriffs eine einheitliche Gerechtigkeitstheorie zu einwerfen, die zugleich die Trennung zwischen gutem und gerechtem Leben aufsprengt. An einer solchen Stelle bleibt der Ausflug des Verfassers in ein bestimmtes theoretisches Konzept aufgrund der knappen Ausführungen zwangsläufig defizitär. Außerdem müssen in der Auseinandersetzung mit der vorliegenden Einführung verschiedene angeschnittene Problemkomplexe tiefer durchdrungen werden. So identifiziert der Verfasser als Kern der Politischen Philosophie berechtigterweise die Anthropologie (vgl. 31–37); allerdings fällt die Darstellung der vielfältigen Probleme der Anthropologie aufgrund des komplexen Aufbaus der Einführung sicherlich unbefriedigend kurz aus.

Wer in den acht Kapiteln also abschließende Antworten auf begründungstheoretische Fragen und aktuelle Probleme der Politischen Philosophie sucht, der wird zu Recht enttäuscht.

Der Verfasser spricht zwar viele sehr konkrete Fragen an (vgl. Kap. 7 und 8 zum Eigentum und zur Globalisierung), beantwortet die Fragen aber nicht im Einzelnen. Diese Vorgehensweise ist der Anlage und der Methodik einer Einführung geschuldet. Es geht in erster Linie darum, mit Probebohrungen bei den Leserinnen und Lesern ein Problembewusstsein zu schaffen. Der vom Verfasser eröffnete Horizont bietet die Möglichkeit, sich bestimmten Einzelfragen im Selbststudium weiter zu nähern und diese in eigenen, ausführlicheren Untersuchungen zu beantworten. Insofern eignet sich die Einführung für alle interessierten Leserinnen und Leser, die sich einen Überblick über die komplexe Materie der Politischen Philosophie verschaffen wollen.

Berlin *Axel Bohmeyer*

♦ Kappes, Michael/Müller, Klaus/Striet, Magnus/Wendel, Saskia (Hg.): Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie, Bd. 1: Grundlagen, Butzon & Bercker, Kevelaer 2004. (199).

♦ Kappes, Michael/Müller, Klaus/Striet, Magnus/Wendel, Saskia (Hg.): Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie, Bd. 2: Materialien, Butzon & Bercker, Kevelaer 2005. (222).

Als Adressaten der beiden anzuzeigenden Bände sehen die Herausgeber Schule und Erwachsenenbildung. Im ersten Band wird in sieben Kapiteln eine kurze Einführung in die Philosophie vorgelegt. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf denjenigen Bereichen der Philosophie, die von der Sache her in enger Verbindung mit der Theologie stehen. So wird (1) in die Eigenart philosophischen Fragens eingeführt (Wendel), (2) die Frage nach dem Menschen gestellt (Müller), (3) ein Aufriss der Erkenntnistheorie geboten, um einen Begriff des Wissens und einen des Glaubens zu präsentieren (Müller), und (4) der Bereich Ethik (Wendel) vorgestellt. Ab dem fünften Kapitel wird die Thematisierung des Gottesgedankens ausdrücklich: Es wird (5) das Verhältnis Glaube – Vernunft vor dem Hintergrund der Religionskritik und der Theodizeefrage erörtert (Striet), (6) sind die Gottesbeweise hinsichtlich ihres Anliegens und ihrer unterschiedlichen Formen Gegenstand (Müller) und (7) wird das Verhältnis von Philosophie und Theologie mit historischen Bezugnahmen bestimmt (Wendel).

Die Kapitel werden durch knapp und aktuell gehaltene Literaturangaben ergänzt. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Kapitel den hohen, selbst gestellten Anspruch, auf knappem Raum einen Aufriss der jeweiligen Thematik geben zu wollen, auf gute Weise einlösen. Vielleicht wurde diese Prägnanz allererst dadurch möglich, dass die Mitwirkenden ein methodischer Ansatz eint: der Ansatz beim neuzeitlichen Subjekt.

Der zweite Band stellt Materialien zur Verfügung: Auch hier finden sich wieder Literaturtipps, die nun stärker pädagogisch gehalten sind und v.a. auf Lehrbücher hinweisen. Besonders hilfreich und anregend dürften die abgedruckten Texte sein, welche die Sachbereiche aus dem ersten Band weiterführen oder ergänzen. Neben wichtigen klassischen Texten finden sich auch Texte ganz anderer Art: bekannte und weniger bekannte aus Literatur und anderen Genres. Darüber hinaus werden detaillierte Verläufe von Vortragseinheiten geboten. Da davon ausgegangen wird, dass die Vortragenden philosophische bzw. theologische Fachleute sind, fragt es sich, ob es diese genaue Ausarbeitung wirklich braucht und ob sie auch brauchbar ist angesichts der jeweils besonderen Situation, auf die man in der Schule oder der Erwachsenenbildung trifft. In der Einleitung zu diesem Band wird darauf auch Bezug genommen und betont, dass es sich bei den „methodisch-didaktischen Anregungen“ um ein „Angebot“ handle. Auf jeden Fall sind die Texte der beiden Bände ein sinnvolles Angebot, das man in vielfältiger Weise gebrauchen kann.

Linz

Michael Hofer

SPIRITUALITÄT

♦ Mielenbrink, Egon: Beten mit den Füßen. Über Geschichte und Praxis von Wallfahrten. (Topos plus, Bd. 368) Butzon & Bercker, Kevelaer 2001. (134) TB. Euro 8,90.

Dieses Buch erschien bereits 1993 bei Butzon & Bercker und ist nun in einer Neuauflage in der von mehreren Verlagen verantworteten Reihe der Topos plus-Taschenbücher aufgelegt worden. Es bietet im ersten Teil einen guten Überblick über die Entwicklung der Wallfahrt und beleuchtet dabei auch die Bedeutung von Pilgerfahrten in vorchristlicher Zeit sowie in den großen Weltreligionen. Der zweite Teil mit

dem Titel „Wallfahrtsfrömmigkeit“ nimmt phänomenologisch und theologisch das Wallfahrtswesen in den Blick. Der dritte Teil erläutert die praktische Durchführung von Wallfahrten in ihren vielfältigen Erscheinungsformen.

Egon Mielenbrink schöpft offensichtlich aus seiner langjährigen Erfahrung in der Familien- und Wallfahrtsseelorge im Bistum Münster. Sein Buch bietet wertvolle Gedankenanstöße für all jene, die sich sprichwörtlich auf den Weg machen, um Christus näher zu kommen. Es begegnet wach dem gegenwärtigen Wallfahrtsboom, der vor allem auch Jugendliche dazu führt, eine alte Praxis in neuen Formen aufleben zu lassen. Mielenbrink verleiht wiederholt seiner Überzeugung Ausdruck, dass gerade Menschen, die nicht in der Kirche beheimatet sind, durch Pilgerreisen den christlichen Glauben in einer für sie ganz neuen Strahlkraft entdecken können. Für Einzelne und für alle im pastoralen Dienst Stehenden, die selbst mit der Organisation von Wallfahrten betraut sind, bietet es neben grundsätzlichen Überlegungen zur Durchführung von Wallfahrten im Anhang eine aktuelle Literaturliste sowie (leider nur auf Deutschland bezogene) Adressen von für Wallfahrten hilfreiche Organisationen und Informationsstellen.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Schützeichel, Heribert: Der Herr mein Hirt: Calvin und der Psalter. Paulinus, Trier 2005. (112). Kart. Euro 14, 90.

Es spricht für die katholische Weite der Theologie Heribert Schützeichels (geb. 1933), dass er im Werk des Genfer Reformators Johannes Calvin (1509–1564) das Wirken des Hl. Geistes zu erkennen vermag (7).

Das neue Büchlein des emeritierten Trierer Fundamentaltheologen und Ökumenikers bietet zunächst den Wortlaut der autobiografisch bedeutsamen Vorrede Calvins zu seinem Psalmenkommentar (in der dt. Übers. von R. Schwarz). Dieser Vorrede schließt der Verfasser eine detailfreudige Paraphrase ausgewählter Teile des Psalmenkommentars an (zu den Pss. 16, 23, 51, 130, 145). Der Reiz dieser Schrift aus dem Jahr 1557 liegt v.a. darin begründet, dass Calvin den Psalter als genaue Anatomie aller Teile der menschlichen Seele und als Spiegel seiner Biografie interpretiert. Besonders erstaunlich ist dabei die durchgängige Parallelisierung, die der

Reformator zwischen seiner eigenen Biografie und dem Psalmisten David vornimmt. So wird der Psalter zur autobiografischen Heuristik. Eigenartig berührt dabei die untergründige Spannung zwischen dem vorgeblichen Interesse des Reformators an Sachlichkeit (*perspicua brevitatis; simplex docendi ratio*) und der dennoch überall durchscheinenden, hochemotionalen Polemik gegen den katholischen Glauben (79: „die barbarische Unwissenheit der Papisten ...“). Leider wird dieser Sachverhalt vom Verfasser nicht aufgegriffen, obwohl gerade hier ein Ansatzpunkt für die nähere Deutung der typisch autobiografischen Funktion des Psalmengebetes zu suchen wäre: Denn für Calvin ist der Ort des Psalmengebetes keineswegs ein Ort sachlicher Abgeklärtheit, sondern ein Zwischenort, an dem die Affekte des Beters „mitten zwischen“ dem Zweifel (der Schwachheit des Fleisches) und der Kraft des Glaubens zur Sprache kommen und miteinander ringen ...

Sehr modern und nahezu auf Kant vorgehend scheint der Gedanke Calvins: „Die wahre Gottesverehrung erfordert nicht eine spekulative, sondern eine praktische Erkenntnis Gottes.“ Calvin kritisiert (98), obwohl selbst vom Nominalismus nicht unbeeinflusst, die „oft bibel- und christusfern und daher die Frömmigkeit kaum erwärmenden nominalistischen Spekulationen mit Hilfe der *potentia Dei absoluta*“.

Der Leser bekommt es in der Schrift Schützeichels mit einem palimpsestartigen Meta-Text zu tun: mit einem Kommentar zu einem Kommentar. Während jedoch Calvins Kommentar zu den Psalmen durchaus persönlich, parteiisch und sogar polemisch gehalten ist, wirkt Schützeichels Kommentierung Calvins überaus zurückhaltend, ja stellenweise ängstlich: Sie beschränkt sich im wesentlichen auf bloße Paraphrasierung, Inhaltsangaben oder historische und dogmatische Anmerkungen. An nur wenigen Stellen sieht sich der Verfasser veranlasst, eine von Calvin abweichende Position zu verteidigen (75; 83 unten). Dabei kommen durchaus auch schwierige Lehrinhalte Calvins zur Sprache, die eine über bloße Darstellung hinausgehende Diskussion verlangen: so etwa die doppelte Prädestinationslehre, der dahinterstehende Nominalismus (*potentia Dei absoluta*), die Leugnung der menschlichen Freiheit und zugleich die absolute Heilsgewissheit nur der Prädestinierten. Auf den Seiten 84 sq. referiert der Verfasser mit Gewinn die abweichenden

Positionen Calvins und des Trienter Konzils zur Rechtfertigungslehre und den verdienstlichen Werken. Reizvoll wäre auch ein Hinweis auf die spätere innerkatholische Gnadenkontroverse zwischen der Unfehlbarkeit göttlicher gratia efficax und der menschlichen Willensfreiheit gewesen (Molinismus und Thomismus). Calvin selbst vertritt eine doctrina de servitute et liberatione arbitrii humani. Diese Befreiung des unfreien Willens geschieht aber nicht durch Werke oder äußerliche Riten, sondern in dem vom Geist gewirkten Glauben.

Seit den 1970er Jahren hat der Verfasser sich immer wieder mit Calvin in verschiedenen Monographien und Zeitschriftenbeiträgen auseinandergesetzt. Diese kontinuierliche Arbeit kommt aber dem Büchlein leider nur bedingt zugute. So merkt man den Kapiteln über Ps 16 und Ps 51 nur zu gut an, dass sie bereits in anderem Zusammenhang veröffentlicht waren, worauf der Verfasser selbst hinweist (110). Außerdem ergeben sich auf den Seiten 24 sq. Brüche und Wiederholungen zu p. 7 und 57. Störend sind v.a. die offensichtlich nicht umgearbeiteten Anfänge der inserierten Artikel.

Dass der Verfasser immer wieder Korrekturen Calvins von der modernen historisch-kritischen Exegese her (z.B. Hans-Joachim Kraus) in seinen Text einfließen lässt, wirkt eklektizistisch und eher peinlich. Der Untertitel „Calvin und der Psalter“ würde zudem erwarten lassen, dass dem Leser verdeutlicht würde, worin der spezifisch theologische Unterschied z.B. zu „Luther und der Psalter“, „Butzer und der Psalter“ etc. bestehe. Zwar mangelt es an großen Namen im Text Schützeichels beileibe nicht (Ambrosius, Augustinus, Thomas, Cusanus, Kant u.a.), doch bleiben diese durchweg ohne eigentliche systematische Einbindung.

Dennoch kann das Büchlein eine gute und erbauliche Anregung zu näherer Befassung mit dem Psalter und seinem Einfluss auf die Theologie geben.

Maria Laach

Cyprian Krause OSB

THEOLOGIE

◆ Hintzen, Georg: Das Christentum. Eine Einführung nicht nur für Christen. Bonifatius, Paderborn 2003. (270) Geb. Euro 18,90 (D)/19,50 (A), sFr 32,90. ISBN 3-89710-262-5.

Der Verfasser, 1935 geboren, war zuletzt Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für

Ökumenik in Paderborn. Er will die „Fundamentalartikel“ des christlichen Glaubens behandeln, in denen die konfessionellen Unterschiede noch nicht als kirchentrennende Gegensätze zum Tragen kommen. Er schreibt das Buch als erste Einführung zunächst für „Außenstehende“, ist aber der Ansicht, dass es auch manchem Christen noch etwas zu sagen hat. Er will für das Christentum werben, indem er dessen Lebenswert hervorkehrt (7f). Darum legt er den Akzent deutlich auf die Praxis. Der Autor war über zwanzig Jahre Lehrer im Höheren Schuldienst. Das gibt ihm sprachlich im Vergleich zum üblichen Theologendeutsch einen Vorsprung, der kaum einzuholen ist.

Der Autor setzt bei der Erfahrung an, die darin besteht, dass sich hinter der Oberfläche der vertrauten Welt die Tiefendimension der Wirklichkeit erschließt, nicht als gähnende Leere und Sinnlosigkeit des absoluten Nichts, sondern als ein letzter tragender Grund. Religion ist Existieren aus einem als absolut akzeptierten Sinngrund. Religionen sind Instanzen von Sinnvermittlung, bewahren darum vor Verzweiflung, sind also Heilswege (17). Dieser Wirklichkeit wird der Name „Gott“ gegeben. Die Urerfahrung des Christentums von Christus her ist die, dass diese Wirklichkeit nur eine ist, dass sie zu uns „spricht“, personal ist (20f). Nicht in der Erfahrung, sondern in der Auslegung der Erfahrung liege der Unterschied (32).

Diese Urerfahrung wird christlich entfaltet. Der Autor geht „induktiv“ vor, meditativ vorwärtsschreitend: Gott, seine Eigenschaften und sein dreifaltiges Sein; das christliche Menschenbild mit dem Grundzug Liebe, dem Leben für andere; der christliche Heilsweg, Leben aus und für Gott in Gottes- und Nächstenliebe, der Mitvollzug der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen; Gebote als christliche Lebensweisung; christliche Hoffnung auf die Neuwerdung der Welt. Dann erst folgt der letzte Schritt: zu Jesus Christus, der Mitte und gleichsam Zusammenfassung des christlichen Glaubens (169): „Er ist als erster Mensch in vollkommener Weise den Weg gegangen, der zum Heile führt“, vollkommen mit Gott vereint; die Gemeinschaft mit ihm gibt der Menschheit die Möglichkeit, mit Gott selbst in Gemeinschaft zu treten. Das ist die Erlösungstat Christi (187f). Der Heilige Geist ist Gott in uns; die Kirche „ist für den Christen in erster Linie Gemeinschaft der Menschen mit Gott und erst in zweiter Linie auch eine Gemeinschaft von Menschen. Denn nur

dadurch, dass Gott die einzelnen Menschen mit sich verbindet, werden sie auch untereinander verbunden“ (232). Kommt demnach das modische, narzistische Kreisen kirchlicher Kreise um Kirche aus einer schwer angeschlagenen Gemeinschaft mit Gott?

Da es sich um eine erste Einführung handelt, um „keine auch nur annähernd erschöpfende Darstellung“, und eine Auswahl immer subjektiv ist (8), kann sich der Rezensent ein Wichtigtun mit Eigenem ersparen. Vielmehr sollen ein paar Stellen in den Geist des Buches einführen: Indem sich der Mensch für oder gegen die Annahme seines Menschseins entscheidet, entscheidet er sich, ob er es weiß oder nicht weiß, für oder gegen Gott. Das Leid, keine Sache der Erkenntnis, sondern der existenziellen Entscheidung, stellt den Menschen vor die Frage, ob er wirklich aus Gott oder doch aus sich selber leben will. Der vorzüglichste Ort christlicher Gotteserfahrung ist das Gebet. Sich selbst in Liebe aufgeben kann nur der, der sich im Grunde seiner Existenz gesichert und geborgen weiß. Sünde ist Selbstzerstörung. Der Himmel ist die Erfüllung des relationalen Wesens des Menschen.

Linz

Johannes Singer

♦ Wandinger, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie. (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung. Hg. Herwig Büchele u.a., Band 16). LIT-Verlag, Druck- und Verlagshaus Thaur, Münster 2003. (483) Kart. Euro 34,90.

Sowohl im Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch innerhalb des kirchlich-theologischen Diskurses ist es heute peinlich bis schwierig, mit dem Begriff „Sünde“ in rechter Weise umzugehen. Dass die Sündenlehre aber nicht nur ein Relikt pessimistisch-moralisierenden Denkens darstellt, sondern den Schlüssel zu wichtigen Aspekten theologischer Anthropologie abgibt, zeigt vorliegende Untersuchung, die im März 2002 im Fach Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eingereicht wurde. Nikolaus Wandinger, Universitätsassistent für Dogmatik am Institut für Systematische Theologie, hat sich mit seiner Studie zum Ziel gesetzt, „Impulse zu einer Klärung zu geben, was

es überhaupt bedeutet, wenn die Theologie von ‚Sünde‘ spricht, und dadurch zu zeigen, warum sie davon sprechen muss“ (13). Als formale Arbeitsdefinition von „Sünde“ gibt Wandinger in der Einleitung (13–22) „Abkehr von Gott“ an.

Im ersten Hauptteil (23–171) untersucht Wandinger den systematischen Stellenwert von „Sünde“ in der transzendentalen Theologie Karl Rahners. Insofern für Rahner das Verständnis von Freiheit – verstanden als „Vermögen des Endgültigen“ (68) – wesentlich ist, besagt „Sünde ... eine negative Selbstbestimmung des Menschen in seiner Freiheit in seinem Verhältnis zu Gott“ (54). Mit „Erbsünde“ ist nicht eine kollektive Bestrafung der gesamten Menschheit aufgrund der Tat Adams gemeint, sondern – analog zur persönlichen Sünde – eine faktische Disposition der Handlungsmöglichkeiten der Menschen als „Existenzial ihrer Freiheit“ (82). Daraus ergibt sich folgende Sicht: „Menschliche Freiheit muss sich vollziehen in einem Raum, der einerseits bestimmt ist vom irreversiblen und die Welt verändernden Heilsangebot Gottes, andererseits von der negativen Beeinflussung durch die Freiheit anderer“ (106). Rahner „versteht somit Sünde“ nicht als Verstoß „gegen ein heteronom verhängtes Gebot“ (142), sondern als „Ablehnung der Gnade“ (143).

Im zweiten Hauptteil (173–326) geht Wandinger auf den Ansatz der dramatischen Theologie Raymund Schwagers ein, dessen Lebenswerk der Auseinandersetzung mit dem biblischen Gottesbild, der Erfahrung von Schuld und Sünde, der komplexen Problematik der Gewalt sowie der Ausarbeitung und Reformulierung einer verantwortbaren Erlösungslehre galt. Schwager sieht die biblische Heilsgeschichte im Allgemeinen und den Weg Jesu im Besonderen als „Drama“, das heißt als „Interaktionszusammenhang“ (177), der wesentlich gesteuert wird von einer Dynamik der „Mimesis“, einem Mechanismus der Nachahmung, der – als „unbewusste, instinktive Verhaltensweise“ (194) – das Verhalten der Menschen entscheidend prägt, Rivalität und Gewalt erzeugt („Sündenbock“) sowie schlussendlich zu einer tödlichen Eskalation führt. Mit René Girard ist Schwager davon überzeugt, „dass der jüdisch-christliche Grundimpuls die Aufdeckung dieses Mechanismus ist“ (198). Das Lebensdrama Jesu, das Raymund Schwager in fünf „Akte“ differenzierte (Sammlung, Gerichtsansage, Hinrichtung, Auferweckung, Geistsendung), macht die Sünde des Menschen offenbar: Sie entspringt

einem falschen Gottesbild der Gegner Jesu und ihrer „Unfähigkeit, dieses Gottesbild durch Jesus transformieren zu lassen“ (211) sowie einer „falschen, nämlich rivalisierenden, Nachahmung“ (309) Gottes, die Jesus als Rivalen sehen lässt. Die Erlösung von Sünde besteht wesentlich „in der Durchbrechung des Teufelskreises von falscher Nachahmung und falschem Gottesbild“ (310). Entsprechend dem mimetischen Verständnis interpretiert Schwager die Realität der „Erbsünde“ als eine Verfehlung, die darin besteht, „dass die Menschen im Moment der Menschwerdung den durch diese erfolgenden neuen Anruf zur Weiterentwicklung verfehlten und in einigen tierischen Verhaltensweisen verharren“ (293).

Im Schlussteil (327–457) erfolgt sowohl ein Vergleich zwischen den Ansätzen Karl Rahners und Raymund Schwagers als auch eine ausführliche Interpretation wichtiger Grundbegriffe der theologischen Anthropologie. „Transzendente Theologie und dramatische Theologie“, so resümiert Wandering, „verhalten sich also weitgehend wie formale Struktur und beschreibender Inhalt dieser Struktur“ (428). Während Rahners Sicht der Sünde und des Menschen als Ergebnis „Elemente einer formalen Struktur des Verhältnisses von Gott und Mensch, des menschlichen Selbstvollzugs und der menschlichen Hinordnung auf Gott, die Nächsten (Welt) und jeweils sich selbst“ (425f) aufweist, kann Schwagers Theologie „das Drama, das er in den biblischen Schriften findet, mit dem Drama, das in jedem menschlichen Leben abläuft, verbinden und so gerade die existenzielle Relevanz des historisch Geschehenen lebendig werden lassen“ (426f). – Nikolaus Wandering hat in seiner Studie nicht nur den Beitrag zweier maßgeblicher Theologen des 20. Jahrhunderts sorgfältig reflektiert und interpretiert, sondern aufgewiesen, dass die Thematik der Sündentheologie als „heuristischer Schlüssel“ (444) zur theologischen Anthropologie insgesamt zu verstehen ist. Dieses Buch regt in hervorragender Weise dazu an, Fragen der philosophischen und theologischen Anthropologie, des biblischen Gottes- und Menschbildes sowie pastoralen und spiritueller Herausforderungen der Gegenwart kreativ zu verbinden und weiterzuentwickeln.

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.

DOGMATIK

Dirscherl, Erwin: Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 26,90 (D)/Euro 27,70 (A)/sFr 47,10.

ETHIK

Jünemann, Elisabeth/Wertgen Werner (Hg.), Herausforderung Soziale Gerechtigkeit. Bonifatius, Paderborn 2006. (260) Kart. Euro 18,90 (D)/Euro 19,50 (A)/sFr 33,40.

May, Arnd T./Söling Caspar (Hg.): Gesundheit, Krankheit, Behinderung. Gottgewollt, naturgegeben oder gesellschaftlich bedingt? (Theologie & Biologie im Dialog) Bonifatius, Paderborn 2006. (101) Kart. Euro 13,90 (D)/Euro 14,30 (A)/sFr 25,10.

Renöckl, Helmut/Dufferová, Alžbeta/Rammer, Alfred (Hg.): Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa. Echter, Wien–Würzburg 2006. (313) Kart. Euro 18,00 (D)/Euro 18,50 (A)/sFr 31,90.

KIRCHENGESCHICHTE

Schmitt, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. Aus dem Französischen übersetzt von Ursula Blank-Sangmeister. Reclam, Stuttgart 2006. (398) Geb.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Gregur, Josip: Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher. (Benediktbeurer Studien, Bd. 14) Don Bosco, München 2005. (281) Kart. Euro 22,50 (D)/Euro 23,00 (A)/sFr 38,90.

Lüke, Ulrich: Kursbuch Kirchenjahr. Leben im Rhythmus des Glaubens. Aschendorff, Münster 2006. (176). TB. Euro 9,90 (D).

Wahle, Stefan: Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie. (ITS 73) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (519) Kart. Euro 49,00/sFr 84,00.

MORALTHEOLOGIE

Vordermayr, Helmut: Die Lehre vom Purgatorium und die Vollendung des Menschen. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie (STS 27). Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (301) Kart. Euro 29,00/sFr 50,70.

ÖKUMENE

Scheele, Paul-Werner: Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus. (Thema Ökumene 4) Bonifatius, Paderborn 2006. (119) TB.

PASTORALTHEOLOGIE

Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. (Praktische Theologie heute, Bd. 78) Kohlhammer, Stuttgart 2006. (421) Kart. Euro 35,00 (D)/sFr 60,50.

Collet, Giancarlo: Diakonik in Münster. Zur Eröffnung eines neuen Studienganges. (Diakonik-Beihefte, Abt. B, Bd. 1) Lit-Verlag, Münster 2005. (92) Kart. Euro 12,9 (D). ISBN 3-8258-8414-7.

Holzschuh, Sabine: Raum und Trauer. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu Abschiedsräumen. (S.Th.PS 65) Echter, Würzburg 2006. (322, Abb.) Kart. Euro 30,00 (D)/Euro 30,90 (A)/sFr 52,40.

Hudelmaier, Ulrike: zu verkünden und zu heilen (Lk 9,2). Entwurf eines humanwissenschaftlich und biblisch begründeten Handlungsmodells zur Stärkung der gemeindlichen Diakonik. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 27) Lit-Verlag, Münster u.a. 2006. (427) Kart. Euro 34,90 (D).

Saviano, Brigitte: Pastoral Urbana: Herausforderungen für eine Großstadtpastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas. (TUP 28) Lit-Verlag, Münster u.a. 2006. (264) Kart. Euro 19,90 (D).

Udeani, Monika: Auferbauung – eine vergessene Dimension der Gemeindeleitung. Ansätze zu einer neuen Praxis und Spiritualität der Gemeindeleitung. (S.Th.PS. 63) Echter, Würzburg 2006. (263) Kart. Euro 25,00 (D)/Euro 25,70 (A)/sFr 43,80.

PHILOSOPHIE

Schmidinger, Heinrich/Zichy, Michael (Hg.): Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken. (STS 24) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2005. (302) Kart.

Wiertz, J. Oliver: Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie. Grünewald, Mainz 2003. (464) Kart.

SPIRITUALITÄT

Corti, Renato: Der neue und ewige Bund Gottes mit uns Menschen. Die Exerzitien des Papstes. Benno, Leipzig 2005 (229) Geb. Euro 14,50 (D)/Euro 15,00 (A)/sFr 26,50.

Nayak, Anand: Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität. Patmos, Düsseldorf 2006. (209) Geb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34.

Schambeck, Mirjam: Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung. (S.Th.PS. 62) Echter, Würzburg 2006. (458) Kart. Euro 35,00 (D)/Euro 36,00 (A)/sFr 60,50.

Schlager, Stefan: Lust auf Glauben. 36 Meditationen. Echter, Würzburg 2006. (156) Kart. Euro 12,80/sFr 23,30.

THEOLOGIE

Klieber, Rupert/Stowasser, Martin: Inkulturation. Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität und Widerständigkeit des Christlichen. (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 10) Lit-Verlag, Wien 2006. (280) Geb. Euro 19,90 (D).

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Profane Zeit – Sakrale Zeit
Marianne Gronemeyer:	Zeiterfahrungen heute
Ludger Schwienhorst-Schönberger:	„Für alles ist eine Zeit“ (Koh 3,1) – Zeitverständnisse im AT
Otmar Stütz:	Sich frei spielen – Zeit-Management in der Seelsorge

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 2006	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	sFr 57,00	sFr 17,00

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. 0732/784293-4142, Fax -4156
 E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
 Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
 Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
 Satzersetzung: Mag. Bernhard J. Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutenmoos
 Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz
 Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Ein Lehrbuch der Theologischen Anthropologie



Erwin Dirscherl
**Grundriss Theologischer
Anthropologie**
**Die Entschiedenheit des
Menschen angesichts des
Anderen**

288 Seiten • Hardcover
ISBN 3-7917-1977-7
€ (D) 26,90/sFr 47,10

Diese Einführung in die Theologische Anthropologie setzt neue Akzente im wissenschaftlichen Diskurs: Im Zentrum steht die Wahrnehmung jener Beziehungen im Leben des Menschen, in denen sich eine grundlegende Bezogenheit zeigt.

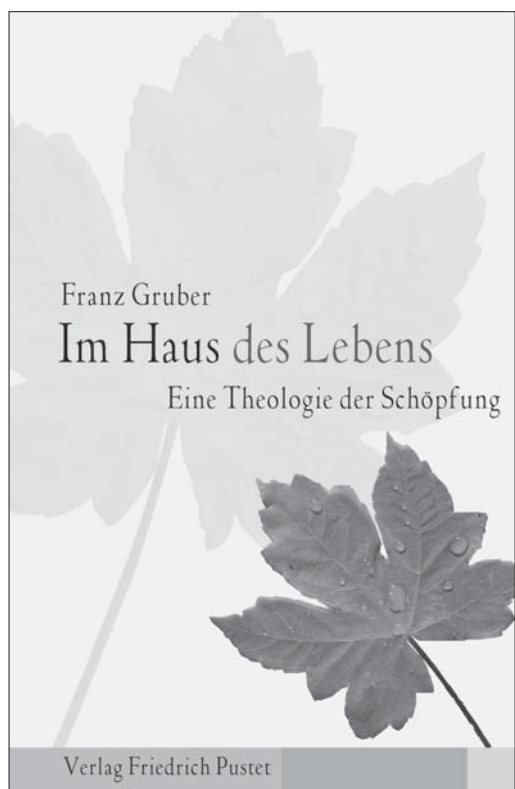
Zeugt diese Bezogenheit, die nicht vom Menschen konstituiert werden kann, von einem transzendenten Ursprung, der uns Zeit und Raum zuspricht und ein Leben eröffnet, in dem wir angesichts des Anderen zur entschiedenen Verantwortung erwählt und berufen sind? Hat menschliche Identität etwas mit dem Phänomen der Zeit zu tun, die zwischen uns und Gott geschieht und in der wir es unmittelbar mit dem inkarnierten Wort Gottes und dem Nächsten zu tun bekommen? Vor der Hintergrund aktueller Herausforderungen und mit Blick auf andere Entwürfe Theologischer Anthropologie erfolgt die systematische Entfaltung: • Der unterschiedene Mensch als Geschöpf • Der entschiedene Mensch als Ebenbild Gottes • Der entzogene Mensch als Sünder

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Schöpfung ist Leben



Franz Gruber
Im Haus des Lebens
Eine Theologie der Schöpfung
240 Seiten, kart.
ISBN 3-7917-1740-5
€ (D) 19,90/sFr 34,90

Gentechnologie, Ökokrise und Globalisierung – die brisanten gesellschaftlichen Themen unserer Zeit verlangen eine umfassende „Option für das Leben“.

In seiner modernen systematischen Schöpfungstheologie zeigt Franz Gruber, wie sich die Theologie den Herausforderungen der Life Sciences wie Genetik und Neurophysiologie stellen kann, ohne dabei die Differenzen der Fragestellung aufzuheben.

„Das Buch zeichnet sich durch eine klare und präzise Darstellung der relevanten Themen aus ... Zudem wird der Themenkomplex von einer spirituellen Sicht grundiert, so dass sich dieses Buch nicht nur für Fachtheologen anbietet, sondern für alle, die sich in die Grundlagen unseres Glaubens vertiefen wollen.“ (Amtsblatt für die Diözese Regensburg)

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Profane Zeit – Sakrale Zeit



Gronemeyer · Weitergehen, nicht stehen bleiben!

Bieritz · Zeitverschwendung

Schwienhorst-Schönberger · Zeitverständnis im AT

Niemand · Erfahrungen von Zeit im NT

Stütz · Sich frei spielen



Kreutzer · Modernität und Zweites Vatikanum

Blankenstein · Ökumene und alt-katholische Kirche



Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe



Literatur:

Kompendium der Soziallehre der Kirche (Edeltraud Koller)

Hans Urs v. Balthasar, Fundamentaltheologie,
Kirchengeschichte, Liturgie, Pastoraltheologie,
Patrologie, Philosophie, Religionssoziologie,
Sozialethik, Spiritualität, Theologie, Weltkirche

4

2006

154. Jahrgang

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 2006

Schwerpunktthema: Profane Zeit – Sakrale Zeit

Franz Gruber: Editorial	338
Marianne Gronemeyer: Weitergehen, nicht stehen bleiben!	339
Karl-Heinrich Bieritz: Zeitverschwendung. Von heiligen und anderen Zeiten	346
Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Für alles gibt es eine Stunde“ (Koh 3,1). Das Verständnis der Zeit im Alten Testament	356
Christoph Niemand: Gegenwart als „wahrgenommene“ Zukunft. Erfahrungen und Einschätzungen von Zeit im Neuen Testament	365
Otmar Stütz: Sich frei spielen. Zeit-Management in der Seelsorge	375

Abhandlungen:

Ansgar Kreutzer: Modernitätsverarbeitung und Modernitätskritik beim Zweiten Vatikanum	386
Christian Blankenstein: Ökumenische Aufgaben und die alt-katholische Kirche	401

Berichte:

Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	411
--	-----

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Edeltraud Koller: Kompendium der Soziallehre der Kirche (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden)	416
Besprechungen: Hans Urs v. Balthasar (418), Fundamental- theologie (419), Kirchengeschichte (422), Liturgie (423), Pastoral- theologie (423), Patrologie (426), Philosophie (427), Religions- soziologie (429), Sozialethik (431), Spiritualität (432), Theologie (433), Weltkirche (434). Eingesandte Schriften	437
Universitätsnachrichten	439
Register	443
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 Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz, Fritz-Reuter-Str. 4, D 26632 Ihlow
Mitarbeiter: (Ostfriesland)
Dr. Christian Blankenstein, Magdeburgstrasse 68, A 1220 Wien
Prof. Dr. Marianne Gronemeyer, Gaustraße 2, D 55278 Friesenheim
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Univ.-Ass. MMag. Edeltraud Koller, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Ass. Dr. Ansgar Kreutzer M.A., Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Michaeligasse 13,
D 94032 Passau
Mag. Otmar Stütz, Harrachstraße 7, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathsschrift“). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche³1993. 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

154. Jahrgang 2006

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. Dr.theol.habil. Peter Hofer

Professor der Pastoraltheologie

Dr.theol. Franz Hubmann

Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET



„Wer vertraut, wird nichts beschleunigen wollen“ (Jesaja 28,16 / Übers. Martin Buber)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Es gibt vielleicht wenige Themen, die den Menschen seit jeher so sehr beschäftigen wie die Zeit. Es scheint, dass „Zeit“ immer und überall Anlass war und ist, sich über dieses Phänomen klar werden zu wollen, in welcher Form auch immer. Was unsere Zeit anlangt, so ist ihr herausragendes Merkmal der extrem beschleunigte und rationalisierte Umgang mit Zeit. Immer mehr soll in immer kürzerer Zeit getan, erlebt, produziert werden. Dieser obsessive Umgang mit Zeit hat den französischen Kulturphilosophen Paul Virilio veranlasst, von unserer Gegenwart als einem „rasenden Stillstand“ zu sprechen. In einer Welt, in der Informationen mit Lichtgeschwindigkeit global verteilt werden, wird paradoxerweise alles gegenwärtig. Was Zeit braucht, um zu entstehen, anzukommen und sich zu entfalten wie Erlebnisse, Geschichten, Erfahrungen, Traditionen, Hoffnungen, fällt der „Tyrannei der Echtzeit“ zum Opfer. So wie im griechischen Mythos der Gott der Zeit, Chronos, seine Kinder frisst, so vernichtet die technisch rationalisierte Zeit die Seelen der gestressten und nicht mehr warten und erwarten könnenden Zeitgenossen. Der Verlust an Menschlichkeit für sich selbst und andere ist eine traurige Schattenseite unserer Zeit.

Theologie und Pastoral können sich von diesen Trends nicht abkoppeln. Einerseits fallen sie ihnen selbst zum Opfer, andererseits bewahren sie ein Verständnis und einen Umgang mit Zeit auf, der heutzutage eine heilsame Entschleunigung sein kann; so lässt sie uns Wahrnehmung kost-

barer Zeitmomente wiedergewinnen. Das vorliegende Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift will dazu einen kleinen Beitrag leisten. Wir danken deshalb unseren Autorinnen und Autoren für ihre Überlegungen zum Themenschwerpunkt sehr. Die in Wiesbaden lehrende Pädagogin *Marianne Gronemeyer* analysiert unseren selbstbetrügerischen Umgang mit Zeit, wofür wir den Preis des Verlusts eines zweckfreien Daseins zahlen müssen. Der Rostocker Praktische Theologe *Karl-Heinrich Bieritz* zeigt die Verschränkung von heiligen und profanen Zeiten auf und lotet deren liturgische Relevanz aus. Der Passauer Alttestamentler *Ludger Schwienhorst-Schönberger* und der Linzer Neutestamentler *Christoph Niemand* untersuchen das Thema Zeit in exegetischer Perspektive und legen die theologische Ebene von Zeit frei. Schließlich gibt der für die Linzer Berufungspastoral zuständige Referent *Otmar Stütz* Hinweise für einen bewussten und achtsamen Umgang mit der Zeit.

Gedankt sei auch *Ansgar Kreutzer* und *Christian Blankenstein* für ihre angebotenen Beiträge zur christlichen Zeitgenossenschaft und zur altkatholischen Kirche und Ökumene.

Dass die Lektüre dieses neuen Heftes der ThPQ nicht verlorene, sondern gewonnene Zeit ist, die Sie den einen oder anderen neuen Gesichtspunkt zu einem spannenden und für jeden Menschen bedenkenswerten Thema entdecken lässt, wünsche ich Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet und Echter sowie der Topos-Verlagsgemeinschaft bei. Wir bitten um Beachtung.

Marianne Gronemeyer

Weitergehen, nicht stehen bleiben!

♦ „Das Leben als letzte Gelegenheit“ – dieses Motto eines Buchtitels der Autorin bringt auf den Punkt, woran unsere Kultur erkrankt ist: am Versuch, der Zeit vollständig Herr zu werden. Wir leben in einer Epoche der rastlosen Beschleunigung und der Eile und zahlen dafür den hohen, paradoxen Preis, das zu verlieren, was wir gewinnen wollen: Welt und gute Gegenwart. Die Autorin führt in ihrem Essay vor Augen, was es heißt, dem Zwang der Beherrschung der Zeit zu erliegen, aber sie weist auch einen Weg aus dieser kulturellen Sackgasse, den sie im ersten Schöpfungsbericht wiederentdeckt: Die Dinge als Selbstzweck wahrzunehmen. Wenn wir die Kreaturen als „Du“ entdecken, wandelt sich das dominante Machtverhältnis in ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis. (Redaktion)

Das Thema ‚Zeit‘ hat Konjunktur in den letzten Jahren. Die Publikationen zu diesem Thema füllen ganze Bücherregale, und Vorträge, die sich mit unserer ‚Zeit‘ beschäftigen, gehören zu den gut besuchten. Die Tatsache, dass die Menschen von dieser Frage so umgetrieben werden, signalisiert: Die Zeit ist ihnen zum Problem geworden. In der Regel wird sie als zu knapp erfahren. Die Fülle der Weltmöglichkeiten und die klägliche Lebensspanne eines jeden Individuums, die diesem Überangebot von Welt nicht gewachsen ist, versetzen die Menschen in Angst, in die Angst nämlich, das Beste oder das Wichtigste oder das Meiste zu versäumen. Sie geraten in einen ‚Wettlauf‘ mit der viel zu knapp bemessenen Zeit, und so richten sich denn die Bemühungen darauf, etwas über den ‚richtigen Umgang mit der Zeit‘ zu lernen, damit das Missverhältnis zwischen überbordenden Begehrlichkeiten, aber auch Pflichten auf der einen Seite und dem äußerst geringen Zeitbudget auf der anderen Seite, wenn schon nicht abgeschafft, so doch wenigstens gemildert werde. Vom ‚richtigen Umgang mit der Zeit‘

erhofft man sich Entlastung in bedrängter Lage. Gemeint ist dabei in aller Regel die Bemühung, die Zeit besser auszunutzen, sich durch Techniken der Selbstbeschleunigung in die Lage zu versetzen, dass man sich in der begrenzten Lebensspanne mehr Welt einverleiben kann.

Der selbstbetrügerische Umgang mit der Zeit

Aber wer über den rechten Umgang mit der Zeit etwas Bündiges und sogar Hilfreiches zu sagen verspricht, der darf es nicht zu genau nehmen mit der Verlässlichkeit seiner Auskunft. Die Frage nach unserem Umgang mit der Zeit ist vielleicht die schwierigste aller Menschheitsfragen. Aber wir übernehmen uns damit nicht nur hoffnungslos, sondern haben uns auch auf eine falsche Fährte locken lassen. Die Frage unterstellt nämlich, dass die Zeit etwas sei, womit wir umgehen könnten, ein Ding wie jedes andere, das man handhaben, regulieren, sich gefügig machen und kontrollieren kann. Und tatsächlich hat sich dieses Verständnis von der Zeit durchgesetzt. Unsere

Sprache ist da sehr verräterisch, sie sagt, was wir vorhaben mit der Zeit: wir wollen oder sollen sie sparen, gewinnen, haben, vermehren, uns nehmen, aber dann auch wieder vertreiben und sogar totschiessen.

Aber all dies ist schiere Illusion. Die Zeit steht für solche Übergriffe nicht zur Verfügung. Sie lässt das alles nicht mit sich machen, denn sie steht uns nicht als Objekt möglicher Bemächtigung gegenüber wie ein Baum oder ein Fels oder eine Quelle oder ein anderer Mensch. Sie ist nichts, was wir anfassen oder begreifen könnten, und folglich können wir mit ihr nicht umgehen, weder recht noch schlecht. Was wir tatsächlich tun, ist, dass wir uns in ihr bewegen, und dies können wir auf verschiedene Weise, schnell oder langsam, bedächtig oder vorwärtstürend, übereilt oder gemächlich, stolpernd oder tanzend. Und die Art, wie wir uns in der Zeit bewegen, sagt zugleich etwas darüber aus, wie wir mit den Dingen der Welt, in die wir hineingeboren sind, umgehen.

Die Frage nach dem rechten Umgang mit der Zeit ist also in Wirklichkeit eine Frage nach dem Umgang mit uns selbst und mit der Mitwelt. Und die irri- ge Vorstellung, man könne mit der Zeit so verfahren wie mit einem beliebigen Weltstück, nämlich unseren Absichten gemäß mit ihr rechnen, sie verplanen und bewirtschaften, ist ein gut Teil des Verhängnisses, dem wir uns heute ausgeliefert sehen. Nicht nur, dass wir in der Zeit kein Gegenüber haben, sondern dass wir durch und durch zeitlich *sind*, macht die Kontrolle über die Zeit zur Illusion. Drastischer enthüllt sich unser Zeitverständnis als Selbstbetrug, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass wir uns schon unseres nächsten Augenblickes nicht sicher sein können. Über unser In-der-Zeit-Sein nachzudenken, heißt immer auch unserer

Sterblichkeit eingedenk zu sein. Und die Illusion, wir könnten mit der Zeit nach eigenem Kalkül umspringen, dient in letzter Instanz der Verleugnung der Todverfallenheit. Schauen wir aber einstweilen auf die Bewegung von uns modernen Menschen in der Zeit und versuchen wir herauszufinden, was das über unser Weltverständnis offenbart.

Kierkegaards Einspruch gegen den Zeitgeist

„Weitergehen, nicht stehenbleiben“, soll einem Gerücht zufolge in mehreren Sprachen unter dem Bildnis der Mona Lisa im Pariser Louvre gestanden haben, vor dem sich infolge ihres so berühmten wie rätselhaften Lächelns die Touristenscharen drängen. Das ist offensichtlich eine für einen Bildbetrachter absurde Aufforderung. Aber als Signatur für unsere Epoche, die der Betrachtung nicht sehr gewogen ist und dem Machen bei weitem den Vorzug gibt, taugt sie gut.

„Man muß weitergehen; man muß weitergehen“, so charakterisiert schon Sören Kierkegaard den Geist seiner Zeit. Er legt seinen Zeitgenossen, um sie zu karikieren, diesen Satz wie eine Selbstbeschwörung oder Selbstanfeuerung in den Mund. Und man ahnt schon, wie sie vor lauter Drang nach vorn gar nicht in Betracht ziehen können, *worüber* sie denn hinaus kommen wollen; unablässig bemüht, etwas hinter sich zu bringen, noch bevor sie es recht vor sich gebracht haben. Das ganze Denken und Trachten ein einziges Überwinden, immer auf die größeren, weiterreichenden Aufgaben aus, als ob nicht die anstehenden groß genug wären für ein ganzes Leben.

„Dieser Drang weiterzugehen, ist alt in der Welt“, schreibt Kierkegaard 1843. Er

¹ Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern. Werke III, hg. von Ernesto Grassi, Hamburg 1961, 115.

mag alt sein, aber nie war er so treibend, so peitschend wie heute. Wer jedoch immer nur weitergehen will, kann nicht aufhören und folglich auch nicht anfangen, denn Anfänge setzen Abbrüche voraus. Und in der Tat scheint mir unsere Epoche, während doch alle Welt unsere Trägheit in Sachen Innovation beklagt, am meisten daran zu krankten, dass sie nicht aufhören kann. Der Geist des Zauberlehrlings, den Goethe ahnungsvoll beschwor, geht um. Wir können die Geister, die wir riefen, nicht wieder loswerden. Der Vorwärtsdrängende kann nicht innehalten und nicht abbrechen. Er betreibt lediglich die *Fortsetzung* desselben, auf einer jeweils höheren Stufe des Raffinements, und wenn es sich als das Falsche erweist, dann wird er eben das Falsche raffinieren, in der trügerischen Annahme, es werde im Zuge solcher Verfeinerung sich schon zum Richtigen mausern: „Wir irren uns empör“².

Ihre Vorwärtsbewegung kann die moderne Gesellschaft nur noch als ‚Weg von ...‘ sich vorstellen, nein, noch drastischer: als ‚Weg damit!‘ Indem sie sich von der Erdschwere des Gestrigen zu ihrem eigenen Höhenflug abstößt, stößt sie es ab und verwirft es, wie einen unbrauchbar gewordenen Rest. So entsteht Müll, Zivilisationsmüll; Erfahrung, Tradition, soziale Verbindlichkeiten, überholte Technik, alles, was nicht mitfliegen kann: ‚Weg damit!‘

Diese ‚Fortbewegung‘ hat möglicherweise eine gewisse äußerliche Ähnlichkeit mit Anfängen, aber sie ist in Wahrheit nur deren geistloses Imitat. Um einen wirklichen Anfang zu machen, muss man von vorn anfangen. Tatsächlich kann der ‚begeisterte‘ Anfänger nicht einfach die Errungenschaften der Vorangegangenen erben, er kann die Abgründe, in die jene

geblickt haben, nicht als abgetan betrachten oder einfach überspringen wollen, und die Aufgaben, die sie in Angriff nahmen, nicht ein für allemal erledigt wännen. „Was auch das eine Geschlecht vom anderen lernt, das *eigentlich Humane* (Hervorhebung M.G.) lernt kein Geschlecht von einem vorangegangenen. In dieser Hinsicht beginnt jedes Geschlecht primitiv (von neuem), es hat keine andere Aufgabe als jedes vorangegangene Geschlecht, und es kommt auch nicht weiter. ... Zu lieben, das hat kein Geschlecht vom anderen gelernt, kein Geschlecht vermag an einem anderen Punkt als am Anfang zu beginnen, kein späteres Geschlecht hat eine kürzere Aufgabe als das vorangegangene, *und wenn man hier nicht stehenbleiben will, ... indem man liebt, sondern weitergehen will, so ist das nur ein zweckloses und dummes Geschwätz.*“³

Welch ein vernichtendes Urteil über unsere vorwärtsstürmenden Bemühungen! Alles, was weitergehen will, was beständig über sich selbst hinaus kommen soll, gehört zu den Belanglosigkeiten des Daseins. Oder andersherum: dem Voraneilenden wird unter der Hand alles belanglos, wie wichtigtuerisch und geschäftig er sich auch gebärden mag. Die Herausforderung, die in den Dingen steckt, ist ihm einzig die, dass man mit ihnen fertig wird, und wenn man mit ihnen fertig geworden ist, dann hat man sie erledigt, aus, vorbei.

Die *eigentlichen* Aufgaben der Menschen, so Kierkegaard, erfordern, dass man dabeibleibt. Jeder muss sie, auf sich gestellt, in täglichem Ringen und mit Ernst auf sich nehmen. Nichts wird ihm durch Vorleistungen anderer erspart, nichts kann beschleunigt oder übersprungen werden. Die Bewegung geht nicht nach vorn oder nach oben, sondern tiefer und tiefer hi-

² Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland, München 1994, 52.

³ Sören Kierkegaard, Furcht und Zittern (s. Anm. 1), 113.

nein. Die Aufgabe erschöpft sich nicht. In dem Maße, in dem ich mich in sie vertiefe, vertieft sie sich.

Sollte man es wagen, das ‚eigentlich Humane‘, das sich dem ungeduldrigen Drang weiterzukommen verwehrt, beim Namen zu nennen? Bei Kierkegaard finde ich drei Namen, für diese Aufgaben, bei denen man stehenbleiben soll: den Zweifel, die Liebe und den Glauben. Lassen wir den Zweifel die andere Seite der Hoffnung sein – denn eine Hoffnung, der kein Zweifel vorausgeht und die von keinem Zweifel begleitet wird, hört augenblicklich auf, Hoffnung zu sein; sie schlägt um in Erwartung, in das also, womit zu rechnen ist –, so finden wir, in den Aufgaben, bei denen man stehenbleiben muss, die christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung wieder. Aber auch die antiken Kardinaltugenden: die Gerechtigkeit, die Klugheit (im Sinne der Selbsterkenntnis), die Stärke und die Mäßigung sind solche Aufgaben, die nicht erledigt werden können. Sokrates blieb ein Leben lang mit der einen Aufgabe der Ergründung des apollinischen Orakels beschäftigt, das ihn für den Weisesten unter den Lebenden erklärte, während er doch wusste, dass er nichts wusste, ohne je darüber hinaus gehen zu können; und er starb, weil er sich weigerte, diese Aufgabe aufzugeben.

Das ‚eigentlich Humane‘ ist nicht zu beschleunigen und nicht zu steigern. Es ist wohl so, dass es den Sterblichen nicht gelingen kann, es darin zur Vollkommenheit zu bringen; deshalb die nicht endende Mühe, darum zu ringen. Aber es gibt recht eigentlich keinen Komparativ und keinen Superlativ davon. Man kann nicht liebevoller sein als voll von Liebe, nicht klüger als klug, nicht gerechter als gerecht, nicht hoffender als hoffend und nicht gläubiger als glaubend. Das rechte Maß kann, wenn es recht ist, nicht rechter werden. Jemand

kann das alles noch nicht sein, aber er kann nicht darüber hinaus gelangen. Man kann darin auch nicht besser als ein anderer werden und aus seiner Überlegenheit Nektar saugen. Jeder hat in dieser Hinsicht nur seine eigene Aufgabe vor sich, die ihrem Wesen nach unvergleichlich ist. Wer sich dem Weitergehen verpflichtet weiß, der kann sich von diesen Aufgaben nur davonstehlen, sie links liegen lassen, um sich einträglicheren Bemühungen zuzuwenden.

Die Eile und das Ende des Daseinszwecks

Schon Goethes Doktor Faustus steht mit diesen Aufgaben, bei denen es kein Vorkommen gibt, so sehr auf dem Kriegsfuß, dass er – ein dramatischer Höhepunkt im Drama aller Dramen – einen Fluch über sie ausspricht: „Fluch der Hoffnung, Fluch dem Glauben und Fluch vor allem der Geduld“. Der Macher Faust will nicht auf Widerfahrnisse hoffen, sich nicht auf Vertrauen gründen und sich nicht in Langmut, das heißt Hingabe, üben. Er will alles unter seine Kontrolle bringen und sein Geschick nur sich selbst verdanken, und dabei ist Eile geboten. Mephisto ist der Protagonist der Beschleunigung, er vermag alles im Handumdrehen. Die Windeseile ist sein Metier. Auch im türkischen Sprichwort hat bekanntlich die Eile der Teufel erfunden. Ihr Preis ist hoch. Eile ist etwas anderes als Schnelligkeit. Schnelligkeit kann der Lust an der Bewegung entspringen. Was wäre eine Beethoven-Symphonie ohne ihre schnellen Sätze. Eile aber hat ein Ziel vor Augen, das in geringstmöglicher Zeit erreicht werden soll. Und so ist dann Eile immer zugleich Übereilung; Überstürzung. Sie ist der Nährboden für Irrtum und Gewalt, für Torheit und Schlechtigkeit. ‚Veloziferisch‘ nennt deshalb Goethe diese Haltung, eine

Zusammenziehung aus ‚velox‘= ‚schnell‘ und Luzifer, dem gefallenem Engel.⁴

Wer es eilig hat, begnügt sich mit dem Vorurteil, glaubt sich aber im Besitz eines Urteils.⁵ Nun ist es außerordentlich schwierig, Entscheidungen auf der Basis von Unsicherheit zu fällen, aber verhängnisvoll und zerstörerisch sind Entscheidungen, die in der Illusion von Entscheidungssicherheit gefällt werden.⁶ Der Übereilte befindet sich beständig in dieser Illusion, die ihn zugleich töricht und gewalttätig macht.

Das eigentlich Luziferische, das in dem eisernen Willen voran- und weiterzukommen liegt, ist aber, dass dabei ein Automatismus der ‚Ver-Mittelung‘ ausgelöst wird. Wenn ‚Vorwärtskommen‘ die Devise ist, dann werden unversehens alle Ziele, alles Erstrebte, alle Dinge, alle Kreatur und alles Tun zum Mittel herabgewürdigt. Sie sind ja jeweils nur die Vorstufe, die Voraussetzung, die notwendige Bedingung des Grandiosen, das dann erst folgen soll. Alles hört auf, seinen Daseinszweck, sein Ende in sich selbst zu haben. Alle Welt wird zur Dienstbarkeit für Zukünftiges erniedrigt. Nichts ist um seiner selbst willen zu achten.

Der ursprüngliche Sinn des Geschaffenen

Ich habe den Schöpfungsbericht wieder gelesen, und auf einmal hat das „Gott sah, dass es gut war“, das fast jeden der Schöpfungstage besiegelt, einen ganz neuen Sinn für mich bekommen. Ich muss gestehen, dass es mich immer ein wenig befremdet hat, mir einen Schöpfer vorzustellen, der sich nach getanem Tagewerk selbst auf die Schulter klopft und sich Anerkennung

zollt. Es könnte ja aber auch sein, dass in der jeweiligen ‚Begutachtung‘ das Geschaffene beglaubigt wird als etwas, das in sich selbst seine höchste Bestimmung hat. Ihm wird nicht gesagt, dass es zu etwas gut ist, sondern ihm wird zugesichert, dass es an sich und für sich gut ist. In der Tat ist im Schöpfungsbericht zunächst nicht davon die Rede, dass etwas geschaffen wurde um eines anderen willen. Alles ist um seiner selbst willen da, „jedes nach seiner Art“.

Erst *nach* dieser Beglaubigung wird von der Nützlichkeit des Einen für das Andere als der *zweiten*, der *sekundären* Bestimmung der Geschöpfe gesprochen. Erst in zweiter Hinsicht erweisen sich die Kreaturen als angewiesen aufeinander, sogar in dem extremen Sinn, dass sie einander zur Nahrung gereichen müssen. Also: ihr *Überleben* verdanken sie einander, aber ihren *Sinn* haben sie als Kreaturen in sich selbst. Das erste Wort also, das über alle Kreatur gesprochen wird, ist, dass sie ihr Ziel und ihren Daseinsgrund in sich selber hat und erst das zweite Wort verweist sie an ihre Nützlichkeit füreinander.

Wie lässt sich dieser widersprüchlichen Daseinsbestimmung in der Praxis Rechnung tragen? Durch das *Prinzip der Gegenseitigkeit*. Durch Gegenseitigkeit wird das scheinbar Unvereinbare vereinbar. Wie soll ich in der gebotenen Kürze beschreiben, was es mit der Gegenseitigkeit auf sich hat, wo wir uns doch dieses Verhältnis bestenfalls als einen gerechten Tausch, als „Wie du mir, so ich dir“ vorstellen können? Vielleicht so: In der Gegenseitigkeit wird mir mein Gegenüber als ein ‚Du‘ erscheinen. Das macht den ganzen Unterschied, ob ich die Mitwesen als ein ‚Du‘ oder als ‚Der-da, Die-da, Das-da‘ ansehe. In einem Fall ist

⁴ Vgl. Manfred Osten, Goethes Entdeckung der Langsamkeit, Frankfurt/Leipzig 2003.

⁵ Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986, 194f.

⁶ Kenneth Boulding, zit. bei Amory B. Lovins, Sanfte Energie, Reinbeck 1978, 47.

Ebenbürtigkeit unterstellt, im andern Fall wird mir das Gegenüber zu einem Objekt der Behandlung, der Bearbeitung, der Beherrschung. Im einen Fall ist das Verhältnis eines von wechselseitigem Geben und Empfangen, im anderen ist es eines von Ursache und Wirkung. Das Subjekt will Verursacher von Wirkung an einem seiner Du-Haftigkeit beraubten Objekt sein, ohne dabei die Qual der Selbstverwandlung zu tragen. Das eine ist ein Vertrauensverhältnis, ein Akt gegenseitiger Zähmung, das andere ist ein Machtverhältnis.

Dieses Verhältnis der Gegenseitigkeit widersetzt sich der Beschleunigung. Nur die Gewaltsamkeit ist akzelerationsfähig.

In einem Roman über die Baugeschichte der Abtei Le Thoronet in der östlichen Provence findet sich die fiktive Rede des Baumeisters, die er am Vorabend des Beginns der Aufmauerung der Abtei an seine Mitmönche, seine Bauleute, richtet.⁷ In ihr finde ich die Essenz eines Verhältnisses auf Gegenseitigkeit beschrieben:

„Ich habe die Grenzen des Möglichen und Schönen für die künftige Architektur abgesteckt, ohne meine tiefsten Bestrebungen und mein Gefühl außer Acht zu lassen! Nachdem wir alles, was die Materialien betrifft, genau durchdacht hatten,

wußten wir, wie die Spielregeln in Zukunft aussehen werden. Ich habe nie gesagt, ich will, ohne die Dinge geprüft zu haben. Ich habe alles erwogen, die Schwierigkeiten abgeschätzt und dann gesagt: „So könnten wir es versuchen.“ Dann fragt ihn ein Mitbruder, der ihn beharrlich auf die Unmöglichkeit, diesen besonderen spröden, berstenden Stein, fugenlos zu mauern, hinweist: „Du liebst also diesen Stein?“ „Ja, und ich glaube, er erwidert diese Liebe. Seit dem ersten Tag habe ich Ehrfurcht vor diesem Stein. Ich hätte nichts darüber sagen können, bevor ich dieses Gefühl hatte. Jetzt ist der Stein zu einem Teil meiner selbst geworden ... Im Traum liebe ich ihn, die Sonne breitet sich auf ihm aus, weckt ihn morgens zu neuen Farben, der Regen läßt ihn in dunkleren Tönen schimmern, ... und ich liebe ihn um seiner Fehler und Schwierigkeiten (willen) um so mehr, um seiner wilden Abwehr gegenüber unserem Zugriff, um all der Tücken (willen), mit denen er uns begegnet. Für mich ist er fast wie ein Wolf, edel, mutig, mit abgemagerten Flanken, von Narben, Bissen, Wunden und Schlägen gezeichnet. So ist unser Stein in den Mauerreihen und in den Gewölben gezähmt: wie ein Wolf. Wenn ich unsere Abtei in Harmonie und Maß zwingen, wird sie doch etwas von seiner unbändigen Wolfs-Seele behalten. Sie wird zwar bekehrt sein zu Ordnung und Regel, dennoch wird die Schönheit eines wilden Tiers mit gesträubtem Fell immer ihr Merkmal bleiben. Deshalb, verstehst du, will ich sie nicht so bauen, daß sie mit Kalk verkleistert wird, Freiheit will ich ihr lassen, sonst kann sie nicht leben. Willst du denn diesem Stein gegenüber wirklich unberührt bleiben, wo ich nur hier bin, um dieses Gestein lieben zu lernen?“

Weiterführende Literatur:

Marianne Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, Darmstadt 1993;
Lernen mit beschränkter Haftung, Berlin 1996 und Darmstadt 1997;
Immer wieder neu oder ewig das Gleiche? Innovationsfieber und Wiederholungswahn, Darmstadt 2000;
Die Macht der Bedürfnisse. Überfluss und Knappheit, Darmstadt 2002.

⁷ Fernand Pouillon, *Singende Steine*, Ostfildern 1996, 103f.

Der teuflische Verlust von Welt und Gegenwärtigkeit

Nach allem Gesagten haben wir vielleicht schon Grund genug, die Eile als des Teufels zu beschreiben. Und wenn es wahr ist, dass sie eine Erfindung des Teufels ist, wie ein türkisches Sprichwort sagt, dann leben wir in einer wahrhaftig satanischen Epoche. Von nichts sind wir so durchdrungen wie von der Vorstellung, dass die Zeit knapp sei, dass wir unsere Lebensvollzüge auf Trab bringen müssen, um der Knappheit der Zeit Rechnung zu tragen. Um dem Ziel der Zeitgewinnung näher zu kommen, wurden Irrtum und Gewalt in Kauf genommen, allen moralischen Appellen zum Trotz. Was wir aber nur dunkel ahnen, ist, dass wir in unserer Zeitgier die Rechnung ohne den Wirt gemacht haben. Wir kommen unserem Ziel trotz atemlosen Bemühens nicht einen Deut näher. Denn jeder Zuwachs an Beschleunigung wird mit Weltverlust bezahlt.

Es scheint heutzutage eine besondere Untüchtigkeit zur Anwesenheit zu geben, zur Präsenz, zur Gegenwart. Ich meine ‚Gegenwart‘ in des Wortes doppelter Bedeutung, in der räumlichen und in der zeitlichen. Das moderne Individuum krankt an der Unfähigkeit, gegenwärtig zu sein. Wir argwöhnen, dass das eigentliche Leben notorisch gerade dort sprudelt, wo wir nicht sind. Es ist ein Grundzug unseres Lebens, daß wir den Verdacht nicht loswerden, immer auf der falschen Party zu sein, die kostbare Zeit immer mit Uneigentlichem zu verplempern, während irgendwelche beneidenswerten Anderen, die den richtigen Riecher hatten, zur rechten Zeit am rechten Ort zu sein, das Leben

in vollen Zügen ausschürfen, den Rahm abschöpfen, ihr Leben als erfolgreiche Schnäppchenjagd absolvieren.

Darum also der Drang, alles, was man gerade tut, so schnell wie möglich zu erledigen, um dann zum Eigentlichen kommen zu können, das sich seinerseits natürlich wieder als uneigentlich entpuppt, so dass man wieder den schnellen Absprung schaffen muss.

Das Leben wird in gute und schlechte Zeit zweigeteilt. Alles kommt darauf an, die gute Zeit zu mehren und die schlechte zu verkürzen. Aber das Ergebnis ist, dass man dabei einem Vergleichszwang erliegt. Nichts ist so gut, dass nicht noch etwas Besseres denkbar wäre. Wir sind ständig von der Frage umgetrieben, ob ein gutes Leben auch das beste sei. In dieser Frage ist der Zwang zur Eile schon angelegt. Ebenso sicher ist aber auch, dass, wer die Frage so stellt, nicht nur das beste, sondern auch das gute Leben verfehlt. Die Eile hat der Teufel erfunden.

Die Autorin: *Marianne Gronemeyer, Dr. rer. soc., geb. 1941 in Hamburg. Acht Jahre Lehrerin an der Haupt- und Realschule. Zweitstudium der Sozialwissenschaften an den Universitäten Hamburg, Mainz und Bochum. Dissertation: Motivation und politisches Handeln, Hamburg 1976. Von 1971 bis 1977 Friedensforschung an der Universität Bochum im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung. Seit 1987 Professorin für Erziehungs- und Sozialwissenschaften an der Fachhochschule Wiesbaden. Zahlreiche Publikationen; Habilitationsschrift: Die Macht der Bedürfnisse, Reinbek 1988.*

Karl-Heinrich Bieritz

Zeitverschwendung

Von heiligen und anderen Zeiten

♦ Heilige Stunden, Tage und Zeiten sind unserer Kultur keineswegs fremd geworden, wenngleich sie heute oft andere Ausprägungen zeigen als im traditionellen christlichen Festkalender. Der Autor, emeritierter Professor für Praktische Theologie der Universität Rostock, charakterisiert die Qualitäten „heiliger Zeit“ und erschließt, wie Zeit grundlegend zu einem „Buch wird, in dem sich lesen lässt“. Christliche Feste heiligen die Zeit durch das liturgische Feiern, weil sie mitten im Verrinnen der Zeit deren Fülle und Vollendung vergegenwärtigen. Als zweck-freier und doch höchst sinn-voller Zeit-Raum begriffen, können sie heute einen deutlichen Kontrapunkt markieren zu den pausenlosen Inszenierungen einer Erlebnis- und Eventkultur. (Redaktion)

Zeitansagen

In den Tagen, da diese Zeilen geschrieben werden, tobt in Deutschland die Fußballweltmeisterschaft. Verzückte Fans, grellgeschminkt, in heilige Masken und Gewänder gehüllt, ziehen singend, schreiend, tanzend über die Straßen, füllen die Arenen ebenso wie die Titelseiten der großen Zeitungen. Fahnen in den Landesfarben schmücken die Häuser, flattern aus den Wagen, die von überall her den heiligen Stätten entgegeneilen, auf die sich in diesen Wochen alle Aufmerksamkeit richtet. Und das Fernsehen zelebriert auf sämtlichen Kanälen bei Tag und Nacht das festliche Ereignis als Endlosliturgie: *Wir sagen euch an eine heilige Zeit ...*

Wenn dann im Herbst dieser Beitrag in die Hände der Leser gelangt, werden bald andere heilige Zeichen den öffentlichen Raum dominieren. Weißbärtige Männer in roten, pelzbesetzten Mänteln, geflügelte, blondgelockte Mädchengestalten mit goldenen Sternen auf den Gewändern und silbernen Krönchen im Haar, Weih-

nachtsbäume an allen wichtigen Orten, Glühweinduft auf den Märkten, über den *Shopping Malls* Tannengrün, zu Girlanden geflochten und mit elektrischen Kerzen bestückt, Musik, die in Endlosschleifen aus verborgenen Lautsprechern rieselt: *Wir sagen euch an eine heilige Zeit ...*

Heilige Zeiten

Heilige Stunden, Tage und Zeiten sind unserer Kultur keineswegs fremd. Sie sind mit sehr unterschiedlichen Ebenen sozialer Erfahrung verbunden. Manche sind – siehe den volkswirtschaftlich hochwichtigen Weihnachtsrausch, siehe den Weltmeisterschaftsrummel – von allgemeiner Bedeutung. Andere besitzen nur eine partikulare, auf spezifische Szenen und Milieus bezogene Geltung. Ein paar Stichpunkte sollen das Feld zunächst ein wenig umreißen:

Heilige Zeiten bestimmen sich aus dem Gegensatz zu gewöhnlicher, alltäglicher, profaner Zeit. *Ach wenn doch alle Tag' Freitag, Samstag wär'*, singen die Fußballfans wie die Anhänger unterschiedlichster

Musik-, Party-, Kunst- und Jugendszenen, denn sie erfahren die Zeit zwischen den jeweiligen kultischen *Events* als entleerte, entfremdete, vergeudete Zeit, in der es sich kaum zu leben lohnt. Und viele träumen von der Festzeit des Jahres, dem Urlaub am Sonnenstrand, auf den hin zu leben einzig Sinn macht ...

Heilige Zeiten sind Aus-Zeiten, in denen die Regeln des sozialen Lebens partiell und punktuell außer Kraft gesetzt sind. Die Sonne steht still zu Gibeon, und der Mond verhält in seinem Lauf (Jos 10,12) ... Starke Gefühle – in Moll oder in Dur – sind zugelassen und finden häufig ihren Ausdruck in ungewöhnlichen, aber dennoch meist hoch ritualisierten Verhaltensweisen. Materielle wie immaterielle Mittel werden im Überfluss investiert, um an der Erfahrung heiliger Zeit teilhaben zu können. Heilige Zeiten stehen auch heutzutage noch im Zeichen der Verschwendung ökonomischer, kultureller, sozialer, physischer, psychischer Ressourcen. Freilich: Sie müssen sich auch irgendwie rechnen. Und so werden entsprechende *Events* – siehe wieder die Weltmeisterschaft, siehe aber auch das Weihnachtsgeschäft – immer mehr zu großflächigen Werbeträgern.

Heilige Zeiten präsentieren sich – öffentlich wie privat – durch ein jeweils spezifisches Zeichenensemble, das sich zu meist um ein Zentralsymbol gruppiert: Der *Ball*. Der immergrüne *Baum*. Der *Star*. Ein unverwechselbarer *Sound* und *Rhythmus*. Der palmenbesäumte *Strand* am azurblauen Meer ... Wer heilige Zeiten deuten will, muss diese Zeichen lesen. Er muss vor allem jeden Zeichenaustausch, jede Okkupation von Zeichen aufmerksam zur Kenntnis nehmen. Und er muss wis-

sen: Zeichen dieser Art sind Wechselbälge. Sie können sich mit sehr unterschiedlichen Intentionen und Interessen verbinden. Das gilt auch für die Rezeption und Vermarktung christlicher Symbolik in der spätbürgerlichen Weihnachts-Kultur hierzulande. Auch das muss sich *rechnen*. Und so werden auch hier die heiligen Zeichen mehr und mehr zu Werbezwecken verbraucht und verschlissen.

Heiligen Zeiten eignet – in der Regel zumindest – eine zyklische Struktur. Sie haben ihr Wesen darin, dass sie wiederkehren. Verlierer hoffen auf das nächste Spiel, die nächste Saison, die nächste Meisterschaft. Enttäuschte hoffen auf den nächsten Urlaub, das nächste Fest ... Dabei werden widersprüchliche Tendenzen wirksam: Zum einen das Bedürfnis, die heilige Zeit zu perpetuieren, in den Alltag hinein zu verlängern und sie damit zu nivellieren. Zum andern die Notwendigkeit, die Spannung und damit der heiligen Zeit ihre Besonderheit, ihre sakrale Würde zu erhalten. Medien bedienen beide Bedürfnisse, indem sie einerseits das Publikum laufend mit allerhand Vor-Zeichen anfüttern, andererseits das jeweilige Zeit-Ereignis mit allen Mitteln, über die sie verfügen, wirkungsvoll inszenieren.

Heilige Zeiten enthalten ein Versprechen: Sie verheißen jene kostbaren Augenblicke, in denen Lebenssinn – und damit das Leben selbst – in unerhört verdichteter, deutlicher, greifbarer Weise aufscheint. Deshalb sind sie so wichtig für das Selbstverhältnis, das Selbstwertgefühl des Einzelnen wie der Gesellschaft. Sie versprechen die Epiphanie des *richtigen Lebens* mitten im falschen, in Überdruß, Routine, Repression verkommenen Dasein.¹ Andeu-

¹ Das steht in gewisser Weise gegen den vielzitierten Spruch von Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 23 1997, 42: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“.

tungen müssen reichen: Wie einer, wie eine sich im Weihnachtsrausch als gewünschtes, begabtes, beschenktes *Kind* erfährt ... Wie andere auf der Urlaubsinsel *Lust und Liebe* suchen ... Wie der Verlierer – vor allem er – mit seiner Mannschaft *siegt*. Oder mit ihr (mit ihr!) *untergeht* ... Es versteht sich von selbst, dass auch diese Verheißungen heutzutage mehr und mehr zu Vehikeln einer allgegenwärtigen Werbung werden.

Heilige Zeiten changieren so zwischen Regression und Erneuerung: Sie eröffnen dem Einzelnen, aber auch gesellschaftlichen Gruppen wie der Gesellschaft im Ganzen einen Regressionsraum, der es – zum Beispiel – erlaubt, einer unerträglichen, unerfüllten Gegenwart in Kindheitsparadiese zu entkommen. Siehe Weihnachten: Sanft schwingt die Wiege hin und her im Klang der alten Lieder, ein großer, gütiger, lustiger Vater beugt sich wieder über das Bett des Kindes, auch die schönen Engel sind wieder da, und die *Shopping Mall* wird zur mütterlichen Brust, die Lust und Nahrung bietet in unerschöpflicher Fülle ... Siehe Weltmeisterschaft: Der vereinzelte, hoffnungslos individualisierte Zeitgenosse erlebt sich wieder als Teil einer größeren, verschworenen Gemeinschaft, sieht sich selbst auf dem Siegertreppchen, wenn die Flagge gehisst wird und die Hymne erklingt, träumt zusammen mit anderen den Traum von „schmerzfreier Größe“² ... Wo solche Regression nicht im Rausch versandet, sondern Ursprünge und Grundlagen individueller wie gesellschaftlicher Existenz ins Gedächtnis zu rufen vermag, kann sie Widerstandskräfte mobilisieren, die auf Erneuerung, Veränderung und Aufbruch zielen. Heilige Zeiten erinnern auch heute noch – wie verdeckt, verkümmert auch

immer – an vergessene, verschüttete Möglichkeiten gelungenen, erfüllten, richtigen Lebens.

Tiefenbohrungen

Manche – beileibe nicht alle – heilige Zeiten, die unsere Kultur kennt, stehen in einem Zusammenhang mit dem christlichen Festkalender. Das gilt für Weihnachten, in gewisser Hinsicht auch für Kreationen wie den *Valentinstag* und *Halloween* und die in manchen Gegenden obligatorische *fünfte Jahreszeit* des Karnevals. Es gilt nicht – oder nur sehr vermittelt – für die Bundesligasaison, den Mallorcaurlaub, das Musikfestival, das Popgroßereignis, die Kultserie im Fernsehen und andere Heilszeiten, die in unserem Kalender verzeichnet sind bzw. uns von den Medien und der Werbeindustrie pausenlos offeriert werden. Manche dieser Festzeiten folgen jedoch einem Muster, an dem auch die Feste und Zeiten des christlichen Kalenders partizipieren, und nutzen die selben Quellen wie diese. Um solchen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen, muss man freilich etwas tiefer graben – in der Zeit selbst wie in den Schichtungen zeitbezogenen, zeitgebundenen Erfahrungswissens.

Ganz tief unten – gleichsam als Urgestein – stoßen wir da auf jene kosmisch-vegetativen Rhythmen, die aller menschlichen Zeiterfahrung zugrunde liegen und die schon darum als *heilig* gelten dürfen, weil sie in ihrem unerbittlichen Rhythmus über alle Kontingenzen der Lebens- und Menschheitsgeschichte hinwegschreiten. Dazu rechnen auch die biologischen Rhythmen, in denen alles Lebendige schwingt, ebenso wie die biografischen Zyklen von Zeugung, Geburt und Tod, die auf ihre

² M. Josuttis, *Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie* 2, München 1988, 232.

Weise Menschenzeit konstituieren und strukturieren.

Eine zweite Ebene bilden jene urtümlichen Grunderfahrungen und Sinnzuschreibungen, die sich mit den kosmisch-vegetativen wie biologisch-biografischen Rhythmen verbinden. Wo besondere Zeiten – Stunden, Tage, Jahre – ausgezeichnet und festgehalten werden, kommen solche Erfahrungen zu der ihnen eigenen Sprache: *Zeit* wird zum *Buch*, in dem sich lesen lässt. Erfahrungswissen, für das Leben der Gemeinschaft wie des Einzelnen unverzichtbar, wird so dem kollektiven Gedächtnis der Kultur anverwandelt. Ausdruck und Garant solchen Wissens sind zunächst mündliche Überlieferungen, die bestimmte Zeiten mit wichtigen sozialen Ereignissen verbinden: zur Zeit des Neumonds, der Tagundnachtgleiche, der Sonnenwende ... zur Zeit der Schneeschmelze, der großen Überschwemmung ... zur Zeit des Weidewechsels, der Aussaat, der Ernte ... Später dann finden sie Ausdruck und Norm in vielgestaltigen Kalendern.

Der Sinn, den man auf solche Weise der Zeit abgerungen hat, versteht sich freilich nicht von selbst. Er muss je und je erneuert werden, soll man sich der Geltung des hier bewahrten Wissens sicher bleiben. *Heilige Zeiten* dienen – als heilige Stunden, Tage, Wochen, Jahre – der Vergegenwärtigung des in die Zeit eingeschriebenen Sinns und damit der steten Erneuerung von Welt und Leben. Wo kosmisch-vegetativer wie biologisch-biografischer Wechsel auf solche Weise als bedeutungsvoll wahrgenommen und zu *gegebener Zeit* erinnert und begangen wird, ist eine dritte Ebene erreicht. Das ist zumeist mit einer religiösen Qualifizierung verbunden, die den genannten Phänomenen Namen gibt, ihnen Tempel baut, Kulte widmet und sie in ein symbolisches Universum einordnet.

Von einer vierten Ebene schließlich lässt sich dort sprechen, wo das Gedächtnis

geschichtlicher – bzw. als geschichtlich aufgefasster – Erfahrungen sich mit den kultisch-religiös qualifizierten Festpunkten und Festzeiten des Jahreszyklus verbindet bzw. diese überlagert. Dabei sind die Grenzen fließend: Manches, was als Historie überliefert wird, erweist sich bei näherem Hinsehen als Mythos – oder es wird, wieder und wieder im Rhythmus der Jahre begangen, zur vorzeitlichen Ursprungsgeschichte überhöht.

Das neuzeitliche Verhältnis zu den hier wirksamen kosmisch-vegetativen wie biologisch-biografischen Rhythmen ist widersprüchlich. Zum einen ist eine tiefgreifende Nivellierung überlieferter Zyklen und ihrer Sinngehalte unübersehbar: Jederzeit kann heute die Nacht zum Tage gemacht, der Sommer im Winter erlebt, der Winter im Sommer erfahren, die Frucht unabhängig von jeder Jahreszeit genossen werden. Wer über die nötigen Mittel verfügt, der kann fast nach Belieben über die Zeit und ihre Zyklen verfügen. Andererseits erweisen sich kosmisch-vegetative Bezüge nach wie vor als überaus wirksam: Die *Nacht* ist nicht nur der Jugend und ihren Feten, sondern – zum Beispiel – auch den Museumsdirektoren heilig, wenn sie einmal im Jahr ihre Häuser zu nächtlicher Stunde für das Volk öffnen. *Halloween* und *Weihnachten* in den Frühsommer zu verlegen, wäre in unseren Breiten genauso undenkbar wie *Karneval* vor dem 11. November oder das Oktoberfest im Februar zu begehen. Auch *Mutter-* wie *Vatertag* (zumindest in Deutschland) verbindet nicht nur das Datum mit dem *Monat Mai*.

Das *Buch der Zeit* – so lässt sich vielleicht sagen – besteht auch heutzutage nicht aus leeren Blättern. Wer sich anschickt, neue Bedeutungen – gar neue heilige Zeiten – in das Buch einzutragen, trifft immer schon auf die Zeichen, die andere vor ihm darin hinterlassen haben. Trifft

womöglich gar, wenn er nur tief genug gräbt, auf die Schrift des Schöpfers selbst.

Verschränkung der Zeiten

Die Christenheit hat von Anfang an das hier versammelte Potenzial an Erfahrungen, Bildern, Bedeutungen genutzt, um das Evangelium zur Sprache zu bringen. Sie hat, so könnte man sagen, sehr tief in der Zeit gegraben und dabei Zeichen zutage gefördert, die zum Grundbestand menschlichen Erfahrungswissens und seiner sinnlichen Vergegenwärtigung gehören. Auch die großen christlichen Jahresfeste, von ihrem Ursprung her an den Sonnen- bzw. Mondzyklus und damit an die kosmisch-vegetativen Rhythmen gebunden, partizipieren an den allgemein-menschlichen Sinnressourcen und den Zeichensprachen, in denen sie sich darstellen und die sich über das Schichtenmodell erschließen lassen.

Das gilt etwa – um das vielleicht wichtigste Beispiel zu nennen – für die Lichtsymbolik, die in der untersten, urchtümlichsten Schicht ihre Wurzeln hat: Die Bedeutungsgehalte Hell versus Dunkel sind auf vielfache Weise in Glaubenssprache und Brauchtum integriert und begegnen in der christlichen Liturgie auf zahlreichen Ebenen. Es gilt aber auch für solche zentralen christlichen Symbole wie Krippe und Kreuz, Taufe und Mahl, Wiedergeburt und Auferstehung, die ohne das in den untersten Zeit-Schichten gespeicherte Erfahrungswissen gar nicht lesbar wären, zugleich aber alle vegetativen, biologischen, biografischen Rhythmen überschreiten.

Denn christliche Zeiterfahrung nutzt zwar solch zyklisch organisiertes Wissen, unterwirft sich ihm aber nicht. Das Gedenken an die großen Taten Gottes knüpft an die natürlichen Kreisläufe an und durchbricht sie zugleich. In der Sendung Christi,

so weiß Paulus, hat sich die „Zeit erfüllt“ (Gal 4,4f.). Das heißt, sie ist an das ihr von Gott bestimmte Ziel gelangt, wo alle Zeit ihre Erfüllung und damit ihr Ende findet. So überlagern sich denn in christlicher Zeiterfahrung die drei Dimensionen der Zeit auch in einzigartiger Weise: Als Datum der *Vergangenheit* – in Geschichte und Geschick Jesu Christi – ist die *Zukunft* Gottes unter uns *gegenwärtig* und aller *Gegenwart* zugleich voraus. *Heilige Zeiten*, von Christen auf den unterschiedlichen Zeitebenen – im Tagzeitengebet, in der Sonntagsfeier, in der liturgischen Profilierung der Wochentage, in den Festen, Fest- und Fastenzeiten des Jahres – festgehalten und begangen, unterscheiden sich darin vom ursprünglich kultischen Zeitverhältnis ebenso wie von seinen modernen Spielarten. *Heilig* können sie deshalb heißen, weil sie – als „Erinnerungen an die Zukunft“ begriffen und gestaltet – im Zeit-Raum des *Chronos* auf den *Kairos* Gottes verweisen, der sowohl zyklisches wie lineares Zeit-Denken durchbricht.

Wenn alle Zeit in Christus an das ihr von Gott bestimmte Ziel gelangt ist, relativieren sich auch die Unterscheidungen, auf denen die vordem genannten Phänomene heiliger Zeit gründen. So wenig sich die Gegenwart Christi auf *heilige Räume* fixieren und beschränken lässt – ist er doch selbst der *Tempel des Neuen Bundes*, in dem die *ganze Fülle der Gottheit leibhaftig Wohnung nimmt* (Kol 2,9) –, so wenig lässt sich seine Gegenwart an *heilige Zeiten* binden. Wie beim *Raum*, so lässt sich auch im Blick auf die *Zeit* sagen: Wenn die Christengemeinde sich in seiner Gegenwart versammelt, ist *heilige Zeit*. Ist in ihm doch zugleich die *Fülle der Zeit* (Gal 4,4) gegenwärtig. In gewisser Weise verkehrt sich damit das vordem beschriebene Verhältnis: Es ist nicht die *Zeit* – die vorbestimmte, qualifizierte, symbolverdichtete, ausgesonderte Zeit –,

die das Leben heilt und heiligt. Es ist vielmehr das in Christus erschienene Leben selbst, das wiederum die Zeit mit Heil erfüllt und so heilig sein lässt.

Das schließt nicht aus, dass auch solche Begegnung ihren bestimmten, umfriedeten *Raum* und ihre bestimmte, umgrenzte *Zeit* braucht: Christlicher Gottesdienst hat – als in Raum und Zeit wahrnehmbares Ereignis – teil an der von Gott geschaffenen Welt. Er ist an bestimmte, unterscheidbare Orte und Zeiten gebunden, an denen und in denen er Gestalt gewinnt. Auch Christen geben ihren Erfahrungen Ausdruck im *Raum* und halten sie fest im *Buch der Zeit*. Gegliederte, gedeutete Zeit wird auch hier zu einem Medium, einer *Sprache*, in der Glaubenserfahrungen und Glaubenswissen begründet, aufbewahrt, dargestellt und überliefert werden können. Christliche Festkalender zeigen, wie an diesem Buch unentwegt weiter geschrieben wurde und wird, bis zum heutigen Tag und darüber hinaus. Das gilt – in Gestalt des *Kirchenjahres* – für die Zeitebene des Jahres. Es gilt auch für die als ein eigener liturgischer Zyklus gestaltete Zeitebene der Woche, die man mitunter als ein *Kirchenjahr im kleinen* bezeichnet hat. Es gilt für die durch das *Gebet der Tagzeiten* – das Stundengebet – strukturierte Zeitebene des Tages. Es gilt neuerdings in verstärktem Maße auch für die Zeitebene des Monats.

Leer-Zeiten

„Die Bewohner Münchens“, so berichtet der dort ansässige Wirtschaftspädago-

ge und Zeitforscher Karlheinz A. Geißler, „finden zum Beispiel an vielen großen Plätzen kaum noch Stellen, an denen sie sich hinsetzen können, ohne konsumieren zu müssen. Die Stadt hat viele Bänke abmontiert. Ermattete Münchner gehen zum Ausruhen mit ihren Plastiktüten immer öfter in die Kirchen.“³ Ein Lehrstück über die Privatisierung des öffentlichen Raums und ihre Folgen: Vermutlich will der Oberbürgermeister nur Geld sparen – öffentliche Bänke kosten öffentliches Geld. Doch indem er den Marktflüchtlingen buchstäblich die Sitzgelegenheiten unter dem Hintern wegzieht, zwingt er sie wieder in den Wirtschaftskreislauf hinein, dem sie doch gerade für eine Weile entkommen wollten: *mehr konsumieren – mehr produzieren – noch mehr konsumieren ...* Und er stiehlt damit ihre Zeit. Das klingt widersinnig: Sorgt er nicht auf solche Weise gerade dafür, dass sie ihre Zeit sinnvoller nutzen? Wer ins Café geht, ins Kaufhaus oder ins Kino, statt auf einer Bank herum zu lümmeln, sichert Arbeitsplätze. Und Investitionen. Und füllt die Mehrwertsteuerkasse. Und ... Doch halt: *Zeit ist Leben*. Und *Leben ist Zeit*. Und *Zeit haben* heißt, ein Stück dieses Lebens auf eigene Weise, nach eigenem Sinn verbringen und gestalten, ja, verschwenden zu dürfen. Zum Beispiel auf einer Parkbank. Oder eben in einer Kirche ...

Der Begriff der *Erlebnisgesellschaft* – von dem Kulturoziologen Gerhard Schulze ins Gespräch gebracht⁴ – hat sich inzwischen einigermaßen verbraucht. Die Verhältnisse, die er beschreibt, wirken jedoch weiter, haben sich mit dem

³ GEO-Wissen-Gespräch: Ein Lob der Langsamkeit?, in: GEO WISSEN, Nr. 36, 2005 (Zeit. Das ewige Rätsel), 24–28, hier 26.

⁴ G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kulturoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York 1993.

11. September 2001 keineswegs erledigt:⁵ Menschen in den westlichen Wohlstandsgesellschaften – so besagt die These –, mit immer neuen Lebensmöglichkeiten, potenziellen Lebensweisen und Lebensentwürfen konfrontiert, machen das *Erleben* selbst zu ihrer Lebensaufgabe – im Unterschied zu früheren Zeiten, wo es für die meisten darum ging, schlichtweg das *Überleben* zu sichern. Das Dasein wird zum „Erlebnisprojekt“, die Gestaltung „eines schönen, interessanten, subjektiv als lohnend empfundenen Lebens“ avanciert zur vornehmsten sittlichen Pflicht.⁶ Diese Pflicht wiederum duldet keinerlei Aufschub, Unterbrechung oder Ausstieg, und darum funktioniert die Erlebnisgesellschaft zugleich als „Erlebnismaschine“,⁷ welche die genannten Bedürfnisse erzeugt wie bedient. Einmal auf dem Markt installiert, dreht sie sich unaufhörlich um sich selbst. Sie lädt ein zur immerwährenden Feier

Weiterführende Literatur:

Zusätzlich zu den im Beitrag bereits genannten Veröffentlichungen zur einführenden Lektüre vom Autor empfohlen: K.-H. Bieritz, Gottesdienst im Kirchenjahr, in: Der Glaube der Christen. Bd. I. Ein ökumenisches Handbuch. Hg. von E. Biser, F. Hahn, M. Langer; München/Stuttgart 1999, 802–822; Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Hg. von J. Assmann in Zusammenarbeit mit Th. Sundermeier (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1), Gütersloh 1991.

und gewährt keine Pause vom Fest: Jederzeit ist heilige Zeit. Ihre Anhänger „zelebrieren den Kult unausgesetzt in äußerster Anspannung“,⁸ wie Marketing-Experten schreiben. Dieser Kult – daran lassen sie keinen Zweifel – gestaltet und vollzieht sich als unentwegter *Erlebniskonsum*. Die *heiligen Zeiten*, von denen eingangs die Rede war – von der Weltmeisterschaft über den Mallorca-Urlaub bis zum Weihnachtsmarkt – sind voll in diesen Zusammenhang integriert. Die Erlebnismaschine ist so ausgelegt, dass ein Event bruchlos in das nächste übergeht.

In solcher Perspektive gewinnt auch der Bericht aus München neue Facetten. Indem er ihnen jegliche Rückzugsmöglichkeit nimmt, zwingt der Oberbürgermeister – so ließe sich sagen – seine vom immerwährenden Fest ermüdeten Mitbürger wieder in das Räderwerk der Erlebnismaschine hinein. Dass die ermatteten Münchner mit ihren Plastiktüten ausgerechnet in Kirchen ihre letzte Zuflucht finden, entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie: Entfliehen sie damit doch der auf Dauer gestellten *heiligen Zeit* gewissermaßen in den *heiligen Raum*. Und gewinnen so – indem sie ihre Zeit hier verschwenden – ein Stück Leben zurück.

Es lohnt, noch ein wenig bei diesem merkwürdigen Verhältnis zu verweilen: Kirchen gehören, so hat es einer formuliert, zu jener merkwürdigen Gruppe von Orten, „die die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Plazierungen zu beziehen, aber so, dass sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspen-

⁵ P. Cornehl, Erlebnisgesellschaft und Liturgie, in: ders., „Die Welt ist voll von Liturgie“. Studien zu einer integrativen Gottesdienstpraxis. Hg. von U. Wagner-Rau (PTH 71), Stuttgart 2005, 90–108.

⁶ Schulze, Erlebnisgesellschaft (s. Anm. 4), 37.

⁷ A. Grözinger, Geschichtenlos inmitten von Geschichten. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 48 (1996), 479–488, hier 481.

⁸ N. Bolz/D. Bosshart, Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995, 54.

dieren, neutralisieren oder umkehren.“ Es sind „Räume, die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Plazierungen widersprechen.“ *Andersorte* also, *Heterotopien*.⁹ Fulbert Steffensky hat diese Bestimmung aufgenommen und ausgelegt. Er spricht vom Kirchenraum als einem *fremden Raum*: „Der Raum erbaut mich“, schreibt er, „insofern er anders ist als die Räume, in denen ich wohne, arbeite und esse ... Der fremde Raum ruft mir zu: Halt! Unterbrich dich! Befreie dich von deinen Wiederholungen. Er bietet mir eine Andersheit, die mich heilt, gerade, weil sie mich nicht wiederholt, sondern mich von mir wegführt. Kirchen heilen, insofern sie nicht sind wie wir selber.“¹⁰

Das lässt sich auf unseren Fall anwenden. Es verlangt freilich ein Umdenken: Die ermatteten Münchner finden in ihren Kirchen Räume, in denen die von der Erlebnismaschine unentwegt produzierte, auf Dauer gestellte *heilige Zeit* sistiert ist. So gesehen – im Blick auf das, was in der Erlebnisgesellschaft als *heilig* gilt –, sind Kirchen *profane Räume*, und genau aus diesem Grunde suchen die Marktflüchtlinge sie auf. Und was sie darin gewinnen, erfahren und genießen, ist – wiederum bezogen auf das erlebnisschwangere Umfeld – einfach ein Stück *profaner Zeit*, das ihnen draußen keiner mehr gönnen will: Zeit, um aufzuatmen, auszuruhen, abzuschalten ... Ein Stück *Leer-Zeit*, wenn man so will. Manch einem mag dabei der jüdische

Sabbat in den Sinn kommen, der ja auch – genau genommen – im Ursprung solch ein Stück *Leer-Zeit*, *Un-Zeit* darstellt und gerade darum als *heilig* gelten darf, weil er den geheiligten Gang der Gestirne missachtet und unbekümmert über die Zyklen der Tage, Monde, Jahreszeiten und Jahre hinwegschreitet.¹¹ Der Sabbat als ein Paradox, das unser gesichertes Wissen um *heilige* und *profane Zeiten* durchkreuzt: Wie ausgerechnet solche *Leer-Zeit* wiederum zur *Lehr-Zeit* werden kann, lässt sich ebenfalls am Sabbat lernen.

Dass sie freilich auch in ihren Kirchen nicht länger sicher sein können, werden die Münchner rasch merken: Längst schon haben viele Gemeinden ihre gottesdienstlichen Räume als *Erlebniskirchen* ausgestaltet, in denen *Erlebnisgottesdienste*, *Erlebnisleitungen* und andere *Erlebnisangebote* dafür Sorge tragen, dass sie auch hier der Erlebnismaschine nicht entkommen. Und in manchen Kirchen sind in diesen Tagen sogar große Leinwände aufgespannt, auf denen die Meisterschaftsspiele übertragen werden ... Kirchen als *Andersorte*? *Heterotopien*?

Zeitverschwendungsstrategien

Weiterungen über das oben genannte Beispiel hinaus drängen sich auf: Auch in München werden vermutlich die Menschen am Heiligen Abend und in der Christnacht

⁹ So M. Foucault, *Andere Räume*, in: M. Wentz (Hg.), *Stadt-Räume* (Die Zukunft des Städtischen, Bd. 2), Frankfurt a. M. 1991, 65–72, hier 68.

¹⁰ F. Steffensky, *Der Seele Raum geben – Kirchen als Orte der Besinnung und Ermutigung*. Texte zum Sachthema der 1. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 22. bis 25. Mai 2003, Leipzig. Im Auftrag des Präsidiums der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003, 10.

¹¹ Artikuliert sich doch womöglich in der jüdischen Sieben-Tage-Woche auch „der Protest Israels gegen die Sonnen- und Mond-Kulte der umgebenden Völker“: Ph. Harnoncourt, *Der Tag des Herrn*. Zur Geschichte und Theologie von Sabbat und Sonntag, in: HfD 37 (1983), 1–15.61–75, hier 4.

wieder die Kirchen füllen. Theologinnen und Theologen rätseln darüber, warum ausgerechnet dann so viele Fernstehende und Konfessionslose zu den Gottesdiensten strömen. Suchen sie hier das ultimative *Weihnachtserlebnis* – gleichsam das Sahnehäubchen auf all den stimmungsvollen, zeichengesättigten Erfahrungen, welche die festliche Zeit zwischen Advent und Jahreswechsel sonst zu vermitteln vermag? Die Übergipfelung der *heiligen Zeit* zur *heiligen Stunde* am *heiligen Ort*? Oder sind sie auch hier – wenn schon ohne Plastiktüten – insgeheim auf der Flucht? Erwarten sie womöglich nicht so sehr die endliche Erfüllung, Überhöhung, Übersteigerung des Weihnachtsrauschs in der heiligen Feier, sondern seine Unterbrechung? Die allfällige Pause vom Fest? Die Ruhe im heiligen Sturm der Bilder, Gefühle, Klänge, Gerüche? Die Frage lässt sich nicht schlüssig klären – zu vielfältig und widersprüchlich sind die Motive. Aber auch für entschiedene Apologeten des *Weihnachts-Christentums* bezeichnet der abendliche bzw. nächtliche Gottesdienst so etwas wie einen Bruch. „Der Gang zur Kirche markiert einen bewussten Einschnitt, der die Vorweihnachtszeit mit ihren oft hektischen Spielregeln hinter sich lässt“, schreibt Matthias Morgenroth; hier wird nämlich, so meint er, „explizit, dass die Weihnachtszeit noch aus mehr besteht als aus den um sich selbst kreisenden Konsumzauberelementen.“¹² Freilich: *noch mehr* – das klingt wieder nach Überhöhung, Übersteigerung, Übergipfelung. Könnte es gar sein, dass die Münchner und ihre Zeitgenossen nicht *noch mehr desselben*, immer *noch mehr desselben*, sondern *ganz etwas anderes* suchen in der heiligen Nacht?

Schon einmal – ganz zu Beginn – stand die Christenheit vor der Aufgabe, ihr Verhältnis zu *heiligen Zeiten und Tagen* neu zu bestimmen. „Ihr haltet bestimmte Tage ein und Monate und Zeiten und Jahre“, schreibt Paulus den Galatern. „Ich fürchte für euch, dass ich vielleicht vergeblich an euch gearbeitet habe“ (Gal 4,10). Und den Korinthern ruft er zu: „Siehe, jetzt ist die Zeit der Gnade, siehe, jetzt ist der Tag des Heils!“ (2 Kor 6,2). Also auch hier: Nicht die Einhaltung bestimmter Tage und Zeiten – heute müsste man vielleicht sagen: die beflissene Befolgung der von der Erlebnismaschine immer hektischer und heftiger produzierten *heiligen Zeiten* – heilt und heiligt das Leben. Es ist Christus selbst, der die Zeit – und mit ihr das Leben – durch seine Gegenwart heiligt. So dass Paulus den Römern, die „einen Tag für höher halten als den andern“, sagen kann: „Wer auf den Tag achtet, der tut's im Blick auf den Herrn“ (Röm 14,5). Das umschließt im damaligen kulturell-religiösen Umfeld ohne Zweifel eine erhebliche Relativierung gewisser *heiliger Tage und Zeiten* – in ihrer Bedeutung für das Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft.

Vielleicht stehen Christen und Kirchen heute vor der Aufgabe, diese frühen Einsichten fortzuschreiben. An den Auseinandersetzungen um den *Sonntag*, aber auch um andere kirchliche Feiertage wird schon jetzt deutlich, wie sehr solche überlieferten Einträge in das *Buch der Zeit* das reibungslose Funktionieren der Erlebnismaschine stören. Was hier und dort jeweils als *heilig* und *heilsam* gilt, steht in einem unüberbrückbaren Gegensatz zueinander. Die Unterbrechung des *immerwährenden Festes*, wie sie zum Beispiel der Sonntag

¹² M. Morgenroth, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002, 211f.

– wenn auch in mancher Hinsicht geschwächt – immer noch gewährt, gilt vielen als Ärgernis: Sind sie doch eifrig bemüht, die Erlebnismaschine auf immer mehr Schwung zu bringen, damit alle „den Kult unausgesetzt in äußerster Anspannung“ zu zelebrieren vermögen, wie unsere Marketing-Experten fordern. Statt ausschließlich defensiv hierauf zu reagieren, ließen sich vielleicht Gegenstrategien entwickeln: Kirchen – ganz im Sinne Steffenskys – als *Andersorte, fremde Räume*, die nicht nur ermatteten Münchnern von Zeit zu Zeit Zuflucht gewähren. Sondern die auch jene *andere Zeit* offenhalten, in der sich *frei* atmen lässt. Weil hier das Leben selbst pulsiert, frei von Erlebniszwängen. Frei auch von allen Rechtfertigungszwängen, die der Erlebniszwang gebiert.

Heilige Zeiten, so hatten wir eingangs gesagt, erinnern an vergessene, verschüttete Möglichkeiten gelungenen, erfüllten, richtigen Lebens. Sie rufen Ursprünge und Grundlagen individueller wie gesellschaftlicher Existenz ins Gedächtnis und vermögen so Widerstandskräfte zu mobilisieren, die auf Erneuerung zielen. Heilige Zeiten, so ließe sich mit Jan Assmann sagen, heben „das Fehlende, Verschwundene, Verlorene, an den Rand Gedrängte hervor“; sie machen „den Bruchbewusstsein zwischen ‚einst‘ und ‚jetzt‘“¹³. Sie erfüllen damit eine „kontrafaktische“, „kontrapräsentische Funktion“.¹⁴ Es scheint so, als träfe dies auf die

heiligen Zeiten, welche die Erlebniskultur unentwegt und in großer Fülle hervorbringt und uns verpflichtend auferlegt, immer weniger zu. Grund genug, jene Ressourcen *anderer Zeit* neu zu erschließen, aus denen die Christenheit lebt. Grund genug, reichlich Zeit hierfür zu *verschwenden*: Im Gebet zum Beispiel. In ganz und gar zwecklosem Gotteslob. In völlig überflüssigem Gottesdienst. Oder einfach nur – wie die ermatteten Münchner – als Pause vom Fest im *anderen Raum*. Grund genug, allerhand *Zeitverschwendungsstrategien* dieser Art einfallsreich zu entwickeln. Um dem Fehlenden, Verschwundenen, Verlorenen, an den Rand Gedrängten wieder Ort und Zeit zu schaffen unter uns.

Der Autor: Dr. Karl-Heinrich Bieritz, geb. 1936 in Schmalkalden, ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Universität Rostock und hat praktische Erfahrungen als Pfarrer und Superintendent. Zu den zahlreichen Publikationen gehören u.a.: *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt* (PThe 22), Stuttgart 1995; *Liturgik* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin 2004; *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche* (Rostocker Theologische Studien, 14), Münster 2005; *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart* (bsr 447), München 2005.

¹³ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (bsr 1307), München 2002, 79.

¹⁴ Ebd., 79, 85 u.ö.; Assmann bezieht sich dabei auf G. Theißen, *Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des christlichen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis*, in: J. Assmann/T. Hölscher (Hg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1988, 170–196.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

„Für alles gibt es eine Stunde“ (Koh 3,1)

Das Verständnis der Zeit im Alten Testament

◆ Auch wenn der heutige Mensch ‚Zeit‘ vielleicht in vieler Hinsicht anders erfährt als der biblische, so tut es dennoch gut, sich den Grundeinsichten der Alten zu diesem Thema zu stellen. Wesentlich ist dabei, so der Verfasser des folgenden Beitrags, dass ‚Zeit‘ nicht nur einen Anfang hat (Gen 1) und linear verläuft, sondern dass es auch einen Kreislauf der Zeiten gibt, der das Leben strukturiert (Koh 3). Wie wichtig nun ein Zusammendenken der beiden Momente der Zeit für ein tieferes, vor allem religiöses Verständnis des Kosmos und des individuellen Lebens ist, ergibt sich aus der sensiblen Lektüre der biblischen Texte, die der Autor meisterhaft beherrscht. (Redaktion)

Augustins berühmtes Wort „Quid est ergo ‚tempus‘ – Was ist also ‚Zeit‘? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht“¹, entzündet sich an der Auslegung des ersten Wortes der Heiligen Schrift: „In principio – im Anfang – *bʿrešit* ...“ (Gen 1,1). Für Augustinus wie für die christliche Tradition überhaupt bilden Altes und Neues Testament eine Einheit, die Einheit der Schrift (*unitas scripturae*). Im ersten Wort klingt bereits alles mit an. Mit der Methode intertextueller Verknüpfung gelangt er zu folgender Deutung: In Psalm 104(103),24 liest er, dass Gott alles „in Weisheit“ erschaffen hat: „Quam magnificata sunt opera tua, domine, omnia *in sapientia* fecisti! – Wie wunderbar sind deine Werke, Herr, alles hast du *in Weisheit* erschaffen!“ Aus 1 Kor 1,24 weiß Augustinus aber Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Also hat Gott im Anfang, das heißt: in seinem Sohn, in seiner Kraft

und Weisheit Himmel und Erde erschaffen: „In‘ diesem ‚Anfang‘, o Gott, hast du ‚Himmel und Erde erschaffen‘: in deinem Wort, in deinem Sohn, in deiner ‚Kraft‘, in deiner ‚Weisheit‘, in deiner ‚Wahrheit‘, auf unfassliche Weise sprechend und auf unfassliche Weise erschaffend. Wer kann es begreifen, wer erzählen?“²

Auch wenn Augustins Auslegung nicht dem entspricht, was wir die Ursprungsbedeutung des Textes nennen, so hat er doch den Kern des biblischen Zeitverständnisses erfasst. Nach biblischem Verständnis sind Zeit und Ewigkeit nicht voneinander zu trennen. Zeit gründet in der Ewigkeit, in Gott. Wer der Zeit auf den Grund geht, wird auf Gott und Ewigkeit verwiesen. Dies gilt sowohl im Rückblick auf den Ursprung der Zeit als auch im Ausblick auf die Vollendung der Zeit. Es gilt sowohl für die „Zeit der Welt“ als auch für die Lebenszeit eines jeden Menschen. Vor allem aber gilt es für die Qualität der Zeit. Ihren

¹ Confessiones 11,17.

² Confessiones 11,11.

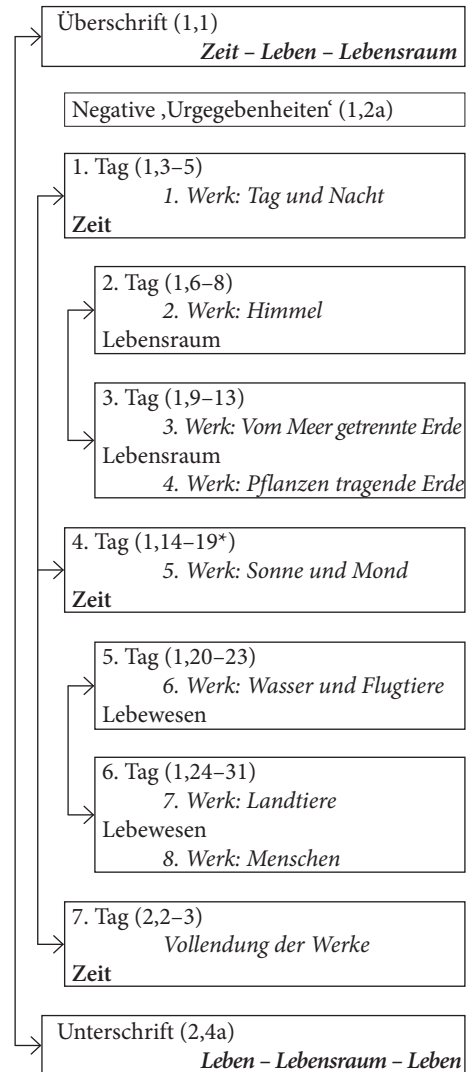
Wert gewinnt die Zeit für den Menschen dadurch, dass in ihr Gottes Gegenwart vernehmbar wird: „Denn ein einziger Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend [Tage], die ich selbst erwählt hätte“ (Ps 84,11). Man kann die Aussage des Psalmisten als die biblische Fassung des Wortes des römischen Philosophen und Stoikers Seneca lesen: „Non quam diu, sed quam bene vixeris, refert. – Nicht wie lange, sondern wie gut du gelebt hast, das zählt“³ – wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass das „bene“ nach biblischem Verständnis von Gott her zu verstehen ist. Daraus folgt im Umkehrschluss, dass eine Zeiterfahrung, die sich von Gott, ihrem Ursprung und Ziel, löst, Menschen in die Sinnlosigkeit führt. Die weisheitliche Tradition spricht in diesem Zusammenhang vom Glück: „Wenn jemand zweimal tausend Jahre gelebt, aber das Glück nicht geschaut hätte – geht nicht jeder zu ein und demselben Ort?“ (Koh 6,6).

Ursprung der Zeit

Vom Ursprung der Zeit erzählt vor allem die biblische Schöpfungserzählung. Sie tut es in sehr anschaulicher Form, und zwar so, dass sie die Erschaffung jener „Größen“ schildert, anhand derer sich die Menschen zeitlicher Abläufe vergewissern und mit deren Hilfe sie zeitliche Setzungen vornehmen.

Welch besondere Bedeutung der Zeit in der Schöpfung zukommt, wird schon an der *Struktur* des biblischen Schöpfungsberichts deutlich (Gen 1,1–2,4a). Wie ein

Rahmen legt sich das Thema Zeit um das Sechstagerwerk:⁴



Der erste, vierte und siebte Tag werden durch das Thema Zeit als der grundlegenden Ordnungskategorie von Leben

³ Seneca, Epistulae Morales 77,20: „Wie im Theaterstück, so kommt es auch im Leben nicht darauf an, wie lange, sondern wie gut es gestaltet ist.“

⁴ Das Strukturschema stammt aus E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983, ²1987, 200.

zusammengehalten. Sie legen sich wie ein Rahmen um die übrigen Schöpfungswerke. Mit der Erschaffung des Lichtes am *ersten Tag* wird die uranfängliche chaotische Finsternis zurückgedrängt und die immer wiederkehrende Abfolge von Tag und Nacht hervorgebracht (Gen 1,3–5). Mit der Erschaffung von großer (Sonne) und kleiner Leuchte (Mond) am *vierten Tag* wird die in der Abfolge von Tag und Nacht dahinfließende Zeit strukturiert: in die zählbare Folge von Tagen, Monaten und Jahren und die aus dem kontinuierlichen Jahresablauf herausgehobenen Feste (Gen 1,14–19). Mit diesen beiden Werken sind die elementaren Rhythmen der *Naturzeit* geschaffen: Tag-Nacht-Rhythmus, Sonnenjahr, Mondjahr, Planetenzyklus. Ein besonderes Kennzeichen des biblischen Schöpfungsberichtes ist, dass auch die für Israel grundlegende Struktur der *sozialen Zeit* in der Schöpfungsordnung verankert wird: Mit der Vollendung der Werke, dem Aufhören (*šabbat*) der Arbeit und der Segnung und Heiligung des *siebten Tages* schafft Gott die an keiner Naturordnung abzulesende Abfolge von sechs Tagen Arbeit und einem Tag der Arbeitsunterbrechung (Sabbat). Durch Einstiftung des Sabbats in die Schöpfung werden in gewisser Weise Naturzeit und soziale Zeit aufeinander bezogen. Hier scheint sich die Erfahrung auszusprechen, dass die Zeit des Menschen nicht völlig losgelöst von der Zeit der Natur gelebt und gedacht werden kann. Im Rhythmus von Arbeit und Ruhe partizipiert der Mensch am Schöpfungshandeln Gottes. Im biblischen Schöpfungsbericht werden die elementaren Formen der Naturzeit und der sozialen Zeit zyklisch gedacht. Sie stellen die grundlegende Ordnung der Schöpfung dar, in die der Mensch hineingestellt und

die zu bewahren er als Bild Gottes befähigt und beauftragt wird (Gen 1,26–31).

Der biblische Mensch war den immer wiederkehrenden Rhythmen der Natur in unvergleichlich stärkerer Weise ausgesetzt als der moderne Mensch. Die soziale Zeit und die Naturzeit waren aufeinander abgestimmt, und auch das innere Zeitempfinden dürfte in starkem Maße *zyklisch* strukturiert gewesen sein: „So lange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). Doch zu einer *ausschließlich mythisch-zyklischen* Zeitvorstellung wie im Alten Ägypten⁵ kam es in Israel nicht. Soziale und klimatische Verhältnisse dürften eine Rolle gespielt haben. Die Naturverhältnisse in Israel waren weitaus unberechenbarer als in Ägypten. Das Nichtvorhersehbare gewinnt so an Bedeutung. Damit ist die Voraussetzung für ein lineares Zeitverständnis gegeben. Allerdings entsteht ein solches nicht von Natur aus, sondern durch soziale Konstruktion. Erst dadurch, dass das Außergewöhnliche nicht eliminiert, sondern im Bewusstsein der Gesellschaft thematisiert und erinnert wird, ist der Grundstein für ein lineares Zeitverständnis gelegt.

Vollendung der Zeit

Der Kern des *linearen Zeitverständnisses* in Israel dürfte mit jener Erfahrung zusammenhängen, die unter dem Namen „*Exodus*“ überliefert ist. In der Bestimmung seiner Identität bezieht sich Israel auf ein Ereignis der *Vergangenheit*: Israel ist das Volk, das JHWH aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat. An die Stelle der mit dem zyklischen Zeitverständnis verbundenen Er-

⁵ Vgl. J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt 1996, 25–31.

neuerung tritt die das lineare Zeitverständnis konstituierende *Erinnerung*. Erinnerung heißt, dass das Vergangene *vergegenwärtigt* wird und auf diese Weise *wirkt*. Aus der Erinnerung erwächst der Maßstab für die Deutung der *Gegenwart* und die damit verbundene Erwartung der *Zukunft*.

Es waren vor allem die *Propheten*, welche die Zukunft hinsichtlich der von ihnen gedeuteten Gegenwart zur Sprache brachten: Lebte Israel die mit seiner Gotteserfahrung verbundene sittliche Verpflichtung, konnte es eine heilvolle Zukunft erwarten. Verweigerte es sich diesem Anspruch, wurden die Propheten – oft wider Willen – zu Kündern des Unheils.

Anhand des *Jesajabuches* sei dieser Zusammenhang verdeutlicht. In zwei Ouvertüren (1,2–2,5 und 2,6–4,6) wird eine zeitliche Bewegung beschrieben, die von der Gottesferne zur Gottesnähe, zur Gottesgemeinschaft führt.⁶ Diese Bewegung vollzieht sich zunächst in Israel, näherhin in Jerusalem, weitet sich aber dann auf die gesamte Völkerwelt aus. In der ersten Ouvertüre (Jes 1,2–2,5) sind die Etappen dieses Weges folgende: Es beginnt mit der Anklage des Volkes: „Sie haben den Herrn verlassen, den Heiligen Israels haben sie verschmäht und ihm den Rücken gekehrt“ (Jes 1,4). Der Prophet beklagt die Folgen der Sünde („Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank“, Jes 1,5) und führt näherhin aus, worin sich die eingangs beklagte Gottvergessenheit zeigt: In einem falschen Gottesdienst, einem Gottesdienst, der schweres sittliches Fehlverhalten zu verschleiern sucht: „Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hän-

de sind voller Blut“ (Jes 1,15). Doch dabei soll es nicht bleiben. Gott kündigt ein Reinigungsgericht über Jerusalem an („Deine Schlacken will ich mit Lauge ausschmelzen“, Jes 1,25), so dass die Stadt wieder zur „Burg der Gerechtigkeit“ (Jes 1,26) wird. Jetzt wird auch die Welt der Völker in diese Bewegung hineingezogen. Die Völker führen untereinander Krieg. Nun gibt es aber eine Stadt, die ganz aus der Weisung Gottes lebt. Die Völker hören davon und machen sich auf den Weg. „Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn, zum Haus des Gottes Jakobs“ (Jes 2,3). Von dort erwarten sie Weisung und Schlichtung ihrer Streitigkeiten. „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“ (Jes 2,4). Das hier von Jesaja in einer Vision „gehörte Wort“ (Jes 2,1) beschreibt ein Geschehen „am Ende der Tage“ – so übersetzt die Einheitsübersetzung. Das hebräische *b'əḥarīt hajjāmīm* könnte auch etwas offener mit „in künftigen Tagen“ übersetzt werden. Die Frage, ob es sich hierbei um ein diesseitiges oder jenseitiges, ein innerweltliches oder außerweltliches, ein zeitliches oder endzeitliches Geschehen handelt, ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlich wird die genannte Alternative bei dem hier beschriebenen Geschehen unterlaufen.⁷ Verwandelt wird die Welt, sie wird zu einer *anderen*. Verwandelt aber wird *diese* Welt und keine andere. Die Weltzeit findet ihre Vollendung.

Die hier anhand der ersten Ouvertüre des *Jesajabuches* beschriebene Struktur des

⁶ Vgl. W.A.M. Beuken, Jesaja (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2003, 60–129.

⁷ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1–5, in: F. Hahn/F.-L. Hossfeld/H. Jorissen/A. Neuwirth (Hg.), Zion – Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 107–125.

linearen Zeitverständnis in Israel prägt durchgehend die prophetische Verkündigung. Sie zeigt sich auch in größeren, mehrere Texteinheiten übergreifenden Zusammenhängen des Jesajabuches. So lässt sich beispielsweise die sogenannte Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27) als Ziel einer Bewegung verstehen, die über die Reinigung des Zion (Jes 1–12) und die Reinigung der Völkerwelt (Jes 13–23) zum eschatologischen Festmahl Gottes mit den Gerechten aus Israel *und* den Völkern führt: „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen ... Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt. Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht“ (Jes 25,6–8).

So ist das lineare Zeitverständnis, wie es sich im Alten Testament herausgebildet hat, kein blinder Wurf nach vorn, keine Hetze nach einer imaginären Zukunft. Erst wo es sich von seiner religiösen Einbettung löst, wird es zu einer naiven Fortschrittsideologie, die ins Leere führt. Der neuzeitliche Fortschrittsoptimismus, der allerdings immer wieder von depressiven Stimmungen auf den Boden der Realität herunter gedrückt wird, kann als eine säkularisierte, das heißt: eine ihrer göttlichen Herkunft und Zukunft entkleidete lineare Zeitauffassung verstanden werden.⁸ Aus *biblischer* Sicht kann Fortschrittsoptimismus hingegen begriffen werden als Hoffnung, dass die jedem einzelnen Menschen wie der Menschheit insgesamt eröffnete Möglichkeit, auf Gott hin „fortzuschreiten“, Wirklichkeit wird. Allerdings kennt die biblische Tradition auch den Preis, der hierbei zu zahlen ist: „Die stolzen Men-

schen müssen sich ducken, die hochmütigen Männer sich beugen, der Herr allein ist erhaben an jenem Tag“ (Jes 2,17).

Des Menschen Zeit

Dass auch der Mensch in seinem individuellen Sein in die Zeit eingebunden ist, wird innerhalb des Alten Testaments vor allem im Buch Kohelet zur Sprache gebracht und durchdacht. Am deutlichsten geschieht dies im sogenannten Gedicht über die Zeit (Koh 3,1–9), wohl einem der bekanntesten Texte des Alten Testaments:

- 1a Für alles gibt es eine Stunde,
- 1b und eine Zeit gibt es für alles Geschehen unter dem Himmel:
- 2a eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben,
- 2b eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten,
- 3a eine Zeit zum Töten und eine Zeit zum Heilen,
- 3b eine Zeit zum Einreißen und eine Zeit zum Aufbauen,
- 4a eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen,
- 4b eine Zeit des Klagens und eine Zeit des Tanzens,
- 5a eine Zeit zum Wegwerfen von Steinen und eine Zeit des Sammelns von Steinen,
- 5b eine Zeit zum Umarmen und eine Zeit, sich des Umarmens zu enthalten,
- 6a eine Zeit zum Suchen und eine Zeit zum Verlieren,
- 6b eine Zeit zum Aufbewahren und eine Zeit zum Wegwerfen,
- 7a eine Zeit zum Zerreißen und eine Zeit zum Zusammennähen,
- 7b eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden,
- 8a eine Zeit zum Lieben und eine Zeit zum Hassen,
- 8b eine Zeit des Krieges und eine Zeit des Friedens.
- 9 Welchen Gewinn hat der, der etwas tut, bei dem, womit er sich abmüht?

⁸ Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1949, Stuttgart 1953, ⁸1990.

Das Gedicht zählt sieben Strophen. Jede Strophe besteht aus zwei Kola mit insgesamt vier Aufzählungen. Damit ergeben sich $7 \times 4 = 28$ Aufzählungen. Die Sieben als Zahl der Ganzheit und die Vier als Zahl der Himmelsrichtungen werden miteinander in Beziehung gesetzt, so dass sich folgende Deutung nahe legt: Die 28 im Gedicht aufgezählten Ereignisse beziehungsweise Handlungen repräsentieren eine sich in alle vier Himmelsrichtungen erstreckende Totalität.

Losgelöst von seinem Kontext ist die Bedeutung des Gedichts in hohem Maße vieldeutig. Sein motivgeschichtlicher Hintergrund ist die weisheitliche Lehre von der rechten Zeit. Ihr zufolge gibt es eine Ordnung in der Welt, nach der alles, was geschieht, in einer „zukommenden Zeit“ geschieht. Diese Einsicht ist zunächst der Natur abgeschaut: Ein Baum bringt Frucht zu „seiner Zeit“ (Ps 1,3), „der Storch am Himmel kennt seine Zeit, Turteltaube, Schwalbe und Drossel halten die Zeit ihrer Rückkehr ein“ (Jer 8,7), die Steinböcke haben ihre Wurfzeit (Ijob 39,1), Garben werden eingebracht „zu ihrer Zeit“ (Ijob 5,26; vgl. Ps 104,19.24). Die Weisheit will Anleitung geben, die rechte Zeit zu erkennen und ihr entsprechend zu handeln: „Mein Sohn, achte auf die rechte Zeit!“ (Sir 4,20). Dabei verfolgt sie das Ziel, auf die Bedingungen der *Möglichkeit* gelingenden Handelns zu verweisen.

Auch Koh 3,1–9 ist nicht weit davon entfernt. Der Mensch ist eingebunden in eine ihm vorgegebene Ordnung der Zeit (vgl. Gen 1; 8,22). Er ist weder ihr Sklave noch ihr Herr. Im größeren Zusammenhang des Koheletbuches aber, im Zusammenhang mit der das Gedicht abschließenden rhetorischen Frage „Welchen Gewinn hat der, der etwas tut, bei dem, womit er sich abmüht?“ rückt das Gedicht über die Zeit die *Grenzen menschlicher Handlungs-*

möglichkeiten in den Blick. Der Mensch hat einen Handlungsspielraum, aber dieser ist begrenzt. So blickt das Gedicht kritisch auf „das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten“ zurück, das sich König Kohelet aufgebaut hatte, das aber dem „Ansturm der Realität“ nicht standhalten konnte. Auch der König ist nicht Herr der Zeit. Auch ihm sind, wie jedem Menschen, Zeiten gegeben, über die er nicht wie ein absoluter Souverän verfügen kann. Damit ist aber nicht gesagt, dass die dem Menschen zukommenden Zeiten, die „guten“ wie die „bösen“, sinnlos sind. In 3,11a „das alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit“ wird ein derartiges Verständnis zurückgewiesen. Widersinnig sind sie nur für den, der ihnen nicht entsprechen will, der sich als königlicher „Herr der Zeit“ aufspielt und am Ende doch erkennen muss, dass auch er den Gesetzen der Zeit unterliegt. Ging es König Kohelet um das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten, das sich freilich als illusorisch erwies, so geht es nun um die *begrenzten Möglichkeiten des Menschseins*.

Dies sei anhand des ersten Verses erläutert, „... eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben ...“ (Vers 2a). Den Zeitpunkt der Geburt bestimmt nach antikem Verständnis die Gebärende nicht selbst. Plötzlich und unabwendbar kommen die Wehen über eine schwangere Frau (vgl. Gen 35,16–20; Jes 13,6–8; 21,3; 26,17; Jer 6,24; 22,23; Jer 50,43; Ps 48,7). Gebären ist ein „Tun“, über das die Gebärende nicht vollständig verfügen kann. Der Aspekt der Unverfügbarkeit tritt noch ungleich stärker hervor, wenn das hebräische Wort *jalad* hier passivische Bedeutung hat. Der passivische Aspekt legt sich aufgrund der Parallele zu „sterben“ nahe. Damit wären der Beginn und das Ende des menschlichen Lebens bezeichnet: das Geborenwerden, das niemand bestimmen kann, und das

Sterben, dem niemand entkommen kann. So beginnt die Aufzählung mit Anfang und Ende des menschlichen Lebens. Beide sind dem Menschen in gewisser Weise entzogen, auch einem König (vgl. Weish 7,1–6; Koh 2,13–17). Es deutet sich an, dass alles Weitere unter diesem Aspekt zu verstehen ist.⁹

Der Mensch, auch ein König, kann sich und seine Welt auf Dauer nicht einfachhin „autonom“, losgelöst von allen Bezügen der Schöpfung, schaffen. Zwar mag dies vorübergehend gelingen und es mag der Eindruck entstehen, als sei dies möglich. Doch über kurz oder lang stößt der Mensch an Grenzen, letztlich an die Grenzen seines Lebens. So bleibt ihm, wenn er alles genau bedenkt, im Grunde keine andere Möglichkeit, als sich und seine Welt als ein durch die Zeit bestimmtes Sein anzunehmen.

Das Gedicht über die Zeit wird in unserem Kulturkreis gerne bei der Fei-

er lebensgeschichtlicher Einschnitte, wie Hochzeit, Taufe und Begräbnis, aber auch beim Jahreswechsel rezitiert. Bei diesen Feiern richtet sich der Blick der Teilnehmer einerseits zurück in die Vergangenheit, andererseits nach vorn in eine noch offene und ungewisse Zukunft. Im Blick auf die Vergangenheit ruft das Gedicht gute und böse Zeiten in Erinnerung. Jeder Erwachsene hat einige der hier genannten Zeiten erlebt. Dadurch, dass diesen Erfahrungen, den guten wie den bösen, eine je eigene Zeit zugesprochen wird, entsteht so etwas wie eine nachträgliche Sinngebung. Sie wird durch die „vollkommene“ Form des Gedichts unterstützt. Im Rückblick und aus der Distanz heraus bekommt das scheinbar Widersinnige doch noch einen Sinn. Dieser erschließt sich aber erst, wenn in der Rezitation des Gedichtes eine Wirklichkeit berührt wird, die die im Gedicht aufgezählten Zeiten, die guten wie die bösen, transzendiert. Erst von dort her ist das, was hier die Sinngebung des scheinbar Sinnwidrigen genannt wird, überhaupt denkbar. Es ist also keine Sinngebung gemeint, die sich der Mensch selbst gibt, sondern ein Sinn, der sich ihm von woanders her erschließt. Diesem „Von-woanders-her“, das im Gedicht anklingt und das die genannten Zeiten umfängt, war Kohelet in der unmittelbar vorangehenden Texteinheit 2,24–26 begegnet, und er wird es in der unmittelbar folgenden Texteinheit erneut nennen und weiter bedenken: Gott. „Er hat das alles schön gemacht zu seiner Zeit und ihnen [scil. den Menschen] die Ewigkeit ins Herz gegeben“ (3,11). *Sinngebung des scheinbar Sinnwidrigen und Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten* sind die Aspekte, unter denen das Gedicht über die Zeit im Kontext des Koheletbuches

Weiterführende Literatur:

Jan Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt 1996.

Augustinus, Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Joseph Bernhart, München 1955.

Willem A. M. Beuken, Jesaja (HThK-AT), Freiburg 2003.

Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 1949, Stuttgart: Kohlhammer⁸1953.

Ludger Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (HThK-AT), Freiburg 2004.

Erich Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983, ²1987.

⁹ Siehe dazu ausführlich L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2004, 250–256.

zu lesen ist. Das Gedicht bildet somit die Grundlage des Carpe-diem-Motivs, des Aufrufs, den jeweils rechten Augenblick zu ergreifen. Weil der Mensch über sein Leben als Ganzes nicht verfügen kann, wird die Frage nach dem Gewinn, die das Gedicht über die Zeit beschließt (3,9), verneint. Die im Gedicht aufgezählten Zeiten zielen letztlich auf die Zeit des menschlichen Lebens überhaupt.

Hatte König Kohelet krampfhaft versucht, der fliehenden Zeit zu entkommen und sich und seinem Werk Dauer zu verschaffen, so weist er nun, nachdem ihm die Unmöglichkeit seines ursprünglichen Vorhabens bewusst geworden ist, mit dem Gedicht über die Zeit einen Weg in die *Erfahrung und Annahme der Gegenwart*. Die Gegenwart anzunehmen – dazu ruft Kohelet seine Schüler auf (9,10a). Eine solche Erfahrung von Gegenwart aber rührt an die Ewigkeit. In der unmittelbar folgenden Texteinheit (3,10–15), in der sich alles bisher Gesagte sammelt, ist dann auch von Gott und Ewigkeit die Rede. Im Gedicht allerdings wird Gott noch nicht genannt, und doch ist er auch hier unausgesprochen da als der Ewige, aus dem alle Zeit fließt und von dem alle Zeit auf den Menschen zukommt.

Zusammenfassung und Ausblick

Dem *linearen Zeitverständnis* drohen vor allem zwei Gefahren. Die eine besteht darin, dass die religiöse Ursprungserfahrung vergessen, dass die Rückbindung (re-ligio) nicht mehr vollzogen wird: Der Mensch erwartet eine Zukunft, hat aber denjenigen vergessen, der sie verheißen hat (vgl. Dtn

32,18–20; Hos 13,5–9). Die Zukunftserwartung wird grundlos. Wer dieser Gefahr verfällt, reagiert nicht selten durch Überkompensation: Die Zukunftserwartungen wachsen ins Maßlose. Eine zweite Gefahr des linearen Zeitverständnisses besteht darin, dass der Bezug zum zyklischen Zeitverständnis gänzlich verloren geht. Möglicherweise wendet sich Kohelet gegen eine solche Gefahr, wenn er im „Gedicht über den Kosmos“ (Koh 1,4–10) die elementaren Rhythmen der Natur beschreibt und zu der provokativen Aussage gelangt: „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (Koh 1,9).¹⁰

Der Mensch ist und bleibt Sohn und Tochter der Erde. Er ist vom Erdboden genommen (Gen 2,7) und elementar eingebunden in die Rhythmen der Natur. Diesen Ursprung hat er mit den Tieren gemeinsam. Auch die Tiere sind aus Erde geformt (Gen 2,19). Doch beim Menschen kommt noch etwas hinzu: „JHWH-Gott blies in seine Nase Lebensatem“ (Gen 2,7). So ist der Mensch doppelten Ursprungs: Er stammt von unten und von oben, von der Erde und vom Himmel. Er lebt in einer Spannungseinheit, und er verfehlt den Sinn seiner Existenz, wenn er sie zugunsten eines der beiden Pole aufzulösen sucht. Der Materialismus und eine vulgäre Form des Hedonismus reduzieren den Menschen auf seine Erdhaftigkeit, der Spiritualismus will ihr gänzlich entkommen und verfällt ihr gerade so. „Der Mensch ist weder Engel noch Tier. Das Unglück kommt: Wenn jemand den Engel spielt, wird er zum Tier“ (Blaise Pascal, *Pensées*, Nr. 358).

Dies gilt auch für das Zeitverständnis. Man könnte das zyklische Zeitverständnis auf die Erdhaftigkeit des Menschen bezie-

¹⁰ Die vieldeutige Aussage kann als Kritik an der prophetischen Ankündigung des Neuen (vgl. Jes 43,18f) verstanden werden. Zu dieser und weiteren Deutungen vgl. ausführlich L. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (s. Anm. 9), 169–177.

hen, das lineare auf seine geistige Finalität. Wer seine Zeit völlig unabhängig von oder gar im Gegensatz zu den elementaren Rhythmen des Körpers und der Natur lebt, wird auf Dauer krank. Die Nacht zum Tag und den Tag zur Nacht zu machen, ist nach biblischem Verständnis ein Kennzeichen des Frevlers (vgl. Ijob 24,13–17; 38,12; Ps 104,19–23).

So wird man dem biblischen Zeitverständnis nur gerecht, wenn man beide Aspekte berücksichtigt: den zyklischen und den linearen. Bildlich gesprochen: den Kreis und den Pfeil. Wollte man beide miteinander verbinden, so bekäme man eine Spirale. Sie scheint ein angemessenes Bild für das biblische Zeitverständnis zu sein.

Ein in dieser Form *integratives Zeitverständnis* dürfte dem eingangs angeführten *Schöpfungsbericht* zugrunde liegen. Bereits der erste Satz der Bibel verbindet Schöpfung und Geschichte: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.“ Das „im Anfang“ bezieht sich nicht auf den Anfang des Schöpferhandelns Gottes, sondern auf den Anfang des Handelns Gottes überhaupt. Damit wird die Schöpfung zum Beginn der Geschichte: Im Anfang von allem, was Gott getan hat, hat er die Welt erschaffen. Gott vollendet die Schöpfung nicht mit der Erschaffung des Menschen, sondern mit der Segnung des siebten Tages. Dieser weist über sich selbst hinaus. Denn der siebte Tag kennt einen Morgen, aber keinen Abend (Gen 2,1–3).

Das *zyklische Zeitverständnis* ist gekennzeichnet durch eine *Semiotisierung des Kosmos*. Der Kosmos ist der primäre Ort von Transzendenzenerfahrung. Die Kultur ist kosmozentrisch strukturiert: Der Lauf der Sonne, die Zyklen des Mondes,

der Wechsel von Tag und Nacht, Aussaat und Ernte, Geborenwerden und Sterben – das sind die bedeutungstragenden Elemente des zyklischen Zeitverständnisses. Sie strukturieren in ihrer regelmäßigen Wiederkehr das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft.

Das *lineare Zeitverständnis* ist gekennzeichnet durch eine *Semiotisierung der Geschichte*. Einem Ereignis der Vergangenheit wird eine über den Tag hinausreichende Bedeutung zugeschrieben. Sie enthält einen Bedeutungsüberschuss, eine Verheißung, die auf eine Vollendung weist.

In der Bibel wird nun der Kosmos als Schöpfung Gottes verstanden. Der Kosmos ist bereits das Ergebnis eines „göttlichen Handelns“. Insofern sind in der Bibel das zyklische und das lineare Zeitverständnis aufeinander bezogen. Eine biblisch inspirierte Spiritualität sollte darauf bedacht sein, sich für beide Formen der Zeiterfahrung zu öffnen.

Der Autor: Ludger Schwienhorst-Schönberger, geb. 1957, ist Professor für Altes Testament an der Universität Passau. Zu seinen Forschungsgebieten gehört einerseits die atl. Weisheitsliteratur – sein hervorragender Kommentar zum Buch Kohelet (HThK-AT), Freiburg 2004, ist die Frucht einer langjährigen Beschäftigung mit diesem Buch. Zum anderen ist es die Frage einer christlichen Hermeneutik und Theologie des Alten Testaments, zu welcher sich der Verfasser in jüngster Zeit öfters geäußert hat; genannt sei der wichtige Aufsatz: „Einheit und Vielfalt. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?“, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?* (QD 185), Freiburg 2001, 48–87.

Christoph Niemand

Gegenwart als „wahrgenommene“ Zukunft

Erfahrungen und Einschätzungen von Zeit im Neuen Testament

♦ Die Erwartung einer neuen, besseren Zeit findet sich immer und überall. Auch die Bibel kennt diese Erwartung, sie spitzt sich geradezu zu, wenn Jesus das Kommen der Gottesherrschaft verkündet und es in seinem Wirken da und dort sichtbar werden lässt. Aber Jesu gewaltsamer Tod verändert die Situation der Jünger grundlegend. Wie die Jünger diese unerhörte Wende meistern und die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes weiter verkünden können, welches auch wir heute noch erbitten, das zeigt der Verfasser in spannender Weise auf. (Redaktion)

Über Zeit und ihre Wahrnehmung nachzudenken, ist ein nahezu unerschöpfliches Thema. Philosophie und Naturwissenschaften, Psychologie, Literatur und bildende Kunst, Seelsorge und Theologie gehen je auf ihre Weise damit um. Überhaupt hat fast jeder und jede etwas „zur Zeit“ zu sagen; und das nicht von ungefähr. Zeit betrifft alle Menschen in vielfacher Weise: als das Fließen (oder das rhythmische Pulsieren) des Lebens zwischen Anfang und Ende; als Erfahrungsraum von Glück und Sinn oder von Ohnmacht und Entfremdung; als zur Verfügung und Verantwortung stehendes Feld des Gestaltens; als Kontinuum, in dem Identität entsteht oder als Bezugsrahmen von Krise, von Abbruch und Neubeginn. In unserem Eingebettetsein in Kosmos und Natur, in unserer individuellen Biographie und ihrer sozialen Vernetzung, in der politischen Verfasstheit öffentlicher Zustände – überall erfahren wir Zeit als *Raum und Grenze unseres Lebens* sowie als *Matrix und Maß von Veränderung*. Deshalb hat Zeiterfahrung oft auch einen vergleichenden, qualitativen und qualifizierenden Aspekt:

Zufriedenheit oder Bedrängnis, Begeisterung oder Niedergeschlagenheit, Zustände der öffentlichen Gerechtigkeit oder der strukturellen Unterdrückung versehen wir mit einem Zeit-Index: Wir erleben „gute Tage“ und „bittere Stunden“. Diese qualitative Bestimmtheit von Zeitwahrnehmung kann auf größere Zeitstrecken (Perioden) oder auf einzelne entscheidende Zeitpunkte (Momente) gehen. – Und weil Zeit so allgegenwärtig und koextensiv mit unserem vorfindlichen Leben ist, wurden und werden laufend eine Fülle mächtiger *Metaphern* dafür gefunden: Zeit sei der Arzt, der alle Wunden heilt, ... der Ozean, in dem wir Schiffbrüchige treiben, ... der Richter, der die Wahrheit ans Licht bringt, ... der Hobel, mit dem das Schicksal alle gleich hobelt ..., der Schatz, der verschwindet, wenn man ihn hortet ...

Will man sich im Neuen Testament nach prägnanten Mustern von Wahrnehmung und Umgang mit Zeit umsehen, so muss man zuvor einen Blick auf die frühjüdische Apokalyptik werfen. Dort werden entscheidende Strukturen vorgegeben, mit denen Jesus und dann die

ersten Christen – durchaus kreativ – umgehen.¹

Apokalyptik

Aufgrund des Drucks von terrorisierenden Unterdrückungsregimen und infolge interner Spannungen erscheint im Verlauf des 2. Jh.s v.Chr. vielen jüdischen Frommen die Erfahrung einer heilvollen Herrschaft Gottes über sein Volk und über die Welt insgesamt nicht mehr in den gewohnten Kategorien von Raum (das eigene Land und die Nachbarn) und Zeit (Gegenwart und absehbare Zukunft, die aus der Gegenwart erwächst) vorstellbar. Die Welt befindet sich in einem globalen Zeitalter (*Äon*) von immer drängender werdender Beherrschung durch widergöttliche und menschenfeindliche (also dämonische!) Mächte. Eine Änderung ist nicht im zeitlichen Verlauf von Geschichte und ihrer Gestaltung durch Menschen erwartbar. Nur Gott kann (und wird) die Seinen retten, durch ein geschichtsbeendendes Eingreifen, das einen völlig *neuen Äon* herbeiführt. In seinem Gericht wird er die alten Herrschaften entmachten

und eine neue Situation des Heils für die Treuen herbeiführen. Die Hoffnung geht also auf eine *Zeitenwende*, in der die unerträglich gewordenen Zustände von Gott souverän auf den Kopf gestellt werden. Die Schriften der Apokalyptik verstehen sich somit als Offenbarung bzw. Offenlegung des Geschichtsverlaufs bis hin zur großen Wende. Häufig gesellt sich dazu die Vorstellung, dass das aktuelle Heute dem Gipfel des Terrors nahe ist und dass dann, am Höhepunkt der Gewalt, der Tag des Herrn kommen müsse – also *sehr bald*; und bis dahin gilt es durchzuhalten! Das Ausbleiben einer solchen Zeitenwende führte in Folge übrigens nicht dazu, dass diese Hoffnung insgesamt als illusorisch verworfen wurde. In späteren Situationen werden die früheren Apokalypsen wiederum gelesen und aktualisiert. In immer neuen Wellen hält sich also die Hoffnung auf ein gutes und königliches Herrschen Gottes zum Wohl seiner Treuen durch. Auch wenn die Erfahrung einer solchen Situation ins radikale Jenseits von Gegenwart ausgelagert werden muss: Gott ist treu und Gott ist mächtig. Und an *jenem Tag* – je nach dem: „bald“ oder „einst“ – wird es sich allen offen zeigen!

¹ Ich verzichte in diesem Essay, der auch nicht alle relevanten Gesichtspunkte aufgreifen kann, auf eine Dokumentation der Forschungsdiskussion. Zur Einleitung ins Thema insgesamt empfehle ich aber: K. Koenen/R. Kühschelm, *Zeitenwende* (NEB-Themen, 2), Würzburg 1999; K. Erlemann, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB, 1937), Tübingen–Basel 1996; H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (BThSt, 20), Neukirchen 1993. – Aus den Lexika z.B. G. Klein, Art. Eschatologie IV, in: TRE 10 (1982), 270–299; O. Knoch, Art. Parusie, in: NLB 3 (2001), 72–77; K. Erlemann, Zeit IV, in: TRE 36 (2004), 523–533. Zur Semantik ntl. Ausdrücke für Zeit (*aion*, *kairos*, *chronos*, *hōra*) H.C. Hahn/W. Kraus, Art. Zeit/Ewigkeit, in: L. Coenen (u.a. Hgg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* (neubearb. Ausg.), Bd. 2, Wuppertal 2000, 1993–2022. – Weiters: M.-L. Gubler, *Der du die Zeit Händen hast ...*, in: E. Salmann/M. Perroni (Hgg.), *Patrimonium fidei* (FS M. Löhrer u. P.-R. Tragan) (StAns, 124), Rom 1997, 127–155; L. Sutter Rehmann, *Time expired. Inspiration zur apokalyptischen Zeitvorstellung*, in: BiKi 54 (1999) 178–185; K. Koch, *Das Geheimnis der Zeit in Weisheit und Apokalyptik um die Zeitenwende*, in: F. García Martínez (Hg.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETL, 168), Leuven 2003, 35–68; T. Onuki, *Zeitverständnis und Raumvorstellung Jesu und in den Evangelien*, in: *ders.*, *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis* (WUNT, 165), Tübingen 2004, 78–114.

Zur Illustration nur eine Stelle aus der „Himmelfahrt des Moses“: Diese Apokalypse ist wohl in den Tagen der Jugend Jesu (bald nach 6 n.Chr.) entstanden. Sie lässt den sterbenden Mose auf Geschichte und Geschick des Gottesvolkes vorausschauen und erwartet nach Perioden der Unterdrückung eine radikale Zäsur, die aus der Perspektive des Verfassers nahe bevorsteht: „Und dann wird seine (d.i. Gottes) Herrschaft über seine ganze Schöpfung erscheinen, und dann wird der Teufel nicht mehr sein, und die Traurigkeit wird mit ihm hinweggenommen sein“ (X,1; Text nach JSRZ V, 76).

Jesus

Jesus von Nazaret spricht von der Königsherrschaft (*basileia*) Gottes und steht damit ebenso in der Spannung von jetzt und dann, von „altem“ und „kommendem“ Zeitalter. Seine ureigene Gottesverkündigung und -erfahrung schert aber offensichtlich an einem entscheidenden Punkt aus der *sukzessiven* Äonen-Struktur der Apokalyptik aus: *Hier und jetzt*, da er seinen ZuhörerInnen Gottes gutes Königs-Sein ansagt und es selbst präsentiert, ist die Gottesherrschaft schon da und wirksam: Mächtig wirft sie alte Herrschafts- und Verteilungsstrukturen über den Haufen, menschenfreundlich richtet sie Kranke, Gebeugte und Entrechtete auf, in königlicher Souveränität macht sie Sünder, Verlorene und Besessene zu freien „Kindern des Reichs“. In Wort und Tat ermächtigt Jesus Menschen zu den Heilserfahrungen der Herrschaft Gottes. Insofern versteht er sie tatsächlich als in die Gegenwart hereinragend und hereinbrechend. Das Reich seines Vaters ist *aktuelle Erfahrungswirklichkeit*. Es ist aber auch eine *Wirklichkeit der Einladung und der Zumutung*: Die „alten“

Zustände, die Macht und Logik des Bösen, die scheinbare Normalität von Gewalt und Unheil – sie sind auch immer noch da, haben nicht kampfflos abgedankt, und Gott hat sie auch noch nicht für alle sichtbar vernichtet. Inmitten der alten gilt es, die neuen Zustände wahr- und anzunehmen und in die Gottesherrschaft einzutreten. Dies tut man im riskanten *Glauben* an Gottes königliches Nahesein, so wie Jesus es verkündet und uns vermittelt. Diese Annahme der Einladung muss jetzt geschehen. Wer wartet und – sozusagen – aus sicherer Distanz zuschauen will, ob dies alles funktioniert (... um seine Entscheidung erst dann zu treffen, wenn es eigentlich keiner Entscheidung mehr bedarf ...), der hat die Einladung verpasst. Wer dann erst dabei sein will, wenn die vollendete und definitiv gestellte Gottesherrschaft gefeiert wird, der wird vor den verschlossenen Türen eines bereits laufenden Festes stehen. Jesu *basileia*-Botschaft konzentriert sich also auf das *Jetzt* einer Erfahrung und Einladung. Sie kennt aber auch ein zukünftiges *Dann*: Jenen Punkt, wenn im *Gericht Gottes* die Zustände und Ordnungen der Gottesherrschaft öffentlich und definitiv gestellt werden und sich zeigt, wer die Einladung angenommen hat.

Jesu heilsgeschichtliches „Zeit-Konzept“ ist also spannend: Im *Jetzt* kann und darf die *Zukunft Gottes* wahr- und angenommen werden. Wer aber jetzt auf diese Zukunft bloß unbeteiligt wartet, geht an ihr vorbei. – Die Jesusüberlieferung der Evangelien ist voll mit Reflexen dieses Konzepts; ich erinnere an einige davon:

In Lk 10,18 reagiert Jesus in der Manier eines apokalyptischen Visionswortes auf die Freude der Jünger. Sie haben die anbrechende Gottesherrschaft verkündet, und Menschen wurden von ihren Leiden und Besessenheiten frei (10,9.17). Er konstatiert: „*Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Him-*

mel fallen“. Jetzt geschieht die Entmachtung des Bösen, jetzt findet eine Zeitenwende und ein Herrschaftswechsel statt!

Jenen, welche die Heilserfahrungen der Gottesherrschaft miterleben und wahrnehmen können, gratuliert Jesus und preist sie selig. In Lk 10,23f schaut er auf seine Jünger und weitet den Blick noch über sie hinaus: *„Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört“*.

Manche, die an Jesu Zumutung Ärgernis nehmen, unterstellen: Seine unbezweifelbaren therapeutischen und exorzistischen Erfolge seien ihrerseits dämonisches Blendwerk, das Menschen verführe (Lk 11,14–23 parr). Jesus repliziert: Was aber wäre, wenn ihr euch täuscht, und ich nicht mit Hilfe Beelzebuls, sondern *„im Finger Gottes die Dämonen austreibe. Dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“* (11,20) – und ihr geht daran vorbei und bleibt draußen! Das Verb *phthanō*, das der griechische Text hier verwendet, drückt oft aus: unerwartet, unbemerkt (manchmal auch verfrüht) eintreffen. So ist es mit Gottes erfahrbarem Herr-Sein: Es ist jetzt da, Kleine und Gequälte erfahren es und richten sich auf. Und ihr – Reiche, Gerechte, ... – geht daran vorbei und nehmt Ärgernis. Missgönnt ihr ihnen ein Glück, das ihnen etwa nicht zustünde?

In Lk 12,54–57 diskutiert Jesus mit Leuten, die seine Zeit-Ansage abtun wollen. In weisheitlicher Manier kommt er dabei zu sehr prägnanten Formulierungen: *„Sobald ihr im Westen Wolken aufsteigen seht, sagt ihr: Es gibt Regen. Und es kommt so. Und wenn der Südwind weht, dann sagt ihr: Es wird heiß. Und es trifft ein. Ihr Heuchler! Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“*

...“ – Die Einheitsübersetzung verwendet hier den stehenden Ausdruck „Zeichen der Zeit“. Im Urtext steht er nicht. Dort wird denen, die sich mit Welt und Himmel und überhaupt allem scheinbar so gut auskennen, lapidar entgegengehalten: *„... Wie könnt ihr dann diesen Kairos nicht richtig einschätzen?“* Das Jetzt, die Zeit der Verkündigung Jesu, ist ein *Kairos*: Eine Zeit, die es zu ergreifen gilt und die man auch ungenützt übersehen kann. – Der Evangelist Markus fasst Jesu Verkündigung (in eigenen Worten) so zusammen: *„Die Zeit (der Kairos) ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe (herangekommen). Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“* (Mk 1,14f). Jesus proklamiert die Gottesherrschaft als in Reichweite! Wer diese gute Nachricht glaubend ergreift, der vollzieht eine Umkehr: als umfassende Neueinstellung des Lebens auf die veränderten Rahmenbedingungen, die Gott gewährt.

Der *Kairos*-Charakter der *basileia* kommt auch in manchen Gleichnissen Jesu deutlich heraus: Mit der *basileia* sei es wie mit einem unvermuteten Schatz, den einer in einem Acker vergraben findet. Er setzt alles daran, um ihn für sich zu heben. Und es ist wie mit einem Perlensammler, der *die eine* findet und alles andere zu Geld macht, um sie zu kaufen (Mt 13,44ff). – Auch im berühmten „Stürmerspruch“ (Mt 11,12 par Lk 16,16) zeigt sich hinter den heutigen Textgestalten noch gut Jesu Ermutigung, das jetzt hereinbrechende Reich Gottes als Erfahrungswirklichkeit auch inmitten von Widerspruch und Gegengewalt wild entschlossen in Besitz zu nehmen: *„... Draufgänger (so möchte ich die *biastai* des Urtextes übersetzen) reißen es an sich.“*

Jesus verwendete für das, was jetzt gerade geschieht, auch das Metaphernfeld des *Festmahls* und der *Hochzeit*, und zwar in positiver wie negativer Hinsicht: Er und sein Anhang sind für ihr fröhliches Feiern

bekannt („Fresser und Säuer“, Lk 7,34). Seine Jünger können nicht fasten, denn jetzt feiert der Bräutigam mit ihnen (Mk 2,18–20). Ihre Mähler mit jenen, welche die Einladung annahmen – auch mit den Sündern! (Mk 2,13ff) – halten sie als Vorgeschmack und Vorgriff auf jenes endgültige Festmahl, zu dem viele Unerwartete kommen und viele Erwartete nicht erscheinen werden (Lk 13,28f par Mt 8,11f und Mt 22, 1–14 par Lk 14,15–24). Wie auch sonst gelegentlich bei Jesus verschränken sich in der Metaphernverwendung Gegenwart und Zukunft: Jetzt wird zur Hochzeit geladen – jetzt ist schon Hochzeit.

Hat Jesus nach den Vorgaben apokalyptischer Traditionen das kommende Gericht, in dem die Gottesherrschaft auch öffentlich und unwidersprechlich erscheint, für chronologisch nahe bevorstehend angesehen? Und wenn ja: wie gestaltet sich eine allfällige *Gerichts-Naherwartung* Jesu konkret?

Die Frage ist komplex, umstritten und wird sich wohl nicht vollständig klären lassen. Auffällig ist Mk 9,1: „Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht kosten, bis sie gesehen haben, dass das Reich Gottes in Macht gekommen ist“. Wenn der Spruch auf Jesus selbst zurückgeht, was viele bestreiten, ich aber trotz ihrer (guten) Argumente für nicht ausgeschlossen halte, dann wäre er wohl so zu verstehen: Noch im absehbaren Verlauf dieser jetzt lebenden Generation kommt die definitive Offenbarung der Gottesherrschaft. Demgegenüber stehen aber „Worte des Unwissens“ wie Mk 13,32: „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“. Auch hier ist die Authentiefage in concreto prekär. Trotzdem meine ich, in der Betonung der absoluten Heilssouveränität Gottes jesuanischen O-Ton zu vernehmen.

Wie mir scheint, entzieht sich Jesu Rede von der Gottesherrschaft (in ihren Polen von Jetztproklamation und Gerichtserwartung) durchaus programmatisch und grundsätzlich einem *datierenden und chronologischen* Zugriff: Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft sind keine Fragen von richtigen oder falschen Terminberechnungen, sondern eine Frage, ob man es glaubend wagt, die Gottesherrschaft und ihre Zustände *jetzt* anzunehmen, wahrzunehmen und sich in sie hineinzustellen. Und vor dem zukünftigen Gericht warnt Jesus vor allem diejenigen, welche die jetzt aufgegebenen Entscheidung aufschieben für die Situation nach dem definitiven Sichtbarwerden der Königsherrschaft Gottes. Dann wäre es nämlich zu spät, noch in den „Hochzeitssaal“ Einlass zu begehren! Im Übrigen gilt die Mahnung zur Bereitschaft: Mit dem Gericht und Ende verhält es sich wie mit Knechten, die ihren Herrn von einer Reise zurück erwarten. Sie wissen nicht, ob er am Abend, zu Mitternacht, beim Hahnenschrei oder erst am Morgen eintrifft. Wachsamkeit und Nüchternheit sind jedenfalls geboten (Mk 13,33ff vgl. auch Mt 24,43 par Lk 12,39f).

Zuletzt noch ein Blick auf die zweite Vaterunser-Bitte „dein Reich komme“ (Lk 11,2 par Mt 6,10): Kann man wirklich sagen, Jesus sieht die Gottesherrschaft als bereits erfahrbar und mächtig anbrechend, wenn er gleichzeitig die Seinen lehrt, Gott („noch immer“) um das Kommen seiner Herrschaft zu bitten? Es scheint mir etwas Typisches für Jesus zu sein, dass es sich dabei eben nicht – ebenso wenig wie zuvor in der Frage der Naherwartung – um unverbindbare Widersprüche handelt: So wie die Zukünftigkeit der öffentlichen Definitivstellung der *basileia* ihre gleichermaßen befreiende wie herausfordernde Gegenwartigkeit nicht konterkariert, so auch hier: Jene, die mutig und entschlossen die neuen

Zustände schon in Anspruch nehmen und ihr ganzes Kapital dahinein investieren, sie sind es auch, die als vertrauende Kinder das Kommen und die Erfahrbarkeit der *basisileia* je und je aus Gottes souveräner Hand erbitten und ersehnen!

Jesus bietet also an und mutet zu: Leben in einer unausdenklichen Zu-kunft Gottes, weil diese Zukunft jetzt schon gilt. Diese „Engführung“ bzw. dieses „Kurzschließen“ zweier heilsgeschichtlicher Äone ist erregend und riskant. Die Faszination, die Jesus bis heute ausübt, kommt nicht zuletzt daher. Und: Jesus selbst wurde in seinem Weg und Geschick zum Prüfstein und Modellfall einer solchen Zeit-Ansage.

Urkirche

Die Ansage Jesu wurde mehrheitlich zurückgewiesen. Seine Botschaft wurde von vielen als gotteslästerlich empfunden. Als gefährlicher Aufrührer gegen die öffentliche Ordnung des römischen Reiches wurde er am Kreuz hingerichtet. Die Jünger flohen. Jesu Botschaft von der unter uns anwesenden Gottesherrschaft – sie wäre also eine Illusion gewesen?

Einige seiner Jüngerinnen und Jünger traten neuerlich vor die Öffentlichkeit und sagten: Gott hat den gekreuzigten Jesus aus den Toten auferweckt und zum universalen Herrn und Christus erhöht (Apg 2,36 und oft). Der zurückgewiesene Bote der Königsherrschaft Gottes wurde zum König und Richter bzw. Richtmaß aller Welt bestellt. Sie seien Jesus als wahrhaft

Lebendem begegnet (1 Kor 15,3–8). In Jesu Namen und Geist ermächtigte sie Gott zu diesem Bekenntnis: Das gerettete und erhöhte Leben des Auferweckten ist eine Einladung und ein Angebot an alle Menschen. Wer sich Jesus Christus anvertraut und anschließt, nimmt teil an seiner Existenz: als eine neue Schöpfung (2 Kor 5,17), endgültig versöhnt und frei von alten Lasten und Fesseln. Jesu Leben, Sterben und Auferstehen war ein priesterlicher Dienst zu unseren Gunsten (Hebr 7,25–28): Wir stehen nun erhobenen Hauptes und offenen Angesichts vor der Heiligkeit Gottes. Er, der Sohn, hat uns zu voll rechtsfähigen Kindern und Erben des Vaters gemacht (Gal 4,4–7). In der Dynamik der Sammlung jener, die an dieses Evangelium Jesu Christi glauben, geschieht unter veränderten Vorzeichen wiederum das, was das Wirken Jesu ausmachte: Menschen richten sich auf, versöhnen sich, werden gesund, frei und neu (Apg 3,12–16 bes. 16). Sie preisen Gott und dienen den Nächsten. Und sie warten voll Freude und Sehnsucht darauf, dass Gott seinen gekreuzigten Knecht Jesus aller Welt, allem Fleisch und jedem Auge so offenbart, wie ihn die ChristInnen im Glauben an das Evangelium schon erkannt haben (1 Thess 1,9f; Tit 2,13). Der große Tag des Herrn, das Gericht Gottes über die Gottlosigkeit werde nämlich eben darin bestehen: Der treue Zeuge und Menschensohn, der Wegführer des neuen Lebens werde in seiner *Parusie* (d.h. Ankunft und Anwesenheit², 1 Thess 3,13) öffentlich sichtbar da sein (1 Kor 1,6–8; 1 Petr 1,6–9), als Richter und Vollender jener Welt, in der

² Der von *par-einai* (da sein) abgeleitete Ausdruck bedeutet profansprachlich einfach Ankunft, Anwesenheit (so auch von Paulus für seine Besuche bei den Gemeinden 2 Kor 10,10; Phil 1,26 verwendet), geht im politischen Leben der Spätantike aber oft auf entsprechend inszenierte Auftritte von Herrschern, die sich ihren Untertanen huldvoll zeigen. Im NT bezeichnet er meist das endzeitliche (Wieder)Kommen des auferweckten Jesus als Menschensohn und Richter. Das lateinische Pendant zu *Parusie* ist *adventus*.

er selbst die Herrschaft Gottes verkörpert. Die bis zu dieser Stunde verbleibende Zeit ist gegeben als eine Zeit des Einladens und Verkündigens (Kol 1,25–29), als eine Zeit, in der Erfahrungen des bereits gültigen Heils zu sammeln und weiterzugeben sind, und als eine Zeit der Bewährung (1 Thess 5,23).

Ich habe hier versucht, in aller Kürze die grundlegenden Inhalte und ersten Ausfaltungen des urkirchlich-österlichen Bekenntnisses zusammenzufassen. Diesem *christlichen Grund-Kerygma* sind folgende *Zeit-Strukturen inhärent*:

(1) *Die Gegenwart ist seit Jesu Leben und vollends seit seiner Auferweckung endgültig und unhintergebar Heilszeit Gottes.* Die Apokalyptik sah als deren konstitutiven Anfang die Auferweckung der Gerechten und das Gericht Gottes an. Genau das sei aber in den Augen der Urkirche jetzt gegeben: Jesus ist der Erste der Entschlafenen (1 Kor 15,20), der Erstgeborene aus den Toten (Kol 1,18). Und dieses Handeln Gottes am Verurteilten war der erste Akt des endzeitlichen Gerichtes: Der von Pilatus verurteilte Gerechte ist rehabilitiert. In seinem Tod ist die Sünde der Welt offen gelegt und verurteilt (Röm 8,3). Er selbst ist zum Richtmaß und bevollmächtigten Richter bestellt (Röm 2,16; 2 Tim 4,1). – Christliche Existenz wäre demnach ein Leben (und „Experimentieren“) aus dieser Gegenwartsusage endgültigen Heils. Sie wäre bestimmt vom Lobpreis Gottes und vom Teilgeben an der eigenen Erfahrung.

(2) *Die Gegenwart seit Jesu Auferweckung bis zu seiner Parusie ist eine Zeit, in der die Brüder und Schwestern Christi sehnstvoll warten:* Auf das Offenbar- und Offensichtlichwerden all dessen, was Gott an Jesus Christus und in ihm an dieser Welt getan hat und was die ChristInnen bis dahin im Glauben zur Grundlage ih-

res Lebens und Urteilens machen. Der Ruf *Marána tha* (unser Herr, komm!) drückt als urchristlicher Gebetsruf genau dies aus (1 Kor 16,22; Offb 22,20; Didache 10,6). Seine Dringlichkeit kommt u.a. daher, dass trotz aller Heils- und Neuheitserfahrung oft genug die öffentlichen Zustände nicht weniger als die eigene Mühseligkeit oder Halbheit dem Bekenntnis widersprechen. Deshalb: Nicht nur Christus als Herr möge offenbar werden, auch wir als Kinder Gottes (Röm 8,19)! – Christliche Existenz wäre demnach eine *Hoffnungsexistenz* (Röm 5,1–11), die unverdrossen das Erwartete vorweg nimmt, ohne dabei die Bodenhaftung zu verlieren. Sie vermag den oftmaligen Widerspruch des Augenscheins auszuhalten, sie bleibt im Durchhalten nüchtern, vernünftig und ohne Aggressivität (1 Thess 5,8f; Röm 13,11–14; 1 Petr 1,6–9.13ff; 3,15f).

(3) *Die Gegenwart ist deshalb theologisch als Zeit der Kirche bestimmt:* Die Gemeinde Jesu steht in dem heilsgeschichtlichen Feld, das sich zwischen Tod und Auferweckung und der Parusie des Herrn auf tut (1 Kor 11,26; Mk 14,25). Theologisch gesprochen: Die Kirche verkündet das Evangelium und soll dabei Erfahrungen der Rettung (Röm 1,16), der Heilung, Befreiung und Aufrichtung (Apg 5,12–16) vermitteln. Sie widerspricht allen totalen Herrschaftsansprüchen über Menschen und Welt und reklamiert die Herrschaft für den unverfügbaren Gott im Bild seines gekreuzigten Sohnes (1 Kor 2,6–10; Eph 1,20–22). Sie feiert die noch verborgenen Mysterien unseres Heils und preist Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Dieser Geist kennzeichnet sie als Eigentum Gottes und ist „Anzahlung“ (*arrabōn*: 2 Kor 1,22) auf das, was sie erwartet. Im Geist Gottes weiß sich die Gemeinde Jesu ermächtigt, selbstständig und verantwortlich Sachwalter

des Evangeliums zu sein. Bis ans Ende der Tage wird sie in seiner Dynamik ihr Stehen „zwischen den Zeiten“ aushalten.

Parusie-Naherwartung und Parusie-Verzögerung

Die ältesten Gemeinden haben das endgültige Offenbarwerden des Herrn sicherlich für einen nahe bevorstehenden Zeitpunkt erwartet. Dies ist aus der Dramatik der im österlichen Bekenntnis gedauten Erfahrungen und vor dem Hintergrund apokalyptischer Gestimmtheit auch gut verständlich.

Paulus rechnet etwa zunächst durchaus damit, dass er und die meisten ChristInnen „noch leben und übrig bleiben zur Parusie des Herrn“ (1 Thess 4,15). Weil die Zeit bis dahin kurz ist, sollen sie dieser Situation in einem ganz auf Verkündigung und Zeugnis *konzentrierten* Lebensstil entsprechen und deshalb auch möglichst keine langfristigen Standesveränderungen (z.B. Eheschließung; sozialen Aufstieg) mehr betreiben (1 Kor 7, bes. 29–31). Einer Terminisierung der Naherwartung versagt sich aber auch

der Apostel und betont in der Linie der Jesus-Überlieferung vielmehr die Notwendigkeit einer steten und nüchternen Bereitschaft (1 Thess 5,1–11). Später erscheint ihm die Möglichkeit seines eigenen Sterbens vor dem Tag Jesu Christi als durchaus gegeben oder gar wahrscheinlich (2 Kor 5,1–10; Phil 1,20–26). Überhaupt ist die Frist bis zur Parusie nicht primär chronologisch zu messen, sondern sachlich auf das „Eintreten der Vollzahl der (Heiden)Völker“ (... damit dann auch „ganz Israel gerettet“ werde ...) ausgerichtet (Röm 11,25ff). Eine unverwechselbar paulinische Zeit-Paränese ist Röm 13,11–14:

„Bedenkt die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, aufzustehen vom Schlaf. Denn jetzt ist das Heil uns näher als zu der Zeit, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe. Darum lasst uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts. Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Legt (als neues Gewand) den Herrn Jesus Christus an, und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen.“

Diese „relative“ Parusie-Naherwartung bei Paulus bleibt jedenfalls in der konstitutiven Polarität mit dem Jetzt-Index von Heilserfahrung und Heilszeit: In 2 Kor 5,14–21 hat er das Christusereignis als Geschehen von eschatologischer Versöhnung und Gerechtmachung geschildert, und daraufhin gilt: *„Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung“* (2 Kor 6,2 nach Jes 49,8).

Einmal noch in der Geschichte des Urchristentums hat sich eine ganz unmittelbare Parusie-Naherwartung heftig zu Wort gemeldet: Im Zuge des jüdisch-römischen Krieges und der Belagerung und Zerstörung Jerusalems (66 bis 70 n.Chr.) haben

Weiterführende Literatur:

Klaus Koenen/Roman Kühschelm, *Zeitenwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter-Bibel – Themen, 2), Würzburg 1999. Eine verständliche Studie zu den Hoffnungen auf eine neue, andere, gewendete Zeit in den verschiedenen Schriften des Alten und Neuen Testaments.

Kurt Erlemann, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, Tübingen und Basel 1996. Systematisierende Darstellungen und Reflexionen zu dem heute schwer rezipierbaren Phänomen, das gleichwohl für die entstehende Kirche typisch war.

manche jüdische Kreise mit dem weltbeendenden Eingreifen Gottes gerechnet. Und auch ChristInnen, die von den Kriegsnot betroffen waren, sahen nun das Kommen des Menschensohnes zu Gericht und Vollendung für unmittelbar bevorstehend. Die „Endzeitrede“ im Markusevangelium (Kap. 13) steht in diesem Kontext – nicht ohne allerdings auch an die grundlegende Nicht-Terminisierbarkeit des Endes zu erinnern (13,32ff)!

Wie sehr sich „Naherwartung“ vor allem als „Stets-Bereitschaft“ konkretisiert, sieht man gut im *Evangelium und in der Apostelgeschichte des Lukas*. Im Rückblick auf Jesus wird zusammengefasst: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch (*entòs hymōn*)“ (Lk 17,20f). Das meint nicht, dass es eine bloß inwendige Wirklichkeit im Herzen der Gläubigen sei. Vielmehr: Dort wo im Blick auf den auferweckten Herrn Jesus ChristInnen leben und glauben, ist die Gottesherrschaft da und je und je auf ihre eigene Weise erfahrbar. Die Erwartung der Parusie bleibt, auch wenn ihre Stunde radikal unverfügbar ist (Apg 1,6–8). Die Zeit bis dahin wird nunmehr aber als länger dauernde Periode erkannt, akzeptiert und mit *positiver Bedeutung gefüllt*. Sie ist eine ganz eigene und selbstständige Phase in der umfassenden Heilsgeschichte Gottes. Nicht ein verlorenes Starren nach oben, in die Wolken (vgl. Apg 1,11), ist deshalb angesagt, sondern ein entschlossenes Blicken auf das, was jetzt gegeben und zu tun ist: In der Vollmacht des Geistes Jesu allen Menschen bis an die Grenzen der Erde Zeugen Jesu zu sein (1,8). Der öffentliche Raum von Welt und Geschichte ist deshalb das freie Feld, in dem die Kirche jetzt steht und das Wort der Verkündigung

seinen Lauf nimmt. Bei aller Bedrängnis und Anfeindung charakterisieren deshalb nicht Ängstlichkeit oder Sich-Ducken die Grundstellung der ChristInnen in dieser Zeit, sondern *offener Freimut* (*parrësía*), der sich durch nichts verbieten und behindern lässt (Apg 28,31; vgl. schon 4,13,31 und oft).

Auf das heilsgeschichtliche Konzept, mit dem die Offenbarung des Johannes die beängstigende Erfahrungssituation seiner LeserInnen verarbeitet, kann ich nicht mehr eingehen; ebenso wenig auf die markante Gegenwarts-Eschatologie des Johannes-Evangeliums. Ich schließe vielmehr mit dem Hinweis auf eine der jüngsten Schriften des NT, die wohl schon deutlich im 2. Jh. entstanden ist. Der Autor des 2. *Petrusbriefes* (3,4f) hört Spötter, die fragen: „Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft? Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war ...“ und antwortet: Wer solches behauptet, übersieht einiges: Gottes Zeitmaßstäbe sind anders als unsere Chronometer (vor ihm ist ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre sind wie ein Tag, 3,8 nach Ps 90,4). Und Gott geht auch nicht schlampig oder lässig mit seiner Verheißung um (*ou bradýnei kýrios tēs epagelías*), „er ist nur geduldig mit euch, weil er nicht will, dass jemand zugrunde geht, sondern dass alle sich bekehren“ (3,9). Der Tag des Herrn werde aber kommen; unvermutet wie ein Dieb in der Nacht. Deshalb sollen die ChristInnen heilig und fromm leben: nicht aufgrund von Angst, sondern als Ausweis ihrer freudigen Erwartung (*prosdokōntas*). So sollen sie versuchen, die Parusie womöglich gar zu beschleunigen (*speudontas*) (3,10ff). – Solche Antworten mögen manche heutige LeserInnen nach fast 2000 Jahren vielleicht als reichlich naiv empfinden. Welche *grundlegend* anderen aber soll man anbieten? Zur eschatolo-

gischen Grundstruktur des Christentums gehört konstitutiv die sehnstichtige Hoffnung, dass Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferweckte, in seiner Wahrheitsfähigkeit und Wahrheit offenbar, d.h. öffentlich offensichtlich, wird. Die kosmologische Konkretheit apokalyptischer Vorstellungsmuster, die dies umfassend „inszenieren“

- wie der „Weltenbrand“ von 2 Petr 3,12b
- mag uns bleibend entzogen sein. Völlig ohne mythische Sprachelemente und Metaphern wird sich Eschatologie aber kaum formulieren lassen. Manche davon erweisen sich als gleichermaßen resistent und weiterhin fruchtbar. So stellt 2 Petr 2,13 an den Schluss seiner kleinen Exhorte: „Dann erwarten wir, seiner Verheißung gemäß, einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (3,13).

Schluss: Existenz zwischen den Zeiten

Christliche Identität ist hinsichtlich ihres Zeit-Index somit in Analogie zur Reich-Gottes-Zumutung Jesu als eine „Existenz zwischen den Zeiten“ zu bestimmen. Dies wäre aber kein haltloses Treiben zwischen zwei unerreichbaren Ufern. Vielmehr drückt sich darin aus:

- die Fähigkeit, ersehnte (und allzu oft vermisste) Rahmenbedingungen schon jetzt zur Grundlage des aktuellen Lebens zu nehmen;
- eine klare Struktur des eigenen Urteils und Stellungnehmens zur Welt und ihren Zeitläufen (... wobei der Kopf weder im Sand noch in den Wolken steckt ...)
- zuallererst aber das *Vertrauen in die Wirklichkeit und Souveränität Gottes*. Dieses Vertrauen kann etwa entstehen, wo von der Gestalt Jesu die Rede ist und erste Erfahrungen mit seiner einladenden Zumutung gemacht werden. Dieses Vertrauen muss in den Mühlen einer gnadenlos dahinlaufenden Zeit und am Widerspruch des Todes nicht zerbrechen. Es kann in der Herausforderung eines realen Lebens auch wachsen.

Der Autor: Prof. Christoph Niemand, geb. 1959, ist seit 1995 ordentl. Professor für Neues Testament an der KTU-Linz. Zu seinen Forschungsgebieten gehören u.a. das Johannesevangelium, mit dem sich die Habilitationsschrift *„Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums“* (StAns 114), Rom 1993, befasste, sowie die Jesus-Forschung, insbesondere die Traditionen vom Lebenden Jesu. Neben dem wichtigen Beitrag *„Jesu Abendmahl. Versuche zur historischen Rekonstruktion und theologischen Deutung“*, in: Chr. Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (FS A. Fuchs) (LPhThB 7), Frankfurt/M. 2002, 81–122, ist vor allem die in Kürze erscheinende Monographie *„Jesus und sein Weg ans Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild“*, Stuttgart 2007, zu nennen, welche das Fundament für den obigen Beitrag legt.

Otmar Stütz

Sich frei spielen

Zeit-Management in der Seelsorge

♦ „Just in time“ ist die Maxime, mit der in der Industrie die kostenintensiven Lager abgebaut werden, und „Just in time“ haben wir auch heute in Sekundenschnelle auf alles Gespeicherte Zugriff. Der menschliche Körper aber benötigt eine Anlaufzeit und eine Auslaufzeit. Die physiologische Leistungskurve kann nicht durch äußere Einflüsse beseitigt werden. Wird sie nicht beachtet, heißt das in den meisten Fällen Verletzung der menschlichen Natur mit negativen Folgen für die Gesundheit der Betroffenen. Otmar Stütz, Leiter des Referats Berufungspastoral der Diözese Linz, zieht in seinem Artikel ein Resümee über den jüngst wieder etwas abgeflachten Boom von Zeitmanagementmethoden, die allesamt einig sind in dem Bemühen, die eigene Arbeit und die Zeit zu beherrschen, statt sich von ihnen beherrschen zu lassen, und ortet ihren Nutzwert für den in der Pastoral arbeitenden Zeitgenossen. (Redaktion)

An einem Brunnen mitten in der Landstraße (der Einkaufsmeile von Linz) haben wir uns aufgestellt. Zehn Seelsorger, Teilnehmer an einem Seminar „Zeit-Management“, in einer Reihe. Mit einer Glocke habe ich das Startzeichen gegeben: „Auf die Plätze – fertig – los!“ Dann machten die meisten einen kleinen Schritt. Die Aufgabe bestand darin: eine Strecke von 100 Metern auf der dicht begangenen Innenstadt-Fußgänger-Zone in einer Stunde zurückzulegen. Bewusst ganz langsam gehen. Das Ziel war in Sicht: eine Laterne vor einem City-Einkaufscenter. Dort sollten wir in einer Stunde ankommen, nicht früher, auch nicht niedersetzen, nicht ausweichen, nicht zurückgehen, nur langsam vorwärts. Das erste Stück war einfach: Am Taubenmarkt befin-

det sich auch eine Straßenbahnhaltestelle. Leute warteten. Man konnte uns mit ihnen verwechseln. Aber dann standen wir eher in der Gegend herum. Alles rund um uns bewegte sich in normaler Geschwindigkeit.

Es ist schon zehn Jahre her, doch unvergesslich sind die Erfahrungen: (a) Bist du langsam unterwegs, wirst du ein Zielobjekt für allerlei Kontakte (Obdachlose, TV-Team Befragung, Bekannte reden dich an ...). Also: je schneller unterwegs, desto unbehelligter bleibst du. (b) Die erste halbe Stunde ist die längste. Du beneidest die anderen um ihr selbstbestimmtes Gehen. Dann tritt eine Gewöhnung ein. (c) Die Wahrnehmung des Straßenpflasters, der Häuserfronten, der Dächer, der Menschengesichter ist enorm gesteigert.¹

¹ Die Idee zur Übung stammte vom Verein zur Verzögerung der Zeit aus Klagenfurt, gegründet von Prof. Dr. Peter Heintel im Jahre 1990. Im Internet unter www.zeitverein.com erreichbar.

Zeit-Management war in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts in aller Munde. Überall wurden Seminare angeboten. Zeitplanbücher gab es so viele, dass die Wahl zwischen ihnen viel Zeit beanspruchte. Außerdem wuchs ihr Umfang. Der frühere Terminkalender wurde ein dickes Buch. Früh erkannte das „Haus Werdenfels“ bei Regensburg den Bedarf und den Wert für SeelsorgerInnen und adaptierte die Erkenntnisse und Erfahrungen der Zeit-Manager für die Arbeit in der Pastoral. Viele Priester und pastorale MitarbeiterInnen pilgerten dorthin und gestalteten ihren Tagesablauf nach dem „Sekretar“²: „ein autodynamisches Zeitplanbuch, das helfen kann, in der Zeit wesentlicher zu leben“. Werdenfels übernahm Erfahrungen aus der Wirtschaft nach dem paulinischen Motto: „Prüft alles, das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21).

Die Woge des Zeit-Managements ebte wieder ab, die Regale in den Buchhandlungen bieten jetzt mehr Ratgeber in Richtung Lebensplanung, Work-Life-Balance. Der Blick ist weiter geworden. Geblieben ist jedoch nicht wenig und soll in diesem Beitrag eingesammelt werden. Zuvor noch zwei Erfahrungen.

Im Jahre 2000 kam die Anfrage einer diözesanen Abteilung mit der Diagnose: „Wir machen zu viele Überstunden. Was

können wir im Umgang mit Arbeit und Zeit tun?“ Was gibt dazu das Werkzeug des Zeit-Managements her? Sehr hilfreich war die klare und gezielte Frage. Je präziser die Frage gestellt wird und im Gespräch die dahinterliegenden Schwierigkeiten und Spannungen sichtbar werden, umso leichter findet sich ein Impuls. Dabei ist weniger oft effektiver. Das Schlüsselwort in diesem Fall war *Begrenzung*.³

Im Herbst 2005 wurde ich von einer Pastoralkonferenz zum Thema „Umgang mit der Zeit in der Seelsorge“ eingeladen. Alle Instrumente der Zeit-Planung, die sich über die Jahre bewährt haben, wollte ich auspacken; doch zu meiner Überraschung bewegte das Thema die Mehrheit nicht mehr so sehr. Der Dechant hatte es für nützlich gehalten. Das Motto der Überlegungen war: „sich frei spielen“. Das Spiel der Musik ist mir dabei ein wichtiges Gleichnis. Musik ist gestaltete Zeit. Es geht um Töne, aber wie diese organisiert werden, in welchen Höhen und Tiefen, in welchen Rhythmen, über- und gegeneinander, in langsamen oder schnellen Tempi – das ergibt Musik. Wie erzeugt die Musik Spannung und Lebendigkeit? Da kann man sich für die Zeit-Organisation viel anschauen und sich „frei spielen“. Ein anderes Bild für die Freiheit, die da gemeint ist, stammt vom Fußball. Wenn der Spieler mit sei-

² Angebote unter www.haus-werdenfels.de.

³ Folgende Themenschritte wurden analysiert und entsprechende Impulse erarbeitet: (a) Die Arbeitsmenge ist zu groß. Sehr vielfältige Aufgaben und Projekte. – Hinweis: Die effizienteste Art, Arbeitszeit zu reduzieren, ist, zu Aufträgen Nein zu sagen. Sich immer wieder fragen: Gehört dieses Projekt, diese Schulung, dieses Service zu unseren Kern-Aufgaben? (b) Arbeiterfüllung ist zu perfekt. – Hinweis: Das Pareto-Prinzip empfiehlt, Arbeiten nicht 100-prozentig zu erfüllen. In 20 Prozent der aufgewendeten Zeit bewirke ich 80 Prozent des Ergebnisses. Sich selbst für bestimmte Arbeiten vorher ein Zeitausmaß vorgeben. (c) Gutes Arbeitsklima und variable Arbeitszeit „verführen“ zu großzügigem Zeit-Aufwand. – Hinweis: In der Tagesplanung persönliche Grenzen setzen: „Ich mache heute diese Arbeiten ... Ich verlasse heute um ... das Büro.“ (d) Persönliches Zeit-Management: Wo und wann verliere ich persönlich Zeit? Wo ist meine eigene Schwachstelle. – Hinweis: Diesen Schwachpunkt groß am Arbeitsplatz visualisieren und „millimeterweise“ gegensteuern.

nem Ball in eine Ecke gedrängt und der Platz eng wird, gewinnt er wieder Freiheit, wenn er grundsätzlich die Lage des Balles wechselt, einen weiten Querpass ausführt. Ortswechsel, Themenwechsel, Unterbrechung eröffnen Kreativität und Freiheit, die wieder aufatmen lassen. Das Spiel geht weiter, auf einer anderen Ebene: ich habe mich freigespielt.

Warum so viel Zeit-Management heute?

Erhellend sind die Überlegungen von K.H. Geißler⁴, warum das Thema Zeit heute als so wichtig angesehen wird, dass sich dermaßen viele Bildungs-Seminar-Angebote damit beschäftigen (wenn das Interesse nach einer gewissen Sättigung auch bereits wieder abflaut). Zeit ist nach Geißler „ein individuelles oder soziales Ordnungsprinzip, durch das fortlaufende Ereignisse und Handlungen miteinander in Beziehung gebracht werden“. So z.B. Öffnungszeiten, Abfahrtszeiten, vereinbarte Termine. Zeit drückt „ein Verhältnis aus, mit dem sich Subjekte auf individuelle, natürliche und soziale Realitäten beziehen“⁵. Dieses Verhältnis zu verschiedenen Prozessen, zu jenen in uns selbst, unserem Körper, zu den Abläufen in der Natur (Tag und Nacht, Jahreszeiten, Vegetationsrhythmen), zu den Mitmenschen (im engeren Kreis und in der weiteren Gesellschaft), zu anderen Völkern und Kulturkreisen⁶ – dieses Verhältnis entwickelt sich

historisch. Zeit wird definiert, festgelegt und verändert von einflussreichen Menschen, Gruppen und Gesellschaften. „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, / Das ist der Herren eigner Geist, / In dem die Zeiten sich bespiegeln,“ dichtet Goethe in *Faust* Erster Teil. Somit ist jedes Zeit-System ein komplexes Gebilde aus astronomischen, ökologischen, kultischen und praktischen Elementen und Bedürfnissen, das jeweils Ausdruck einer Kultur ist. Dieses Zeitverständnis ist grundlegend und universal. Niemand kann sich vom Zeit-Geist ausnehmen.

Das Zeitverständnis der letzten 500 Jahre unterscheidet Geißler in vormodern, modern und postmodern.⁷

Die Zeit der Vor-Moderne charakterisiert er durch den Begriff „Einfügen“. Der Mensch fügt sich in den Rhythmus der Natur, in den zyklischen Kreis des Wachstums. Er geht mit den Hühnern schlafen, am Morgen weckt ihn der Hahn. Die Religion formt die Zeit durch Feste und das Kirchenjahr. Die Dauer und ewige Wiederkehr prägt die Zeit, die Alten gelten viel, Geduld und Ertragen haben einen hohen Wert. Der Mensch kennt keinen Zeitdruck, er richtet sich nach Sonne und Mond. Gott gehört die Zeit.

Die Moderne kennzeichnet der Begriff „Unterordnen“. Es herrscht die Uhr-Zeit. Die Kirchtürme zeigen stolz und weithin sichtbar das Ziffernblatt der Uhr. Die Fabriken und Maschinen werken nach Takt und genauen Arbeitszeiten. Das Rädchen im Uhrwerk, das für Gleichmaß sorgt,

⁴ K.H. Geißler, *Zeit leben. Vom Hasten und Rasten, Arbeiten und Lernen, Leben und Sterben*, Weinheim 1987 (6. Auflage 1997). Inzwischen auch als Taschenbuch unter dem Titel erschienen: *Es muss in diesem Leben mehr als Eile geben*, Freiburg 2001.

⁵ K.H. Geißler, *Zeit leben*, 20.

⁶ Vgl. Robert Levine, *Eine Landkarte der Zeit. Wie Kulturen mit Zeit umgehen*, München–Zürich 1998.

⁷ K.H. Geißler, *Vom Tempo der Welt. Am Ende der Uhrzeit*, Freiburg 1999.

nennt man „Unruhe“. Die Eisenbahn wird erfunden, die Straßen werden immer gerader, das Leben schneller. Zeit ist Geld. Vom Menschen festgelegte Termine gliedern den Tag. Pünktlichkeit gilt viel. Zur Firmung bekommt man eine Uhr. Zeitdruck entsteht. Terminkalender sind notwendig. Zeit ist linear und wird immer feiner unterteilt.

In der Post-Moderne muss der Einzelne selbst „entscheiden“. Die Uhr hat ausgedient. Sie ist zum Sammlerobjekt geworden mit horrenden Preisen. Das Handy tritt seinen Siegeslauf an. Der Einzelne muss flexibel sein, von einem Zeitmuster in ein anderes springen können. Mehrere Aktivitäten laufen gleichzeitig nebeneinander. Es gibt Zeit-Mangel und Zeit-Überschuss. Mit den Medien ist man überall und sofort. Der Zeitstrom kennt keine Pausen mehr.

In der Vormoderne fügte sich der Mensch der Natur ein, in der Moderne unterwirft er sich dem Takt der Uhr, in der Postmoderne muss er nun selbst entscheiden. Er muss sich selbst organisieren. – Darum ist Zeit-Management nötig. Zeitplanbücher werden notwendig und immer dicker.

Der Seelsorger und die Seelsorgerin stehen mitten in dieser drei-schichtigen Zeit. Das Kirchenjahr und die Liturgie haben noch die natürlichen Rhythmen gespeichert, die Organisation des pfarrlichen Lebens orientiert sich an der effektiven Moderne, im Umgang mit den unterschiedlichsten Menschen in ihren vielfältigen Bezügen sind sie postmodern und non-stop herausgefordert und sollen allen alles sein.

Das Zeit-Management kommt aus der Wirtschaft; sie setzt Termine und Fristen, sie nützt die Zeit, rechnet ab und kontrolliert. In der Pastoral geht es um Gott und um die Menschen, ihre Beziehungen und um innere Bildung. Diese Bereiche haben eine Eigenlogik und besondere Zeitmuster.

Bildung ist ein langsamer Prozess.⁸ Die Annäherung an sinnvolle Zusammenhänge vollzieht sich nicht auf Schnellstraßen, Lernen spießt sich, gerät auf Neben-, Ab- und Umwege, ist ein Suchen und Tasten und erschließt sich oft sprunghaft. Das ist nicht der Weg des wirtschaftlichen Produzierens, in dem es um „intensive und kontinuierliche Nutzung der Arbeitskraft“⁹ geht.

Beziehungen: „Jede wirkliche Beziehung (...) ist eine Zusammenballung von Gefühlen, Hoffnungen, Enttäuschungen, Interessen, die sich nach eigenen Gesetzen entwickelt. Man kann Beziehungen nicht übers Knie brechen. Zuneigung, Vertrauen, Interesse brauchen Zeit. Diese menschlichen Ausdrucksformen lassen sich im Tempo nicht reduzieren und auch nicht steigern, ohne die Beziehung mit zu verändern. Don't push the river.“¹⁰

Welches Zeitverständnis beherrscht uns? Arbeit, Produktion und Wirtschaft sind Teil unseres Lebens. Haben aber auch die Zeit-Logiken der Entwicklung und der Beziehungen ihre Entfaltungsmöglichkeit? Die Eigenzeiten der vielfältigen menschlichen Erlebens- und Handlungsbereiche wahrzunehmen und zu achten und zwischen ihnen wechseln zu können, ja mit ihnen zu spielen – das ist heute die Kunst, auf der Höhe der Zeit zu sein.

⁸ Vgl. K.H. Geißler, *Zeit leben*, 113ff.

⁹ Ebd., 114.

¹⁰ Ebd., 119.

Zeit-Probleme der SeelsorgerInnen

Die Seelsorge hat viel mit Menschen zu tun: im Gespräch, im Koordinieren, im Organisieren. Vom Kind bis zum Sterbenden. Auch Verwaltungsfähigkeiten in der Kanzlei sind gefragt, Sensibilität und Kompetenz im Vollzug der Liturgie, damit sie ihre geistliche Substanz entfaltet. Viele Besprechungen und Sitzungen in Gremien und Räten fordern Termine und Vorbereitungszeiten. Projekte wie Renovierungen erzeugen eine eigene Zeit-Dynamik, die alles überlagert.

Diese Vielfalt innerhalb der Pfarr-Arbeit wird in ihrer Abwechslung positiv erfahren, erfordert aber eine hohe Kompetenz in Übersicht und Planung der Zeit. Der persönliche Bereich und die Zeit für Freundschaften außerhalb der Pastoral dürfen nicht vergessen werden.

Nach ihren Problemen mit der Zeit befragt, antworten SeelsorgerInnen häufig: der Perfektionismus sei das Hauptproblem. Man möchte es gut und sehr gut machen, und das bringt einen zeitlich ins Schleudern. Genannt wird auch das Aufschieben von Arbeiten, weil immer (wegen der vielfältigen Kontakte) was dazwischen kommt. Im Vor-sich-her-Schieben entsteht vor dem Termin dann Zeit-Druck. Wie werde ich mit Unvorherzusehendem fertig? Der richtige Umgang mit dem Telefon und jetzt dem Handy wird genannt: zu lange Gespräche. Zu viele und zu lange Sitzungen beklagen sie. Die Inhalte sind oft stark mit persönlichen Themen vermischt, und das dehnt das Zeitausmaß. Der Körper mit seinem Bedürfnis nach Bewegung, nach An- und Entspannung, nach Lust und Behagen kommt erst am Schluss. Krankheit ist der letzte Weg; so meldet der Körper, wenn seine Energie zu Ende ist.

Am Arbeitsplatz wird deutlich gesehen, dass da zuviel Papierkram herumliegt, dass eine funktionierende persönliche Ablage hilfreich wäre (jene in der Kanzlei ist dagegen vorbildlich). Zu guter Letzt überraschen SeelsorgerInnen mit der Aussage, dass es ihnen an Selbstdisziplin ermangle: sie wüssten es ja, wie es ginge, aber der innere Schweinehund sei zu groß und die Konsequenz fehle.

Themen wie Zielsetzungen oder Prioritäten (das Top-Thema jedes Zeitmanagement-Ratgebers) werden seltener formuliert. Vielleicht wird diese Thematik kollektiv an die Diözese delegiert. Innerhalb deren Sendung und Rahmen betreibt man ja Pastoral, und für persönliche Zielsetzungen ist da wenig Raum.

Impulse aus dem Zeit-Management

Es gibt nichts Effektiveres im Umgang mit der Zeit, als seine Aufgaben, seine Energie und seine Zeit zu kennen und zu Erwartungen und Aufträgen darüber hinaus Nein zu sagen. Nein-sagen heißt Grenzen setzen. Voraussetzung dafür ist, einen Überblick über meine wichtigen Aufgaben zu haben und abschätzen zu können, wie viel Zeit sie benötigen. Für das Wichtige haben wir immer genug Zeit. Erfahrungsgemäß überblickt man das Zeitbudget nicht in der Anfrage-Situation. Darum ist es hilfreich, sich eine Zeit der Überlegung zu erbitten. Ein Tag (und eine Nacht darüber schlafen) ist meist auch für den Anfrager zumutbar. August Höglinger gibt seinem Arbeitsbuch zur Selbstorganisation den Titel: „Zeit haben heißt Nein sagen“¹¹. Er meint, „ein klares Nein macht den anderen frei“ und: „Nein-sagen müs-

¹¹ August Höglinger, *Zeit haben heißt Nein sagen*, Linz 2000. Eine sehr praktische Zusammenstellung zu fast allen Zeit- und Organisations-Themen.

sen Sie üben“¹². Ute Herwig weist in ihrem Büchlein „Zeit managen“ auf die Gründe hin, die es uns schwer machen, Nein zu sagen: „der Wunsch, anderen zu helfen, / die Angst vor dem Urteil anderer / das Gefühl, zu Gegenleistungen verpflichtet zu sein / der Drang, unentbehrlich und wichtig zu sein / die Angst, durch ein Nein zu verletzen / die Sorge, nicht mehr geliebt zu werden“¹³.

Ein bedeutendes Zahlenverhältnis, besonders wirksam für Perfektionisten, ist das *Pareto-Prinzip*: die 20:80 Regel.¹⁴ Mit 20 Prozent des Gesamtaufwandes erzielen Sie bereits 80 Prozent des Ergebnisses. Dieses Zahlenverhältnis soll in vielen Bereichen gültig sein: 20 Prozent der Kunden bringen 80 Prozent des Umsatzes, 20 Prozent der Zeitung enthalten 80 Prozent der Nachrichten, 20 Prozent der MitarbeiterInnen beschäftigen 80 Prozent des Zeitaufwandes der Personalstelle usw. Um die 100-prozentige Erledigung der Aufgabe zu erreichen, müssen weitere 80 Prozent an Energie und Zeit aufgewendet werden. Das heißt: Perfektion ist ineffektiv und kostet sehr viel Zeit. Man soll sich nicht mit „zeitintensiven Feinheiten aufhalten, die keinen wirklichen Mehrwert schaffen“¹⁵. Ratsam und wirkungsvoll ist es, sich für eine Aufgabenstellung die Zeit realistisch zu begrenzen – und mit dem Ergebnis zufrieden zu sein (es sind 80 Prozent des Möglichen). Für die Sitzungen bedeutet es, achtzuhaben auf die kreativen Momente

und in der vereinbarten Zeit die 80 Prozent abzuschöpfen.

Der Informationsflut und dem Papierkram wird man nur Herr, wenn man diese filtert. Ute Herwig dazu: „Informationen an sich sind wertlos und kosten Sie Zeit. Nur wenn Sie bereit sind, die Informationen zu verarbeiten, sinnvoll mit Bekanntem zu verknüpfen, zu erinnern, einzuordnen, erst dann werden Informationen zu wertvollem Wissen.“¹⁶ Man sollte nicht fragen, ob man eine Information eventuell brauchen kann, sondern ob man diese nutzen wird.

Die Zeiten, innerhalb derer wir uns bewegen, sind die Lebenszeit, das Jahr, die Woche und der Tag. Die Lebenszeit erheischt eine Antwort auf die Frage, wer wir sind und was wir im Großen tun sollen. Ihr zugeordnet sind die Visionen und die großen Ziele für unser Leben. Das Jahr setzt Schritte und Schwerpunkte daraufhin. Der Terminkalender organisiert unsere Monate und Wochen und ist ein Instrument des Überblicks. Das große Kunstwerk der Zeitplanung ist die kleinste Einheit: der Tag. Er vermittelt das Wichtige mit dem Dringlichen. In ihm erlebt man den Druck, das Auf und Ab der Energiekurve, die Anspannungen und Herausforderungen, die Entspannungen der Pausen und die Rückschau am „Feierabend“.

Lothar J. Seiwert gab 1995 das „1 x 1 des Zeitmanagements“ heraus: ein wahrer Bestseller.¹⁷ Die folgenden Jahre können

¹² Ebd., 59.

¹³ Ute Herwig, *Zeit managen*, München 2001, Nr. 34.

¹⁴ „Das Pareto-Prinzip – benannt nach dem Nationalökonom Marquis Vilfredo Pareto (1848–1923) – besagt ganz allgemein, dass die bedeutenden Dinge in einer gegebenen Gruppe normalerweise einen relativ kleinen Anteil der Gesamtdinge in der Gruppe ausmachen.“ In: *Wolfgang Hovestädt*, *Sich selbst organisieren*, Weinheim–Basel 1997, 46.

¹⁵ Ute Herwig, *Zeit managen*, Nr. 32.

¹⁶ Ebd., Nr. 35.

¹⁷ *Lothar J. Seiwert*, *1 x 1 des Zeitmanagements*, Offenbach 1995, 1. Auflage. 1998: 20. Auflage.

als jene des Zeit-Managements bezeichnet werden. 1998 ändert sich der Titel in „Wenn du es eilig hast, gehe langsam. Mehr Zeit in einer beschleunigten Welt“. 2005 erscheint der Titel in seiner 10. Auflage, jetzt „der Klassiker komplett überarbeitet“. Kamen die ersten Auflagen mehr mit der Verheißung daher, jetzt würden die LeserInnen noch leistungsfähiger und effektiver (mit dem hier gebotenen nötigen Handwerkszeug), so treten die letzten Ausgaben viel bescheidener auf. Das Zeitmanagement wandelt sich zum Lebens-Management.¹⁸ Die große Perspektive muss passen. Die Beschleunigung vieler Vorgänge wird klar gesehen, und das Zeitmanagement darf nicht in die Falle tappen, noch mehr im Tag unterzubringen.¹⁹ Die Vorgegebenheit der natürlichen Rhythmen, des eigenen Typus wird stärker gesehen. Die methodischen Hinweise werden weniger und profilierter.

Die Grundregeln für die Tagesplanung bleiben:

- Schriftlich planen: Zwei Blätter sind als Ergänzung eines Terminkalenders hilfreich. Eine Aufgabenliste und ein Tagesblatt. Damit behält man die Übersicht. Und 10 Minuten für die Tagesplanung, am besten am Vorabend (die Seele und der Geist können sich in der Nacht auf die Aufgaben einstellen).
- Für jede Tätigkeit den Zeitbedarf schätzen und ein Limit setzen. Man geht eine Arbeit anders an, wenn man weiß, dass man dafür nur eine Stunde hat. Größere wichtige Brocken zerteilen, z.B. eine Stunde daran arbeiten.
- Zwischen den Zeiteinheiten braucht es Pufferzeit. Eine Faustregel ist 60:40. Nur 60 Prozent der Tagesarbeitszeit planen, 20 Prozent für Unterbrechungen und Unvorhergesehenes, 20 Prozent für soziale Kontakte. Diese 40 Prozent sind ein realistisches Maß. Ein Tagesplan soll schaffbar sein.
- Jeder Tag soll A – B – C Aufgaben enthalten: A-Aufgaben sind wichtig und dringlich, B-Aufgaben sind wichtig, aber nicht dringlich, C-Aufgaben beanspruchen normalerweise die meiste Zeit (Routinearbeiten, dort und da lesen, um auf dem Laufenden zu sein, Post, Papierkram, E-Mails, Homepages). Das Üben im Zeitplanen sollte die Tendenz haben, Stück für Stück (Millimeter für Millimeter) Zeit von C abzubauen zugunsten von B. Eine A-Aufgabe sollte den Tag beginnen. Für B-Aufgaben müssen Termine gesetzt werden.
- „Eine Stunde für mich“ freihalten, die man gegen jede Störung abschirmt. Sie muss man behandeln wie wichtige Besprechungen. „Um diese Zeit kann ich nicht. Da habe ich einen Termin!“ Diese Aussage wird in unserer Gesellschaft am leichtesten akzeptiert. Das muss man auch für einen Termin mit sich selbst nützen.
- Am Ende der Tagesarbeit sollen das Tagesblatt kontrolliert, Aufgaben abgehakt, Unerledigtes in einen neuen Plan übertragen werden.

Wie sieht der Schreibtisch des Seelsorgers und der Seelsorgerin aus? Er ist ein Spiegelbild der Arbeitsweise. Was liegt da-

¹⁸ Vgl. Die Kritik des Zeitmanagements, in: Axel Schlote, *Zeit genug! Wege zum persönlichen Zeitwohlstand*, Weinheim-Basel 2000, 74ff.

¹⁹ „Wenn man viel hineinzu stecken hat, hat ein Tag 100 Taschen“, wird F. Nietzsche von Seiwert (s. Anm. 17); 54, zitiert.

rauf? Wie groß ist die Fläche, die tatsächlich für die Arbeit zur Verfügung steht? Für schöpferische Aufgaben ist es sinnvoll, nur das leere Blatt vor sich zu haben. Das konzentriert ungemein. Wenn es räumlich möglich ist, wird dafür ein eigener leerer Tisch empfohlen.

„Und wenn mir dann nichts einfällt?“ Das Aushalten in der vorgesehenen Zeit und am Platz hat einen tiefen Sinn. In dieser spannungsvollen leeren Zeit geschieht vieles. „Das meiste haben wir gewöhnlich in der Zeit getan, in der wir meinen, nichts getan zu haben.“ Dieses Wort von Marie von Ebner-Eschenbach gilt für diese „leeren Zeiten“. Sie sind vergleichbar der dunklen Phase des Weizenkorns in der feuchten Erde. Es wächst und braucht Zeit. Was dann erscheint, gelockt und „gezogen“ von der Sonne, hat seine eigene Wachstumskraft in sich: für einen selbst und für andere auch noch. Das Aushalten der Leere bereitet das Fruchtbare vor. Außerdem: „Nichts zu tun, / rettet manchmal das Gleichgewicht der Welt, / indem es erreicht, dass auch etwas Gewicht hat / auf der leeren Schale der Waage.“²⁰

Eine hohe Kunst im Umgang mit der Zeit sind die Pausen. „Es war einmal ein Lattenzaun, mit Zwischenraum, hindurchzusehen“, dichtete Christian Morgenstern. Um diesen Zwischenraum geht es in den Pausen. Welche zerstörerische Emotion schwingt mit, wenn einer „pausenlos arbeitet“. Erst die Pause gibt der Musik Spannung, erst das Innehalten vor einem wichtigen Wort in der Rede holt den Zuhörer in die Aufmerksamkeit. „Pausen sind Teil der schöpferischen Naturdynamik (...) Die bio-

logischen Reifungsprozesse geschehen in Schüben, die durch Phasen der Ruhe erst erkennbar und erfahrbare werden.“²¹ Wenn es doch gelänge, dem Körper und der geistigen Anstrengung die Atemzüge des Tages abzulauschen und danach die Pausen zu gestalten. Auf jeden Fall gehört der Mittag dazu und der Abend, der Vormittag und der Nachmittag sind nochmals zu teilen. Doch auch die Pause erfordert eine Grenze, denn „es gibt Pausen in allen Größen“ (Karl Valentin).

Eine kleine Übung für eine Pause davor: Sie haben sich vorgenommen, eine halbe Stunde oder eine Stunde in einem Artikel oder in einem Buch zu lesen. Bevor Sie zu lesen beginnen, halten Sie eine Minute inne: Was lese ich jetzt? Wie wichtig ist das für mich? Was erwarte ich mir davon? Wie freue ich mich, es lesen zu dürfen, Zeit dafür zu haben? – Diese Minute ist lang, aber gering im Vergleich zur Lese-Zeit, und sie steigert die Präsenz der Lektüre ungemein. Und sollten Sie in dieser Minute draufkommen, dass Sie den Artikel gar nicht lesen brauchen, weil Sie nichts erwarten, dann ...

In der Gegenwart sein

Diese Übung leitet über zu einem Buch von Stephan Rechtschaffen, von dem ich viel gelernt habe. 1998 erschien das Buch in Deutsch unter dem Titel: „Du hast mehr Zeit als du denkst. Wie jeder für sich den idealen Lebensrhythmus findet“²². Eines der Themen, die breit ausgefaltet werden,

²⁰ Roberto Juarroz, in: K.H. Geißler, *Zeit – verweile doch. Lebensformen gegen die Hast*, Freiburg 2000, 183.

²¹ Ebd., 176.

²² München 1998. Originalausgabe 1996 unter dem Titel „TIMESHIFTING. Creating More Time to Enjoy Your Life“ in New York erschienen.

könnte in jedem Meditations- und Lebens-Ratgeber stehen, entwickelt aber in Bezug auf den Umgang mit der Zeit eine große Wirksamkeit: „In der Gegenwart sein“. „Unser Leben verändert sich grundlegend, sobald wir erst einmal in der Lage sind, unsere Geschwindigkeit zu verringern, den Moment auszudehnen und uns dem Leben um uns herum vollständig zu öffnen.“²³ Im gegenwärtigen Moment gibt es keinen Stress. Stress entsteht durch geistiges Vorlaufen. Wenn wir in der Gegenwart sind, umringt uns die Zeit, statt an uns vorbeizurauschen oder sich gegen uns aufzustauen. Im Jetzt sind wir in der Zeit. Abschaun kann man sich das vom Spiel der Kinder.

Eine Übung, die ins Jetzt bringt, habe ich mit einem Gong versucht. Auf einem Seminar hatten alle Anwesenden die Möglichkeit, jederzeit – wenn es ihnen einfiel – auf einen großen Gong zu schlagen. Sobald das geschah, sollten alle innehalten und hören, spüren, sehen, was in ihnen und um sie herum gerade geschah – solange, bis der Gong verhallt war. Diese Zeit fehlte überhaupt nicht im Seminargeschehen, es störte auch nicht (natürlich war immer wieder ein Lächeln auf den Gesichtern), der Gong lud immer wieder in die Gegenwart ein.

Die Gedanken sind ja schnell, blitzschnell, aber die Gefühle, das Empfinden sind langsamer, und wir sind mit ihnen nicht im Kontakt und auf sie aufmerksam, wenn alles so schnell geht. Der Gong und sein Nachhall verlangsamten. Langsamkeit fördert die Bewusstheit, sie ermöglicht Kontakt mit dem Inhalt und der Substanz des Geschehens.

Der Rhythmuswechsel

Rhythmus ist das Fließen der Zeit. Die Vorgänge in Natur und Gesellschaft, in uns und um uns herum vollziehen sich in verschiedenen Zeiten und Rhythmen. „Die Rhythmen sind (...) die Schöpfer von Zeit.“²⁴ Für die Zufriedenheit im Umgang mit der Zeit hebt S. Rechtschaffen nun besonders den aufmerksamen Rhythmuswechsel hervor. Viele Tätigkeiten hält ein Tag und eine Woche für uns bereit: das Überlegen, das Telefonieren, die Sitzungen, das persönliche Gespräch, das Essen, das Beten, das Spielen mit Kindern, das Schlafen – alles hat seine Zeit und seinen Rhythmus. Ein Schlüssel für den idealen Lebensrhythmus ist der Übergang zwischen diesen Rhythmen. Im Bild des Radfahrens heißt das, bergauf einen Gang zurückschalten oder bergab hinaufschalten, für besonders langsame Ereignisse überhaupt absteigen. Die Menschen entwickelten für diese Übergänge Rituale. „Wenn Menschen von der Arbeit nach Hause kommen, wechseln sie ihre Kleidung, gehen mit dem Hund spazieren, werkeln im Garten herum, spielen mit den Kindern.“²⁵ Sie kommen durch dieses Ritual in einen anderen Rhythmus. „Das Ritual des Gebets vor dem Essen, das Innehalten für ein paar Atemzüge oder einfach einige Momente der Ruhe ermöglichen uns, den Rhythmus unserer vorherigen Arbeit zu verlassen, für einen Augenblick zu entspannen, gegenwärtig zu werden und danach unsere Mahlzeit bewusst zu genießen.“²⁶

Für den Rhythmuswechsel sollte man den Wegen zwischen verschiedenen Tätig-

²³ Ebd., 84.

²⁴ K.H. Geißler, *Zeit – verweile doch* (s. Anm. 20), 83.

²⁵ Stephan Rechtschaffen, *Du hast mehr Zeit, als du denkst. Wie jeder für sich den idealen Lebensrhythmus findet*, München 1998, 117.

²⁶ Ebd., 116.

keiten besonderes Augenmerk zuwenden. Der Weg von einem Termin zum anderen, von der Arbeit nach Hause, von zu Hause in die Kirche, der Weg zu einem Besuch dient dem zeitlichen Übergang. In dieser Weg-Zeit löst man sich von dem einen Geschehen und stellt sich auf die neue Situation ein, auf deren Zeit-Tempo.

Krankheiten zwingen uns zu einem Rhythmuswechsel, wenn man auf die Signale und das Empfinden des Körpers nicht hören wollte. Laufen die Tage schon zu lange in einem zähen Einerlei, tut ein bewusster Rhythmuswechsel gut: ein Tag am See, eine Wanderung auf einen Berg, ein „Ausflug“.

Seelsorge in der Zeit

Die Arbeit der Kirche vollzieht sich in der Zeit und in ihrer langen Geschichte in jeder Zeit neu. Sie muss das Evangelium in jede Kultur und deren Zeitstrukturen ein-senken und dem Sämann-/Samen-Gleichnis entsprechend dort sein Wachstum mit den Kräften und Energien der jeweiligen Zeit entfalten. „Gott in der Zeit des Men-

schen“²⁷ zu verkünden, ist der Auftrag und Weg der Kirche. Gott, das Thema der Kirche, transzendiert die Zeit, ist von einer anderen Zeit, der Ewigkeit. Von ihm, seinem Kommen, ist jede Zeit voll und erfüllt.

Das Wort selbst und die Sprache sind zusammengewachsen aus Geist und Zeit. Darum bildet sich immer wieder eine neue Sprache. So kommt das Wort an, trifft und wächst. Viele Bilder des Evangeliums haben diese Dynamik gespeichert: Jesus spricht vom Sauerteig, der die menschlichen Vollzüge und seine Lebenszeit durchdringt, vom Salz, das wirkt und würzt, vom Licht, das die Zeiten erhellt, von der Tür, die er selbst ist und durch die sein Wort in die Wirklichkeit eintritt.

Ein wesentlicher Bereich, worin sich Seelsorge vollzieht, ist der Dienst der Liturgie. Sich ihr zu überlassen in dem durch die Zeiten gestalteten und mit wachen Sinnen geformten, rhythmisierten Ritual, ist eine regelmäßige Übung und ein Dienst aneinander, der die Beschleunigung unserer Zeit bremst. Das Kirchenjahr selbst verbindet genial die Zeit eines Jahres und die entfaltete Botschaft des Evangeliums. Diese Gestalt ist nie zu Ende, weil sie sich immer der neuen Zeit und ihrer Lebensorganisation aussetzt und mit ihr Neues hervorbringt.

Eine ausdrückliche Unterbrechung des Arbeitens und Planens für Seelsorger und Seelsorgerinnen ist das Beten. Das Gebet ist jene Zeit, die dem Fluss des Planens und Arbeitens ausgespart wird, um sie direkt der Gegenwart Gottes offen zu halten. Im Gebet öffnet sich die Chance, in der Gegenwart zu sein, mit ihren Höhen und Tiefen, mit den Sorgen und in Dankbarkeit, und einfach da sein unter dem gerechten und

Weiterführende Literatur:

Karl Heinz Geißler, Zeit – verweile doch. Lebensformen gegen die Hast. Freiburg 2000.

August Höglinger, Zeit haben heißt Nein sagen. Ein Arbeitsbuch zur Selbstorganisation. Linz 2000.

Axel Schlote, Zeit genug! Wege zum persönlichen Zeitwohlstand. Weinheim–Basel 2000.

²⁷ So lautet 2006 das Schwerpunktthema der Diözese Linz, um ihre Botschaft verwoben in die Feste und in die Zeit des Kirchenjahres der breiten Öffentlichkeit anzubieten.

barmherzigen Blick des Ewigen. Die Meditation und Kontemplation gibt dem absichtslosen und abgeschiedenen Verweilen noch mehr Raum. In geschenkten Augenblicken ihrer regelmäßigen Übung fließt Sein und Zeit wie aus einer Quelle, klar und rein. Die Ordensgemeinschaften haben in der Ordnung des Tages, in ihren gestalteten Gebetszeiten einen tief innen heilenden und wohltuenden Rhythmus bewahrt, in den immer mehr stressgeplagte Zeitgenossen für eine bestimmte Zeit abtauchen. Sie sind Zeit-Kraft-Orte unserer Tage.

Sich frei spielen

„Sich frei spielen“ könnte ein Motto für das Zeit-Management eines Arbeiters und einer Arbeiterin in der Seelsorge sein. *Freiheit* bezeichnet ihre Botschaft, frei sollen sie sein und befreiend sollen sie wirken. „Unsere Seele ist wie ein Vogel dem Netz des Jägers entronnen; das Netz ist zerrissen, und wir sind frei.“ (Ps 124, 7)

Sich deutet hin auf die eigene Person, auf die Begabungen und Grenzen, auf die persönliche Freiheit, zu der jeder und jede fähig ist, auf die Langsamkeit, die es – wie von der Übung am Beginn dieses Beitrages erzählt wurde – möglich macht, dass andere mit uns Kontakt aufnehmen können.

Spielen weist hin auf die Leichtigkeit der Zeit, sie ist luftiger als Luft, sie ist ja das Verhältnis der Dinge zueinander; in der Spontaneität bricht sie auf und durch. Ihre Wirkung ist Freude und innere Ruhe. „Mensch, der Bewegung Quell und Ursprung ist die Ruh, / sie ist das Best. Ihr eilt die ganze Schöpfung zu.“²⁸

Der Autor: Mag. Otmar Stütz, Jahrgang 1954, ist seit 2002 Referent für Berufungspastoral in der Diözese Linz. Er war zunächst Referent und ab 1996 Leiter des Instituts für Pastorale Fortbildung sowie von 1982–1992 Redaktionssekretär der *Theologisch-Praktischen Quartalschrift*.

²⁸ Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, Zürich 1979, 19.

Ansgar Kreutzer

Modernitätsverarbeitung und Modernitätskritik beim Zweiten Vatikanum

Was bleibt vom Zweiten Vatikanum? Für das vergangene Jahr 2005, in dem sich der Tag des feierlichen Abschlusses am 8. Dezember 2005 zum 40. Male jährte, lässt sich diese Frage recht präzise beantworten: Es bleiben Festvorträge an theologischen Fakultäten, Veranstaltungen in kirchlichen Bildungshäusern und ein Referat von Kardinal Lehmann bei der deutschen Bischofskonferenz.¹ Es bleiben Erinnerungen von Zeitzeugen und Analysen von Experten in der katholischen Publizistik.² Es bleiben gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzungen und historische wie systematisch-theologische Aufarbeitungen.³

In diese Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsformen des mit Abstand wichtigsten Ereignisses der jüngeren katholischen Kirchengeschichte mischt sich aber auch eine gewisse Ambivalenz. Zum

Schwelgen in persönlichen Erinnerungen der Konzilsgeneration⁴ gesellt sich das Verblassen der kollektiven Erinnerung bei den jüngeren Zeitgenossen.⁵ Hans Küng, zusammen mit Joseph Ratzinger einer der jüngsten theologischen Berater des Konzils, findet eine gelungene Analogie für diese Ambivalenz von Erinnern und Vergessen des Zweiten Vatikanums: „An unserem Familientisch in Sursee/Schweiz, wo ständig politisiert wurde, brachten unsere Eltern hin und wieder die Rede auf den ersten Weltkrieg, der für uns drei Kinder drei, vier Jahrzehnte zurücklag. Aber alle Gespräche und Bilder hinterließen uns Kindern doch nur einen sehr vagen, verschwommenen Eindruck von dem welthistorischen Geschehen. Es fehlte das eigene Erleben. Daran denke ich jetzt oft zurück, wenn ich vom welthistorischen Geschehen

¹ Vgl. K. Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. Vortrag beim Festakt der Deutschen Bischofskonferenz am 21.11.2005 in Würzburg: www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2005/synode.html (15.5.06).

² Vgl. die zehnteilige Konzilsserie in der Furche Nr. 38–47 v. 22.9. – 24.11.2005; das Sonderheft der Herder Korrespondenz: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Oktober 2005.

³ Vgl. u.a. P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde, Freiburg 2004ff; K. Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2005; Sonderheft Das II. Vatikanische Konzil ... wieder gelesen: IkaZ 34 (2005) 543–644; Sonderheft Das II. Vatikanum – eine vergessene Zukunft: Conc (D) 349–470; vgl. auch den Literaturbericht: G. Wasilowsky, Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neusten Konzilliteratur, in: IkaZ 34 (2005) 630–640.

⁴ Vgl. die im Sonderheft der HerKorr (s. Anm. 2) gesammelten persönlichen Erinnerungen von Anneliese Lissner (ebd., 6), Hans Maier (ebd., 10), Alois Glück (ebd., 15), Helen Schüngel-Straumann (ebd., 20), Joachim Wanke (ebd., 25), Franz-Xaver Kaufmann (ebd., 29), Marita Estor (ebd., 39), Bernhard Vogel (ebd., 44), Walter Bayerlein (ebd., 47), Hans Joachim Meyer (ebd., 56).

⁵ So die KNA: „Eine Allensbacher-Umfrage im Auftrag der KNA ergab, dass das Wissen über das Zweite Vatikanische Konzil inzwischen deutlich verblasst ist“ (www.kna.de/produkte/sonderhefte/vat2.htm [17.5.06]).

des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) rede, das für uns Heutige auch schon vier Jahrzehnte zurückliegt und das folglich die Hälfte unserer Bevölkerung nur noch vom Hörensagen oder von Bildern kennt.“⁶ – Nach vierzig Jahren verebbt das charismatische Moment, das den kirchengeschichtlichen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils begleitet hatte. Dieser emotionale und zeitliche Abstand sollte zugleich die Möglichkeit einer theologischen Bilanzierung erleichtern.⁷

Das Konzil als Ereignis und in seinem umfangreichen Textkorpus ist freilich viel zu komplex, um mit wenigen Strichen seine Ergebnisse resümieren zu können. Daher werden wir uns hier auf eine Frage der Konzilshermeneutik beschränken müssen, die gleichwohl den Anspruch erhebt, eine Art Leitmotiv von Geschichte, Ereignischarakter und Texten des Zweiten Vatikanums zu erfassen: Zentrale Dekrete und Einzelaussagen des Konzils sollen als Antwortversuche der katholischen Kirche auf die sozialstrukturellen und ideologischen Herausforderungen der modernen Gesellschaft gedeutet werden, um dadurch theologische „Verarbeitungsmuster“

von Modernität offen zu legen. In dieser Hinsicht kann das Zweite Vatikanum als Selbstsituierung – wertend gesprochen –, als Beheimatung des Katholizismus in der modernen Gesellschaft betrachtet werden, eine Beheimatung freilich, welche das gesellschaftskritische Potenzial der eigenen religiösen Tradition nicht preisgibt.

1 Begründung der Perspektive: Eine modernisierungs- theoretische Sicht auf das Zweite Vatikanische Konzil

Der Vorschlag einer modernisierungstheoretischen Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem sich diese Darlegungen verpflichtet wissen, ist weder neu noch unumstritten.⁸ Nicht unberechtigt ist der Vorwurf, eine solche Perspektive wäre zu pauschal und zu monokausal.⁹ Daher muss klar sein, dass die modernisierungstheoretische Sicht nur eine unter anderen darstellen kann, dass sie aber zugleich keine fremde, lediglich von außen an das Konzil herangetragene, sondern eine hermeneutisch angemessene, da textadäquate

⁶ H. Küng, Das vergessene Konzil, in: Conc (D) 41 (2005) 425–450, hier: 425.

⁷ Vgl. demgegenüber die durchaus emotional geführten Auseinandersetzungen um eine historisch angemessene Konzilsgeschichte und eine theologisch adäquate Konzilshermeneutik von denen Wassilowsky, Das II. Vatikanum (s. Anm. 3) berichtet.

⁸ Vgl. insbesondere die dieser Perspektive verpflichteten Sammelbände: F.X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u.a. 1996; P. Hünermann (Hg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn u.a. 1998. Ich selbst habe versucht, diese modernisierungstheoretische Perspektive als Formalobjekt zu präzisieren und auf ein eingeschränktes Materialobjekt, nämlich die Pastoralkonstitution, anzuwenden: A. Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006 [erscheint im Oktober d. J.].

⁹ So G. Wassilowsky: „Wer allerdings mit modernisierungstheoretisch geschultem Visier die Texte ausschließlich daraufhin absucht, was nach katholischer Aufklärung, nach Emanzipation, Globalisierung, Pluralisierung, Differenzierung, Funktionalisierung usw. aussieht, sollte sich der Bedingtheit seiner Konzilswahrnehmung von vornherein bewußt sein“ (Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck–Wien 2001, 34).

Perspektive darstellt. Dies ergibt sich aus der Intention des Konzils, den Inhalten der Dokumente und dem Textgenus.

Die *Intention des Konzils*, zumindest das Ausschlag gebende Moment seiner Einberufung, findet sich deutlich zum Ausdruck gebracht in der bekannten Eröffnungsansprache seines Initiators, Papst Johannes XXIII.: „Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder den andern der grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren [...]. Aber von einer wiedererwonnenen, nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche [...] erwarten jene, die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen und apostolischen Glauben bekennen, einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird“¹⁰. In diesen programmatischen Worten wird deutlich, dass die Aufgabenstellung des Zweiten Vatikanums in einem Überdenken und einer Reformulierung des katholischen Glaubens angesichts der Herausforderung der Gegenwart, das heißt soziologisch gewendet, der sozialen und kommunikativen Bedingungen des Glaubens in der Moderne besteht. Nicht ein theologieinterner Streit um Glaubens-

wahrheiten und deren Formulierung, wie es bei Synoden und Lehrentscheidungen der Kirchengeschichte bislang üblich war, gab den Anstoß zum Zweiten Vatikanum, sondern der sich verändernde Kontext einer sich modernisierenden Gesellschaft.

Einen deutlichen Konnex zwischen dieser Konzilsintention und den zu Texten gewordenen *Inhalten* der Kirchenversammlung stellt das Werden der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* im Verlaufe des Konzils dar. In den ursprünglichen Vorbereitungsschemata gar nicht vorgesehen, lässt sich die Konstitution als eine Art Umsetzung der Konzilsintention insgesamt interpretieren.¹¹ Mit dem paradigmatischen Titel „Kirche in der Welt von heute“ ist *Gaudium et spes* nichts anderes als eine ekklesiologische Selbstverortung der Kirche in der (modernen) Gegenwart. Aber auch über dieses explizit dem sozialen Kontext gewidmete Dekret hinaus hat sich das Zweite Vatikanum insgesamt wie keine Kirchensynode zuvor die Tagesordnung vom gesellschaftlichen Umfeld vorschreiben lassen. Van Laarhoven zählt in seiner statistischen Auswertung des Zweiten Vatikanums 5646 (= 46 %) von 12179 Zeilen, die pastorale und gesellschaftliche Probleme zum Inhalt haben. Lediglich 3148 Zeilen (= 26 %) der Konzilstexte betreffen dogmatische Inhalte im engeren Sinne.¹²

Eine modernisierungstheoretisch reflektierte Deutung des Konzils und einiger seiner zentralen Aussagen legt schließ-

¹⁰ Johannes XXIII., *Gaudet mater Ecclesia* Nr. 15, zit. n. L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 134–136.

¹¹ Entscheidend zur Umsetzung dieser Konzilsintention in einem eigenen Dokument beigetragen hat das Zusammenspiel von Johannes XXIII. und dem Konzilsvater Kardinal Léon-Joseph Suenens (Mecheln), der einen mit dem Papst akkordierten Vorschlag in die Konzilsdebatte einbrachte, wonach die Knotenpunkte der Diskussionen und Texte die Selbstreflexion der Kirche *für sich* (*Ecclesia ad intra*) und *für die Welt* (*Ecclesia ad extra*) darstellen sollten. Vgl. *ders.*, *Aux origines du Concile Vatican II*, in: NRT 107 (1985) 3–21.

¹² J. v. Laarhoven, Die ökumenischen Konzilien auf der Waagschale. Ein quantitativer Überblick, in: Conc (D) 19 (1983) 535–544, hier: 541 (Tabelle).

lich auch das Textgenus der Dokumente nahe. In neuesten konzilshermeneutischen Überlegungen bestimmt Peter Hünemann die Ausschlag gebende *differentia specifica* der Konzilsdekrete von deren Textgattung her.¹³ In Analogie zu ähnlich orientierten Identitätsbeschreibungen politischer Gemeinwesen begreift Hünemann das Zweite Vatikanum als eine Art verfassungsgebenden Prozess der katholischen Kirche; seine textlichen Ergebnisse sind entsprechend dem „Genus von Verfassungstexten“¹⁴ zuzuordnen. Um die politische Analogie nicht zu weit zu treiben und das theologische und nicht „bloß“ soziologische Selbstverständnis der katholischen Kirche aufrecht zu erhalten, schlägt Hünemann präzisierend die Begriffe „Verfassung gläubigen kirchlichen Lebens“ oder „Constituante des Glaubens“¹⁵ für die Textart der Konzilsdokumente vor. Auch in dieser Definition des Genus literarium spielt jedoch der soziale Kontext der modernen Gesellschaft eine ganz entscheidende Rolle. Denn die Bestimmung der kirchlichen Verfassung, der Constituanten des Glaubens, geschieht ja im Licht der sie umgebenden Gesellschaft: „Die Konzilsdokumente stellen eine Grundlagenreflexion dar auf das, was *Kirche in der modernen Welt* ist, was sie zu tun hat, wie sie sich in *Beziehung zu den Menschen, den Religionen, den modernen Entwicklungen* zu setzen hat“¹⁶.

So ist das Thema der modernen Gesellschaft in Intention, Textinhalt und Textart des Zweiten Vatikanums fest verankert.

Eine modernisierungstheoretische Hermeneutik des Konzils, die freilich zugleich um ihre eingeschränkte Perspektivität weiß, ist damit nicht bloß von soziologischem, sondern, das kirchliche Selbstverständnis des Konzils aufgreifend, von genuin theologischem Interesse. Das Konzil hat uns entscheidende Hinweise für die pastoral, aber auch systematisch-theologisch nach wie vor virulente Frage hinterlassen, wie sich der Katholizismus in der modernen Gesellschaft verorten kann. Diese Impulse gilt es zu entfalten. Um freilich eine solch modernisierungstheoretische Sicht auf das Konzil theologisch fruchtbar machen zu können, ist es zunächst geboten, den sozialen Rahmen der modernen Gesellschaft kurz abzustecken.

2 Wie viel Religion verträgt die moderne Gesellschaft? Religionssoziologische Voraussetzungen

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, also bei einer Gelegenheit, die für die moderne demokratische Gesellschaft durchaus als „Selbstverständigungsprozess“ interpretiert werden kann, hat Jürgen Habermas unter dem Eindruck des 11. September 2001 über das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft nachgedacht. Er zeichnet dabei das Szenario einer nicht einfach säkularisierten Gesellschaft, welche die Religion immer

¹³ Vgl. P. Hünemann, Der übersehene „Text“. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Conc (D) 41 (2005), 434–450; ders., Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: ders./Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 5, 5–101.

¹⁴ Hünemann, Der übersehene „Text“ (s. Anm. 13), 443.

¹⁵ Ebd., 443.

¹⁶ Ebd., 440 (Hervorhebungen A.K.).

mehr zum Verschwinden bringt, sondern differenzierter „einer postsäkularen Gesellschaft“, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“¹⁷. Religiös definierte Gruppen müssten unter den Bedingungen moderner Gesellschaften primär Alterität akzeptieren, anerkennen und sogar wertschätzen lernen: die Alterität der anderen religiösen, konfessionellen und weltanschaulichen Gruppen, die Alterität der wissenschaftlichen Weltdeutung, die mit der eigenen religiösen Weltansicht nicht auszuhebeln sei, und schließlich die Alterität des Verfassungsstaates: „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität der Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“¹⁸. Um diese Selbstbeschränkung leisten zu können, fordert Habermas von den Trägern religiöser Überzeugungen einen „Reflexionsschub“¹⁹.

Aber nicht nur, was die *Inhalte* der Verarbeitung von Modernität durch Religionsgemeinschaften angeht (religiöser Pluralismus, Akzeptanz des wissenschaftlichen Weltbildes, Einhaltung der Verfassung, besonders der Gewährleistung von Religionsfreiheit), sondern auch für die Art

und Weise, wie dies geschieht, für die *Form* des angemahnten „Reflexionsschubes“ gibt die moderne Gesellschaft Rahmenbedingungen vor. Dies ist weniger die Folge der von Habermas zusammengefassten normativen Vorgaben des demokratischen Rechtsstaates als jene der in der modernen Gesellschaft herrschenden Kommunikationsstrukturen. So kann es als ein entscheidendes Kriterium von gesellschaftlicher Modernisierung angesehen werden, dass die so genannte *funktionale Ausdifferenzierung der Sozialstrukturen* voranschreitet.²⁰ Das heißt: Die entscheidenden Grenzen in der Gesellschaft und ihrer Kommunikationen folgen immer weniger der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen (z.B. Clans, Stämmen, Ständen, Ethnien), deren Mitglieder jeweils ein gemeinsames Merkmal (z.B. Abstammung, Sprache, Kultur) eint. Die in der Moderne Ausschlag gebenden sozialen Grenzlinien verlaufen entlang der gesellschaftlichen Funktion, die in einem bestimmten Sozialbereich wahrgenommen wird. So bilden z.B. Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Sport und eben auch Religion relativ unabhängige gesellschaftliche Subsysteme, in denen eigene Kommunikations- und Rationalitätsformen in Geltung sind, die untereinander kaum mehr kompatibel erscheinen. Diese für die Moderne spezifische, funktional definierte Ausdifferenzierung kann von den einzelnen Individuen in Form von Rollenkonflikten gut nachvollzogen werden.²¹

¹⁷ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M. 2001, 13.

¹⁸ Ebd., 14.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. den instruktiven Überblick über Differenzierungstheorien von U. Schimank, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 2000.

²¹ So gehört es etwa zur Alltagserfahrung, das erwartete Verhalten im Wirtschaftssystem mit dem gebotenen Verhalten im Moralsystem nicht immer in Einklang bringen zu können: Kaufe ich

Der Soziologe der Gegenwart, der diese funktionale Ausdifferenzierung meisterhaft, wenn auch in dem ihm eigenen systemtheoretischen Jargon beschrieben hat, ist Niklas Luhmann. Er beharrt auf einer strikten Trennung der sozialen Subsysteme, die lediglich auf ihre Funktion beschränkt bleiben. „Jedes Funktionssystem kann nur die eigene Funktion erfüllen.“²² Dieser Logik entsprechend sind die Subsysteme auf ihre Selbsterhaltung, von Luhmann „Autopoiesis“ genannt, ausgerichtet. „[E]s gibt jedenfalls ‚autopoietische‘ Systeme, die alles, was für sie als Systemoperation zählt und im System anschlussfähig behandelt wird, im Netzwerk der eigenen Operationen produzieren.“²³ Die gesellschaftlichen Subsysteme können also ihre Operationen, Funktionen und Strukturen nur intern selbst herstellen. Sie sind damit nicht in der Lage, ohne eigene Verarbeitungsprozesse Kommunikationen von „außen“, von anderen gesellschaftlichen Teilsystemen einfach zu übernehmen.²⁴ Diese kommunikative Geschlossenheit und damit die Notwendigkeit, eigene Kommunikationen aus wiederum eigenen Kommunikationen zu entwickeln, gelten zwangsläufig auch für das Religionssystem. „Die Ausdifferenzierung des Religionssystems führt zu einer operativen Schließung

und zur autopoietischen Reproduktion dieses Systems“²⁵.

Wendet man diese von Luhmann ebenso präzise wie abstrakt beschriebenen Kommunikationsbedingungen moderner Gesellschaften nun auf unsere Fragestellung an, so heißt dies, dass die oben mit Habermas formulierten normativen Vorgaben der modernen Gesellschaft ebenfalls nur auf eine solche Weise von Religionsgemeinschaften angeeignet werden können. Es muss religiösen Gruppen gelingen, ethische Prinzipien der sie umgebenden Gesellschaft in eigene Kommunikationsformen zu transformieren. Ganz konkret bedeutet das in unserem Fall: Die an Religionsgemeinschaften herangetragenen Anforderungen der modernen Gesellschaft: die Akzeptanz anderer Religionen, der wissenschaftlichen Weiterklärung und der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit, müssen mit Glaubensinhalten und theologischen Theorien in Einklang gebracht werden oder – noch deutlicher formuliert – in der Sprache des Glaubens zum Ausdruck kommen. Ansonsten ist, folgt man den hier herangezogenen soziologischen Konzeptionen, keine wirkliche Verortung von Glaubensgemeinschaften in den Werte- und Kommunikationsstrukturen der modernen Gesellschaft möglich.

die billigen Bananen (= Anforderung der ökonomischen Rationalität im Wirtschaftssystem) oder die fair gehandelten, aber teuren Früchte (= normative Anforderungen im Moralsystem)?

²² N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. Teilband, Frankfurt/M., 1998, 762. Erläuternd fährt Luhmann fort: „Keines [der Systeme, A.K.] kann im Notfalle oder auch nur kontinuierlich ergänzend für ein anderes einspringen. Die Wissenschaft kann im Falle einer Regierungskrise nicht mit Wahrheiten aushelfen. Die Politik hat keine eigenen Möglichkeiten, den Erfolg der Wirtschaft zu bewerkstelligen, so sehr sie politisch davon abhängen mag und so sehr sie so tut, als ob sie es könnte. Die Wirtschaft kann Wissenschaft an der Konditionierung von Geldzahlungen beteiligen, aber sie kann mit noch so viel Geld keine Wahrheiten produzieren“ (ebd.).

²³ Ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2002, 198.

²⁴ Vgl. ders., *Einführung in die Systemtheorie*, hrsg. v. D. Baecker, Darmstadt 2003, 105: „Ein System kann nur mit selbst aufgebauten Strukturen operieren. Es kann keine Strukturen importieren“.

²⁵ Ders., *Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 23), 223.

3 Wie viel Modernität verträgt das Christentum? Muster der theologischen Verarbeitung von Modernität beim Zweiten Vatikanum

Nach dieser Analyse der religionssoziologischen Bedingungen, die Glaubensgemeinschaften in der modernen Gesellschaft vorfinden, muss nun die Blickrichtung umgekehrt und aus der Perspektive von Kirche und Theologie gefragt werden, inwiefern diese soziologischen Voraussetzungen akzeptabel, das heißt mit wesentlichen Glaubensinhalten vereinbar oder – folgt man Luhmanns These von der notwendigen Umarbeitung fremder in eigene Kommunikationen – gar in diese hinein transformierbar sind. Ein erster, solchermaßen motivierter Blick auf das Textkorpus des Zweiten Vatikanum zeigt auf geradezu frappierende Weise, dass die von Habermas (hier als intellektueller Repräsentant demokratischer Gemeinwesen angesehen) gegenüber den Religionsgemeinschaften erhobenen normativen Forderungen mit wesentlichen Dokumenten der Synode korrelieren: Anerkennung und Wertschätzung anderer Religionen wurden in der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck gebracht. Der Differenzierung von wissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung hat man sich insbesondere in der bereits angesprochenen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und

der darin hervorgehobenen Rede von der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) gestellt. Die in Bezug auf Religionsgemeinschaften entscheidende Grundlage des Verfassungsstaates, die Religionsfreiheit, fand ihren Niederschlag in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Diese Dokumente gilt es also im Folgenden „modernisierungstheoretisch“, das heißt im Hinblick auf die Frage zu analysieren, wie sie die beschriebenen Elemente der modernen Gesellschaft aufgegriffen und in theologische Sprachformen umgewandelt haben.²⁶ Welche Muster der Modernitätsverarbeitung hat das Konzil bedient? Wir beginnen mit *Gaudium et spes*, da hier über die Frage des wissenschaftlichen Weltbildes hinaus der grundsätzliche Umgang der katholischen Kirche mit ihrem modernen Kontext, „der Welt“, wie die Konstitution formuliert, geklärt wurde. Im Anschluss werden *Dignitatis humanae*/Religionsfreiheit und *Nostra aetate*/religiöse Pluralität behandelt.²⁷

3.1 Autonomie der Wissenschaft im Kontext von Schöpfungs- und Inkarnationstheologie (*Gaudium et spes*)

Zweifellos ist das Verhältnis von religiöser und (natur-)wissenschaftlicher Weltdeutung historisch vorbelastet. Besonders eklatant trat der illegitime Übergriff der katholischen Kirche auf naturwissenschaftliche Fragestellungen und Erkenntnisse im Fall von Galileo Galilei zu Tage,

²⁶ J. Ratzinger hat von *Gaudium et spes* „in Verbindung mit den Texten über Religionsfreiheit und über die Weltreligionen“ als „eine[r] Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus“ gesprochen (Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 398). Offenbar wird auch von ihm die Kongruenz zwischen diesen Konzilsdekreten und den ethischen Gehalten der modernen Gesellschaft deutlich wahrgenommen.

²⁷ Die notwendige Einschränkung, dass diese drei zentralen Dokumente des Konzils hier nur sehr rudimentär und lediglich unter dieser einen Perspektive hermeneutisch erschlossen werden können, versteht sich von selbst. Vgl. zur fundierten und aktuellen Kommentierung der Konzilsdekrete die in Anm. 3 genannte Literatur.

der seine Option für die kopernikanische Kosmologie, wonach sich die Erde um die Sonne dreht, unter Zwang aufgeben musste. In Artikel 36 der Pastoralkonstitution stellt sich das Zweite Vatikanische Konzil – unter explizitem Bezug auf Galilei – diesen dunklen Kapiteln der Kirchengeschichte und legt theologisch dar, warum es, bei Berücksichtigung der jeweiligen Grenzen, strukturell zu keinem Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und religiöser Wirklichkeitsinterpretation kommen kann. Anstoß dieses „Reflexionsschubes“, um Habermas' Wort aufzugreifen, ist das Unbehagen, das moderne Zeitgenossen befällt, wenn die religiöse Deutungshoheit über religiöse Themen hinaus erhoben wird. „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde“ (GS 36).²⁸ Dieser (angesichts der Konfliktgeschichte von Kirche und Wissenschaft nicht unbegründeten) Furcht begegnet das Konzil mit der Klarstellung einer berechtigten Autonomie nicht theologischer Rationalitäten, z.B. der naturwissenschaftlichen, aber auch der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern“ (GS 36).

Entscheidend aber im Sinne der Luhmannschen Kommunikationstheorie, wo-

nach Religionsgemeinschaften in der Moderne die sozialen „Außenbedingungen“ nicht nur hinnehmen, sondern in ihre Kommunikationsformen integrieren müssen, ist, dass diese Akzeptanz von Autonomie theologisch begründet wird. Dazu bedient sich das Konzil in GS 36 primär schöpfungstheologischer Rechtfertigungsmuster und rekurriert „auf den Willen des Schöpfers“: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Güte sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß“ (GS 36).

Über den eingeschränkten Kontext dieses einen Artikels hinaus durchzieht die theologische Begründung der rechten Autonomie das ganze Dokument in seinem theologischen Duktus wie in seiner konzeptionellen Anlage. In GS 41 wird die Autonomie irdischer Wirklichkeiten erneut betont, ja theologisch vertieft, indem die Eigengesetzlichkeiten der Welt, denen die wissenschaftlichen Beobachtungsinstanzen verpflichtet sind, als „grundlegende[s] Gesetz der christlichen Heilsordnung“ angesehen wird: „Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird eben doch in dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt“ (GS 41).

Konzeptionell hat sich dieser Leitgedanke in der ganzen Konstitution durch-

²⁸ Die Übersetzungen folgen: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁶1994; vgl. zur richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten in *Gaudium et spes*: Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 8).

gesetzt, indem in den ethischen Einzelkapiteln die in den Bereichen Ehe/Familie, Kultur, Wirtschaft, Politik und internationaler Ordnung/Frieden ablaufenden Prozesse mit einer sachgemäßen Perspektive, also mit humanwissenschaftlichen Mitteln, analysiert werden. Marie-Dominique Chenu sieht in seinem Kommentar zur Pastoralkonstitution hinter dieser konzeptionellen und inhaltlichen Aufnahme des modernen Autonomiedenkens die Basis des christlichen Glaubens überhaupt, die Inkarnationstheologie am Werk: „In dieser Theologie der Inkarnation ist die Unterscheidung der beiden ‚unvermischten und unverwandten‘ Naturen Voraussetzung der Synthese. Und hier im Geheimnis selbst, in der ungebrochenen Einheit der zwei unversehrten Naturen, ist die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Eigenwert der wissenschaftlichen und ethischen Disziplinen [...] grundgelegt“²⁹.

Betrachtet man diese exemplarische Rezeption des modernen Autonomiegedankens in der Konzilstheologie aus der wissenssoziologischen Distanz heraus, so muss zweifellos von einer Überführung einer zunächst systemfremden, ja früher als systemfeindlich eingestuften Kommunikation (Unabhängigkeit der wissenschaftlichen von der religiösen Weltdeutung) in eine systemeigene, genuin theologische Kommunikation gesprochen werden, die auf den Glaubensinhalten von Schöpfung und Inkarnation aufruht. Allerdings bleibt die Pastoralkonstitution bei dieser „Verinnerlichung“ moderner Strukturen nicht stehen, sondern bewahrt auch eine kritische Distanz zum sozialen Umfeld der Moderne. Die Akzeptanz der Autono-

mie der irdischen Wirklichkeiten ist nicht vorbehaltlos, sondern gilt nur solange als „richtige Autonomie“, als auch die Eigen-gesetzlichkeiten der Welt (z.B. technische und naturwissenschaftliche Rationalität) ihre Grenze wahren. Als unüberschreitbare und durchaus von der religiösen Ethik überwachte Grenze gilt die unantastbare Würde der Menschen: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert“ (GS 42).

Aus dieser exemplarischen Betrachtung einiger zentraler Aussagen der Pastoralkonstitution lässt sich – freilich idealtypisch – ein Muster der Modernitätsverarbeitung in der Konzilstheologie abstrahieren: Offenbar reagiert die Theologie *erstens* auf einen Anstoß, der sie vom Außen der modernen Gesellschaft trifft (das zeitgenössische Unbehagen am Übergriff der Religion auf nicht religiöse Deutungsformen); sie greift diesen Anstoß *zweitens* auf, macht ihn sich zu eigen („richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“) und überführt ihn in eigene Kommunikationsformen (Schöpfungs- und Inkarnationstheologie). Die Pastoralkonstitution belässt es jedoch nicht bei dieser Verinnerlichung modernen Denkens, sondern versucht *drittens* in Form von Gesellschaftskritik selbst wiederum andere Kommunikationsstrukturen (z.B. das politische, wirtschaftliche oder wissenschaftliche Subsystem) zu beeinflussen. Die vermittelnde Instanz hierzu, die es aufgrund der Ausdifferenzierung der Subsysteme und der Inkompatibilität ihrer Kommunikationen auch geben

²⁹ M.-D. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: G. Baraúna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, dt. Bearb. v. V. Schurr, Salzburg 1967, 226–247, hier: 243.

muss, bildet die Ethik, genauer das Ethos der Menschenrechte. Dieses im Wesentlichen dreigliedrige Muster der Modernitätsverarbeitung durch das Konzil (Anstoß von außen, interne Verarbeitung, „Output“ nach außen in Form von Gesellschaftskritik) lässt sich auch in den anderen beiden hier zu fokussierenden Dokumenten nachvollziehen, die auf entscheidende Werte der modernen Gesellschaft, Religionsfreiheit und religiöse Pluralität, reagieren.

3.2 Religionsfreiheit im Kontext der freien Glaubensentscheidung (*Dignitatis humanae*)

Der erste Schritt unseres an *Gaudium et spes* abgelesenen Musters der Modernitätsverarbeitung, der Anstoß von außen, ist ebenfalls in der Erklärung über die Religionsfreiheit präsent. Auch hier wird zunächst vom Bewusstsein der modernen Zeitgenossen ausgegangen: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet“ (DiH 1). Zentrale Werte der Moderne, Personenwürde und Freiheitsbewusstsein, die in ihrer Anwendung auf die Religionsfreiheit von katholischer Kirche und Theologie skeptisch betrachtet oder gar offen zurückgewiesen wurden,³⁰ werden hier als produktive Herausforderung begriffen.

Ebenfalls bereits zu Beginn von DiH wird angedeutet, wie mit diesen modernen

Werten theologisch umgegangen werden soll: in einer Art theologischem Aneignungsprozess im Abgleich mit eigenen Traditions- und Glaubensbeständen. In dieser Intention befragt das Konzil „die Lehren der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (DiH 1). Die Transformation der Idee der Religionsfreiheit in die Sprache des Glaubens wird damit bereits angezielt. Der erste Teil der Erklärung ist insbesondere den Grundlagen der Religionsfreiheit gewidmet. Hier wird ihre Bedeutung für die Personenwürde des Einzelnen (DiH 2), aber auch für die gesellschaftliche Ordnung (DiH 3), religiöse Gemeinschaften (DiH 4) und das Gemeinwohl (DiH 6) gewürdigt. Der zweite Teil des kurzen Dokumentes beinhaltet nun endgültig und offensichtlich den zweiten Schritt unseres Verarbeitungsmusters, nämlich die Überführung eines modernen Menschenrechts in die Kommunikationsform der Theologie. Unter dem Titel „Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung“ wird die entscheidende Parallele zwischen moderner Religionsfreiheit und der Glaubenstradition in der Freiheit des Glaubensaktes gesehen. „Besonders ist die religiöse Freiheit in der Gesellschaft völlig in Einklang mit der Freiheit des christlichen Glaubensaktes“ (DiH 9). Festgemacht wird diese Entsprechung in der Tradition. „Es ist Hauptbestandteil der katholischen Lehre, in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet, daß der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf“ (DiH 10).

Die entscheidende Vertiefung erfährt der theologische Aneignungsprozess der

³⁰ Vgl. H. Sauer/A. Riedl, Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs, Frankfurt/M. 2003, 156ff.

Religionsfreiheit schließlich im Rekurs auf die jesuanische Botschaft selbst und die ihr inhärente Ethik, die sich jedes Zwanges enthält und nur in freier Zustimmung angenommen werden kann. „Denn Christus unser Meister und Herr und zugleich sanft und demütig von Herzen, hat seine Jünger in Geduld zu gewinnen gesucht und eingeladen“ (DiH 11). Damit lässt sich kommunikationstheoretisch erneut die Überführung eines zunächst außerkirchlichen, ethischen Anstoßes in theologische Sprachformen konstatieren. Durchaus im Sinne der Luhmann'schen Kommunikationstheorie kann dieser Transformationsprozess noch präzisiert werden. Wenn die Kommunikationen eines Subsystems nur durch eigene Operationen erzeugt werden können, dann kann der Kommunikationsinhalt „Religionsfreiheit“ nicht bloß von außen in das Religionssystem importiert und implementiert, sondern muss aus den eigenen kommunikativen Möglichkeiten heraus intern entwickelt werden. Daher wird in der Argumentationsstruktur der Erklärung die Religionsfreiheit durchaus nicht als ethischer Impuls von außen, der übernommen wird, begriffen, sondern als genuiner und eigener Glaubensinhalt. Religionsfreiheit gehört dem Wesen des Glaubens an: „Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen

Dingen jede Art von Zwang von Seiten der Menschen ausgeschlossen ist“ (DH 10).³¹

Die Verortung der Religionsfreiheit mitten im eigenen Glaubensgut leitet schließlich zum dritten Schritt des oben idealtypisch entworfenen Musters der Modernitätsverarbeitungen über: dem gesellschaftskritischen Impetus, den die Kirche der modernen Gesellschaft (und idealiter sich selbst) gegenüber entwickelt. So wird Religionsfreiheit nicht nur als Anstoß von außen wahrgenommen und mit dem eigenen Glaubensgut identifiziert, sondern auch als ethischer Maßstab an die reale Gesellschaft angelegt. Die Kirche begreift sich nun als Anwältin der Religionsfreiheit, die sie bei den Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft, aber auch in Gesellschaft und Politik insgesamt einfordert: Das Konzil richtet eine „Mahnung an die Katholiken und die Bitte an alle Menschen, daß sie sich angelegentlich vor Augen stellen, wie notwendig die Religionsfreiheit ist, besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie“ (DiH 15).³² In idealtypischer Form kann also auch im für das Zweite Vatikanum und seiner Wirkungsgeschichte so zentralen Dekret über die Religionsfreiheit unser Verarbeitungsschema von Modernität (äußerer Anstoß, kommunikative Transformation in theologische Inhalte, gesellschaftskritischer Im-

³¹ Der Kommentar von K. Wenzel zu DiH bringt diese Entdeckung der Religionsfreiheit innerhalb des eigenen Glaubensgutes zum Ausdruck: „Dies bedeutet aber nicht, dass die wahre Religion von der Religionsfreiheit gewissermaßen unberührt bleibt, sondern dass die Begründung der Religionsfreiheit ins Zentrum des Glaubensguts dieser Religion gehört“ (Kleine Geschichte [s. Anm. 3], 227f); in ähnlichem Duktus R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünemann/Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 4, 125–218, hier: 199: „Es zeichnet das Konzil und diese Erklärung aus, dass sie die Herausforderung durch die Entwicklung der Neuzeit in radikaler Weise beantwortet, indem nach den verborgenen Wurzeln des Anliegens in der eigenen Tradition, insbesondere der Schrift gefragt wird“.

³² Vgl. zur Bedeutung der Religionsfreiheit im politischen Handeln der Kirche, vor allem während des Pontifikats Johannes Paul II.: Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (s. Anm. 31), 201ff.

petus) erkannt werden. Auch was die dritte ethische Herausforderung der Moderne für Religionsgemeinschaften angeht, die Akzeptanz von religiöser Pluralität, lässt sich diese Vorgehensweise der Konzilstheologie ausmachen, was ein kurzer Blick auf *Nostra aetate* belegen soll.³³

3.3 Religiöse Pluralität im Kontext des christlichen Heilsuniversalismus (*Nostra aetate*)

„Kein anderes Dokument des Konzils rückt die Wahrnehmung der Gegenwart so an den betonten Anfang des Texts, dass es stets unter diesen Worten als seinem Titel zitiert werden wird: *Nostra aetate* – *In unserer Zeit*“³⁴. Mit diesem Kommentar macht Knut Wenzel auf die Bedeutung aufmerksam, die der äußere Anstoß auch für die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat. Das Konzil reagierte mit dem Dekret auf die – in heutiger Sprache formuliert – Globalisierung, die sich auf politischer, wirtschaftlicher, insbesondere aber auch auf kultureller und religiöser Ebene bereits in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts abzeichnete. Mit dem Zusammenrücken der Religionen muss ebenso deren Verhältnis untereinander theologische Klärung finden. Auch hier bildet also der gesellschaftliche Kontext ein zentrales Movens zur Konzilserklärung.

Nostra aetate behandelt ausdrücklich die großen nichtchristlichen Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum – offenbar in der Reihenfolge zunehmender theologischer Nähe der jeweils leitenden religiösen Ideen zum Christen-

tum. Die Argumentationsstrategie des Dokumentes zielt insbesondere auf Gemeinsamkeiten unter den Religionen ab. Es beginnt mit den allen Religionen gemeinsamen Ausgangspunkten, den sie einenden Fragen nach Sinn und Bestimmung des Daseins (vgl. NA 1,3). Sukzessive wird die Konflikt verhindernde Reflexion auf Gemeinsamkeiten auf einer religionsphänomenologischen Ebene schließlich zu einer christlichen Theologie der Religionen weitergeführt, die im Innern des eigenen Glaubens nach Gründen für eine friedliche Koexistenz und Kooperation der unterschiedlichen Religionen Ausschau hält. Im Verlauf des Dokuments wird so die interne theologische Kommunikationsform verstärkt. Aus der Binnenperspektive formuliert das Konzil schließlich die theologische Akzeptanz und Wertschätzung nichtchristlicher religiöser Überzeugungen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). Dadurch wird den anderen Religionen zugestanden, ebenfalls authentische Formen von Heil zu beinhalten, auch wenn der Beurteilungsmaßstab dafür die eigene Tradition und das eigene Heilsverständnis bleiben.

Damit beschreibt *Nostra aetate* den Mittelweg zwischen einem „Exklusivismus“, der alle nichtchristlichen Heilsangebote verwirft, und einer „pluralistischen Religionstheologie“, für die verschiedene Heilswege gleichwertig sind. In Form eines „Inklusivismus“ umgreift die Konzilstheologie vielmehr die nichtchristlichen Heilswege als auf das Christentum hingeeordnet. Obwohl also theologisch keine Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen behauptet

³³ Für die interkonfessionelle Toleranz, die ebenfalls in Habermas' normativen Vorgaben gefordert wird (s.o.), wäre eine ähnliche Analyse des Ökumene-Dekrets *Unitatis redintegratio* notwendig. Darauf muss aus Platzgründen hier verzichtet werden.

³⁴ Wenzel, *Kleine Geschichte* (s. Anm. 3), 135.

wird, ist dennoch ein Weg gefunden, einerseits die eigene Identität zu wahren und andererseits die Alterität anderer Religionen anzuerkennen und wertzuschätzen.³⁵ Die Habermas'sche Forderung nach dem von den Religionsgemeinschaften selbst einzuräumenden Zugeständnis der religiösen Pluralität ist damit erfüllt: „Daher kann es keine Allianz der Religionen gegen die Anderen oder gar die Moderne geben“³⁶. Die theologische Umsetzung des Religionspluralismus geht im Dokument noch weiter. Das Theologumenon, das eine Alterität anderer Religionen in der innerchristlichen Sicht zulässt, ja als unabdingbar erachtet, ist zugleich die theologisch leitende Idee des Dekrets: der christologisch begründete Heilsuniversalismus. In NA 1,2 heißt es bereits: „Seine [Gottes, A.K.] Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf *alle Menschen* [...]“. NA 2 spricht von einer Wahrheit, „die *alle Menschen* erleuchtet“. Und soteriologisch am deutlichsten deutet NA 4 das Christusgeschehen heilsuniversalistisch: „Auch hat ja Christus [...] in Freiheit, um der Sünden *aller Menschen* willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher

Liebe auf sich genommen, damit *alle das Heil erlangen*“ (Hervorhebungen A.K.).³⁷ Hier wird die tiefere Begründungsebene des Toleranz ermöglichenden christlichen Heilsuniversalismus ersichtlich: Er wird biblisch abgelesen im Geschick Jesu Christi, das als Selbsthingabe des Gottessohnes für alle Menschen, als „kenotische Demutskristologie“³⁸ gedeutet wird. Mit dieser Verankerung im Zentrum christlicher Soteriologie ist die Akzeptanz religiöser Pluralität ebenfalls in genuin theologischen Sprachformen ausgedrückt.

Auch der dritte für *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* herausgearbeitete Schritt zur Modernitätsverarbeitung, die Gesellschaftskritik, ist in der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen präsent. Das Konzil fordert die nunmehr theologisch begründete, weltanschauliche und religiöse Toleranz innerkirchlich und für die Gesellschaft vehement ein: „Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“ (NA 5). So folgt auch *Nostra aetate* un-

³⁵ Diese Balance von Identitätsbewahrung und Akzeptanz von Alterität und damit Pluralität konstatiert auch R. Siebenrock: „Beides also gehört zusammen: Anerkennung der anderen und christologisch fundierte Identität, die die Anerkennung der anderen erst ermöglicht“ (Areopagrede der Kirche. Die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, in HerKorr Sonderheft [2005], 40–44, hier: 42).

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Vgl. Wenzel, Kleine Geschichte (s. Anm. 3), 136: „Die theologische Begründung dieser Perspektive hat ihre Verankerung in der Erkenntnis des allgemeinen Heilswillens Gottes, der sich auf alle Menschen erstreckt.“

³⁸ R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Hünermann/Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 3, 591–693, hier: 666; vgl. auch Siebenrocks Bestimmung der theologischen Grundstruktur von *Nostra aetate* ebd.: „Daher sehe ich die theologische Leitidee des Textes in der Einheit der Heilsgeschichte auf dem Hintergrund einer kenotisch-pneumatischen Christologie. Von dieser Sendung Christi her wird die Haltung der Kirche als Dienst der Anerkennung und der Liebe für alle Menschen bestimmt“.

serem Muster. Erneut wurde eine normative Forderung der modernen Gesellschaft, der religiöse Pluralismus, aufgegriffen, zu eigen gemacht, d.h. mit eigenen theologischen Reflexionsformen verbunden, und schließlich als ethisches Postulat auch der modernen Gesellschaft selbst gegenüber eingefordert.

4 Was bleibt vom Zweiten Vatikanum?

Das Vermächtnis in modernisierungstheoretischer Deutung

Eine modernisierungstheoretische Konzilshermeneutik begreift wesentliche Ereignisse und Inhalte des Zweiten Vatikanischen Konzils als Reaktionsformen der katholischen Glaubengemeinschaft auf die sie umgebenden Modernisierungsprozesse. Damit wird freilich nicht der Anspruch erhoben, das ganze Konzil allein unter dieser Perspektive zu deuten. Einige Grundzüge der Konzilstheologie, die zumindest die drei hier fokussierten Dokumente (GS, DiH, NA) durchziehen, können mit diesem Deutungsmodell jedoch erhellt werden.

Legt man die von Habermas formulierten normativen Postulate an Religionsgemeinschaften zu Grunde (Autorität der Wissenschaft, Verfassungsstaat mit Religionsfreiheit, Pluralität der Konfessionen und Religionen) und folgt man der Luhmann'schen Analyse moderner Kommunikationsstrukturen, wonach von einer „Autopoiesis“, einer kommunikativen Selbsterhaltung gesellschaftlicher Teilsysteme auszugehen ist, zeigt sich ein diesen „Außenbedingungen“ durchaus angepasstes Verarbeitungsmuster von Modernität in der Konzilstheologie. Es besteht, in dem hier deduzierten Modell, aus den drei

„Verarbeitungsschritten“: Aufgreifen eines Anstoßes von außen, Umarbeitung dieser äußeren Impulse in innertheologische Kommunikationsformen und Formulierung daraus abgeleiteter normativer Postulate.

In einem mühsamen Aneignungsprozess hat sich das Zweite Vatikanum auf diese Weise die Ideale der rechten Autonomie wissenschaftlicher Weltdeutung, der Religionsfreiheit und der religiösen Toleranz zu eigen gemacht, sie mit christlichen Glaubensinhalten abgestimmt, korrekter sie in christlichen Glaubeninhalten wieder gefunden, und schließlich auch als normativen Anspruch an die moderne Gesellschaft selbst zurückgespiegelt. Damit zeigt sich die überaus differenzierte Haltung, die das Zweite Vatikanum gegenüber der Moderne einnimmt. Sie wird nämlich weder rigoros abgelehnt noch einfach affirmativ übernommen. Ihre normativen Gehalte werden durchaus unter Bewahrung eigener Identität auf Kompatibilität mit eigenen religiösen Traditionen abgeglichen und bei Vereinbarkeit verinnerlicht. Die moderne Gesellschaft wird dann aber auch genau auf diese – ihre eigenen – Ideale festgelegt und dort kritisiert, wo sie in autodestruktiven Modernisierungsprozessen ihre ethischen Ressourcen selbst zerstört. Im Vergleich zu einer antimodernistisch geprägten Vor Konzilstheologie hat das Zweite Vatikanum damit eine neue Selbstsituierung der katholischen Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft möglich gemacht. Die Kirche versteht sich zunehmend als Anwältin einiger normativer Gehalte der Moderne, die sie nun auch gegen deren Pathologien verteidigt. Sie verbindet auf konstruktive Weise Modernitätskompatibilität und Modernitätskritik.

Die Auseinandersetzung mit dem modernen Kontext, wie sie auf dem Zweiten

Vatikanum stattfand, hat aber nicht nur das Außenverhältnis von Kirche verändert. Ebenso wichtig ist, dass durch die ethischen Impulse von außen auch die eigenen theologischen Kommunikations- und Reflexionsformen stimuliert wurden. Der Herausforderung durch die ethischen Gehalte der Moderne verdankt die Theologie des Konzils nicht weniger als die Wiederentdeckung zentraler Bestandteile ihrer eigenen Tradition und ihrer Identität: die Bedeutung von Schöpfungs- und Inkarnationstheologie in *Gaudium et spes*, die Wertschätzung der freien Glaubensentscheidung in *Dignitatis humanae* und das Bekenntnis zu einem universalen Heilswillen Gottes in *Nostra aetate*, der allen Menschen gilt und den eine demütig-kenotische Christologie aus dem Geschick Jesu selbst herausliest.³⁹

In einer modernisierungstheoretischen Deutung ist dem Zweiten Vatikanum offenbar eine anspruchsvolle und nicht spannungsfreie Synthese aus Modernitätsverarbeitung, Gesellschaftskritik und Bewahrung, ja Wiederentdeckung der ei-

genen Identität gelungen.⁴⁰ Ein bleibendes Vermächtnis des Zweiten Vatikanum kann in der Vergegenwärtigung dieses komplexen und erfolgreichen Identitätsfindungsprozesses ausgemacht werden. Auf dem Konzil durfte die katholische Kirche die – wie es scheint mittlerweile weitgehend verschüttete – kollektive Erfahrung machen, dass eine theologisch verantwortete und verarbeitete Öffnung nach außen nicht identitätszerstörend, sondern im Gegenteil identitätskonstituierend wirkt. Diese Erfahrung reflexiv in einer kenotisch ausgerichteten Theologie einzuholen, bleibt als Aufgabenstellung des Konzils der Theologie unserer Tage aufgetragen.

Der Autor: Dr. Ansgar Kreutzer M.A., geb. 1973 in Saarbrücken, ist Univ.-Ass. an der Privatuniversität Linz. Für seine Dissertation „Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet“ erhielt er den Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2006.

³⁹ Dieser kenotisch begründete universale Heilswille ist durchaus ein theologisches Leitmotiv der Konzilstheologie insgesamt, das auch in den anderen hier zugrunde gelegten Konzilsdokumenten und darüber hinaus vorkommt: vgl. GS 22,4: „Da Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“; vgl. auch die kenotische Christologie in DiH 11 und das folgende Zitat aus 1 Tim 2,4, wonach der Erlösergott will, „dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“; zur heilsuniversalistischen Ausrichtung von Offenbarungs- und besonders Kirchenkonstitution vgl. DV 7 (dazu W. Kirchschräger, Zum Heil aller Völker. *Dei Verbum* als Grundlage für einen neuen Zugang zur Bibel, in: ThPQ 154 [2006] 173–182) und LG 16; vgl. zu *Lumen gentium* die der Entstehungsgeschichte der Konstitution gewidmete Untersuchung von Wassilowsky mit dem bezeichnenden Titel: Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 9).

⁴⁰ Im Sinne einer Identitätsfindung der katholischen Kirche durch die Herausforderung der Moderne interpretiert auch Siebenrock die theologische Verinnerlichung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae*: „Zwar gibt die Kirche mögliche Privilegien ab [...], doch findet sie unter den Bedingungen der Moderne dadurch erst zu ihrer wahren Katholizität. Diese erweist sich in der Anwaltschaft der Kirche für die Würde des Menschen, die immer in der Förderung und Anerkennung anderer Freiheit ihr entscheidendes Maß gewinnt.“ (Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit [s. Anm. 31], 197).

Christian Blankenstein

Ökumenische Aufgaben und die alt-katholische Kirche

Die ökumenische Bewegung der nicht-römischen Kirchen und der Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche haben eines gemeinsam: Sie stellen jede Konfession im Hinblick auf die Einheit der Kirche unausweichlich vor die Frage nach dem Sinn ihrer Sonderexistenz.¹

Im heurigen Jahr sind es nun 135 Jahre, seitdem die alt-katholische Bewegung existiert. So möchte dieser Artikel die Frage nach der Mitarbeit an der Einheit der Kirchen, aber auch nach dem Spezifischen des Alt-Katholizismus ein wenig anreißen.

Die Erkenntnis, dass die Zersplitterung der Kirche in viele Konfessionen und Gruppen ihrem Wesen und dem Willen ihres eigentlichen Herrn zuwiderläuft, ist ständig im Wachsen; die Christenheit leidet nun unter dieser Zerrissenheit, die zugleich auch das Manko der Unglaubwürdigkeit nach sich zieht!

Das zwingt jede Konfession zur Beantwortung der Frage, wie sie sich im Hinblick auf die erhoffte und erbetene Einheit einstellen will:

- Worin und wie lange sie die vorläufige Berechtigung oder sogar Notwendigkeit ihrer Sonderexistenz sieht,
- wie sie sich als Glied im Ganzen der aufeinander zugehenden Christenheit versteht, und
- was sie zur Überwindung der widerna-

türlichen Trennung einzusetzen bereit ist.

Von dieser dreifachen Frage wird das Gespräch über die Einheit zwischen den Konfessionen mehr und mehr bestimmt sein müssen.² Der alt-katholischen Kirche ist das Bemühen um die Einheit der Kirche von niemand Geringerem als Ignaz von Döllinger, ihrem Vorreiter und geistigem Führer, selbst vorgezeichnet worden. Er schreibt am 18. Oktober 1874:

„Was mich betrifft, so rechne ich mich aus Überzeugung zur alt-katholischen Gemeinschaft, ich glaube, dass sie eine höhere ihr gegebene Sendung zu erfüllen hat, und zwar eine dreifache:

a) Zeugnis zu geben für die altkatholische Wahrheit und gegen die neuen Irrlehren von der päpstlichen Universalmacht und Unfehlbarkeit; insbesondere auch als redender und permanenter Protest dazustehen gegen die heillose ... Verfertigung neuer Glaubensartikel.

b) Ein zweiter Beruf der alt-katholischen Gemeinschaft ist es in meinen Augen, allmählich und in sukzessivem Fortschritt eine von Irrwahn und Superstition gereinigte, der alten, noch unzertrennten mehr konforme Kirche darzustellen.

c) Damit hängt ihr dritter Beruf zusammen, nämlich als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen großen Wie-

¹ Wertvolle Anregungen diesbezüglich verdanke ich dem Artikel von Wolfgang H. Hollweg, *Getrennt um der Einheit willen*, München 1967.

² Fragen, die vielleicht bislang noch zu wenig stark in den Vordergrund des Interesses gerückt sind.

*dervereinigung der getrennten Christen und Kirchen zu dienen. Ein Auftrag dazu, wenn auch ein kleiner ist vor einigen Wochen in Bonn (bei den sogenannten Unionskonferenzen) gemacht worden. Ich vertraue auf den Fortgang dieses Friedenswerkes.*³

Doch bevor wir uns der alt-katholischen Kirche und ihrer Einstellung zur Ökumene widmen, ein kurzer Blick auf die Genese der alt-katholischen Bewegung.

Die Unfehlbarkeitserklärung des römischen Bischofs in Glaubens- und Sittenfragen und sein dezidiert Allprimat, erklärt auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 1869/70, markieren den Beginn der alt-katholischen Bewegung, die zunächst innerhalb der römisch-katholischen Kirche ihren Konzilsprotest artikulierte. Inzwischen sind 135 Jahre vergangen, eine eigene Kirche hat sich entwickelt, damit aber auch die Frage, ob sich nicht vielleicht seit damals so mancher Streitpunkt erübrigt hat oder wo die grundlegenden Unterschiede zwischen der römisch-katholischen Mutterkirche und den alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union liegen.⁴

1. Zum Leitmotiv kirchlichen Handelns

Der alt-katholische deutsche Theologe Paul F. Pfister hat in seinem Artikel *Ein Säkulum alt-katholischer kirchlicher Selbstverwirklichung* im Jahre 1972 richtig festgestellt, dass es eine Gewissenfrage war, die am Anfang gestanden ist.⁵

Das gilt nicht nur für die Männer der ersten Stunde wie den Münchner Universitätsprofessor und Stiftspropst Dr. Johann Josef Ignaz von Döllinger (1799–1890) und seine akademischen Kollegen, sondern auch für die schweizerischen und österreichischen Alt-Katholiken. Nach ihrem Gewissen konnten sie die beiden neuen Dogmen, die ihrer Meinung nach un-biblisches waren, nicht als *katholische* Lehre annehmen. Deshalb bezeichneten sie sich als die *alten* Katholiken, denen gegenüber sich die Mehrheit letztlich als *Neukatholiken* darstellte.

In meinem Buch *Altkatholiken in Österreich*⁶ habe ich die Einstellung jener Geistlichen untersucht, die nach dem 1. Vatikanum in den Reihen der Konzilsgegner gelandet sind. Nicht alle haben sich letztlich der alt-katholischen Bewegung angeschlossen, aber ihre Argumentationsweise war ziemlich deckungsgleich. Einer von ihnen, der nicht formell alt-katholisch wurde, der Zwettler Titularpropst Wenzel Josef Reichel (1807–1885), stellt in seinem Buch *Ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes katholisch?*⁷ fest: „Durch 1837 Jahre haben die Katholiken von dieser Lehre nichts gewusst, für sie war sie daher nicht notwendig. Da die Katholiken von dieser Lehre nichts wussten, so gehört sie zu den ganz unbekannten und darf nicht einmal zu den zweifelhaften gerechnet werden.“⁸

Es erstaunt heute vielleicht, dass die Betroffenen an einer Gewissensfrage ihre weitere kirchliche und akademische Zu-

³ Angeführt in: *Emil Michael S.J.*, Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik, Innsbruck 1892, 231.

⁴ Das wäre ein reizvolles Thema für eine eigene Untersuchung.

⁵ Vgl. *Paul F. Pfister*, Ein Säkulum alt-katholischer kirchlicher Selbstverwirklichung. Eine positiv-kritische Bilanz. Sonderdruck aus: Theologische Quartalschrift Tübingen, 152 (1972), 256–268.

⁶ *Christian Halama*, Altkatholiken in Österreich, Geschichte und Bestandsaufnahme, Wien 2004.

⁷ Vgl. *Wenzel Josef Reichel*, Ist die Lehre von der Unfehlbarkeit des römischen Papstes katholisch? Wien 1871.

⁸ *Christian Halama*, Altkatholiken in Österreich (s. Anm. 6), 118.

kunft festmachen und bereit waren, Unannehmlichkeiten und auch Existenznot in Kauf zu nehmen. Der römisch-katholische Autor Viktor Konzemius nennt als Grund für ihren Verbleib im Widerstand: „*Weil eine Anzahl von Katholiken durch die Lehrentscheidungen des Konzils vor eine unlösbare Gewissensaporie gestellt wurde. Sie besaßen keine Möglichkeit, mit der Mehrzahl ihrer Konfessionsbrüder die neuen Lehren gläubig anzunehmen.*“⁹

So wurde und wird bis heute das 1. Vatikanum zur Hypothek, die über dem Werden der alt-katholischen Bewegung steht. Wenn es neben den Geistlichen und den Vertretern des Bildungsbürgertums auch Menschen waren, die unter anderem aus anti-römischen Beweggründen zu den Konzilsgegnern gestoßen sind, so versuchte man doch, gerade was den Aspekt der Katholizität anging, diesen als Ausgangspunkt der weiteren Entwicklung heran zu ziehen. Vor allem Döllinger bezog sich im Laufe seines Lebens immer wieder auf die altkirchliche Glaubensregel des Vinzenz von Lerin, nach welcher nur das katholisch sei, *was immer, überall und von allen geglaubt worden sei*. Dies mache das Grundgerüst des Glaubens aus.¹⁰

2. Die Hypothek des I. Vatikanischen Konzils

Es kann nicht Aufgabe sein, an dieser Stelle die Ablehnung der beiden Dogmen von der Unfehlbarkeit und von der bischöflichen Allgewalt des Papstes durch die alt-katholische Kirche im Einzelnen zu entfalten und zu ergründen. Darüber gibt

es umfangreiche Literatur. Ich muss hier von der Tatsache ausgehen, dass wir Alt-Katholiken die beiden Dogmen von 1870 als für uns un-katholisch und deshalb das Gewissen nicht bindend ablehnen, weil sie unserer Erkenntnis nach zur Lehre und Praxis der alten, noch ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends im Widerspruch stehen und dadurch die Einheitsbestrebungen der Christen aufs Schwerste belasten. Wir stehen in dieser Meinung jedoch nicht allein da, sondern teilen in dieser Sache den Standpunkt mit den Orthodoxen und den Anglikanern und berufen uns dabei in unserer Haltung gegenüber dem Vatikanum I auf die Alte Katholische Kirche; das meint auch unser Name Alt-Katholiken.

Aber unser Protest ist eher als ein *testari pro* zu verstehen: ein Zeugnisablegen für die Einheit der Kirche, wie sie uns beispielhaft in der Kirche des ersten Jahrtausends begegnet, die von diesen Dogmen noch nichts wusste.¹¹

3. Ein Blick in die Kirchen- und Dogmengeschichte

Die Wurzeln dieser Entwicklung, die letztlich zur Dogmenbildung von 1870 führten, liegen meines Erachtens darin, dass sich im lateinischen Westen die Anschauungen über die Rolle der Konzilien und den Prozess der Dogmenbildung infolge der ersten großen Kirchenspaltung von 1054 gewandelt haben. Obwohl Ostkirche und Westkirche sich nach der Spaltung gegenseitig verketzerten und jeder Teil sich als die einzig rechtmäßige katholische und apostolische Kirche deklarierte, zog allein

⁹ Viktor Konzemius, *Katholizismus ohne Rom*, Zürich 1969, 56.

¹⁰ Vgl. bereits J. Döllinger, *Die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz 1826.

¹¹ Vgl. die Argumentation bei W. J. Reichel, *Lehre von der Unfehlbarkeit* (s. Anm. 7), 118.

die westliche lateinische Kirche aus diesem Dilemma den folgenschweren Schluss, sie könne nunmehr ohne den östlichen Teil der Christenheit Konzilien einberufen und dogmatisch verbindliche Aussagen für die ganze Kirche machen.

Diese Anschauung blieb im Westen selbst jedoch nicht unbestritten. Anfangs setzte sie sich nur sehr zögernd durch, weshalb auch auf den ersten lateinischen Konzilien, eigentlich nur Partikular-Synoden, ständig der Versuch zur Wiedervereinigung mit der Ostkirche unternommen wurde.¹²

Erst durch die Exkommunizierung der Opposition gegen das I. Vatikanische Konzil 1871, die zwangsläufig zur Sammlung der Alt-Katholiken und später zur Bildung einer von Rom getrennten Kirchengemeinschaft führte, wurde der Kritik am dogmatischen Alleingang der lateinischen Kirche des Westens endgültig die Tür gewiesen.

So stehen die Alt-Katholiken letztlich wider Willen außerhalb der Gemeinschaft mit Rom und müssen ihren Protest gegen die Theorie, die römisch-katholische Kirche sei die einzige legitime Fortsetzung der alten ungeteilten Kirche und könne deshalb verbindlich für alle lehren und entscheiden und ihr Zeugnis für die Einheit und Ganzheit der Kirche auf der Grundlage der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends von außen her anmelden.

Verhängnisvoll war es bei der Trennung der Kirche in Ost und West 1054, dass die westliche lateinische Kirche nur eines der fünf alten Patriarchate umfasste. Dadurch ging ihr der Blick für die relative Selbstständigkeit der Patriarchate und ihre Bedeutung für die Struktur der Kirche allmählich verloren. Erst auf diesem Hin-

tergrund lassen sich die Entwicklungen bis zum Dogma vom Jurisdiktionsprimat des Papstes richtig verstehen, und die verzweifelten Bemühungen der unierten Ostkirchen sind das lebendige Gewissen innerhalb der römisch-katholischen Kirche gegen diese Entwicklung geworden.

Allerdings gibt es heute eine deutlich feststellbare Neubesinnung innerhalb der römisch-katholischen Kirche. So wird nach der Bedeutung des bischöflichen Amtes für die Struktur und die Leitung der Kirche überhaupt gefragt. In dem im II. Vatikanischen Konzil immer stärker hervortretenden Gedanken von der Würde des Episkopates und der Kollegialität im bischöflichen Amt scheint sich eine beginnende Korrektur am ursprünglich intendierten Gehalt des Dogmas vom Jurisdiktionsprimat langsam anzubahnen. Die bischöfliche Struktur der Kirche tritt seither wieder stärker ins Blickfeld. Damit bestätigt sich mehr und mehr die Auffassung, welche die alt-katholische Bewegung von Anfang an vertreten hat: dass nämlich der Primat des Papstes ein Ehrenprimat sei (das ist auch bei den Alt-Katholiken unbestritten). Die Kirche aber ruht auf den tragenden Säulen der Gesamtheit der Bischöfe. Es ist jedoch kaum zu erwarten, dass es im Laufe der nächsten Jahre zu einer förmlichen Korrektur des Dogmas vom Jurisdiktionsprimat des Papstes kommen wird.

Dies ist aber nicht nur ein internes Problem der römisch-katholischen Kirche. Wir werden als Alt-Katholiken fragen müssen, welche Rolle ein Dogma im Hinblick auf die Einheitsbestrebungen der Christen spielen kann und darf, das zwar verkündet, praktisch aber vom gläubigen Volk nicht

¹² Siehe dazu meine Sichtweise in: *Christian Halama*, Der Weg von der Apostelgemeinde zum päpstlichen Zentralismus, in: *ders.*, Altkatholiken in Österreich (s. Anm. 6), Kapitel 1.

angenommen wurde. Auch erhebt sich dabei die Frage nach dem Vorgang der Dogmenbildung überhaupt. Ganz abgesehen davon kann nach unserer Auffassung ein nur römisch-katholisches Konzil, das ohne die anderen katholischen Kirchen (gemeint sind damit die orthodoxen Kirchen des Ostens und die Anglikanische Kirche) tagt und beschließt, keine verbindlichen Lehren oder Dogmen für die ganze Christenheit definieren. Ebenso wenig der Papst allein ohne Konzil. Weiter ist zu fragen, welche Rolle dem gläubigen Gottesvolk bei der Dogmenbildung zufällt.

Eine aktive und entscheidende Mitwirkung der Laien beim Konzil ist heute, im Gegensatz zur Alten Kirche, praktisch nicht vorhanden. Nicht wenige Dogmatiker in den katholischen, nicht mit Rom unierte Kirchen lehren jedoch, dass der Prozess der Dogmenbildung erst dann abgeschlossen ist, wenn ein Dogma nicht nur verkündet, also promulgiert, sondern auch von der Gemeinschaft der Gläubigen positiv angenommen, also rezipiert worden ist. Die Dogmen seit 1054 wurden lediglich – das ist eine Tatsache – in der lateinischen Westkirche rezipiert. Sie können daher nach alt-katholischer Auffassung keine Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes wurde im Westen zwar promulgiert, jedoch von der Allgemeinheit der Gläubigen nicht wirklich rezipiert. Deshalb sollte es den Weg zur Einheit der Gesamtkirche nicht verbauen. Es bleibt unsere Aufgabe als Alt-Katholiken, unter Berufung auf die Lehre und Praxis der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends, immer wieder auf diesen wunden

Punkt hinzuweisen.¹³ Dass die alt-katholische Kirche bei all ihren Bemühungen und Bestrebungen, aber auch bei ihren Protesten, ganz im Sinne Döllingers die Einheit der Kirche im Auge hat, zeigt ihre Geschichte seit 1870 deutlich.

4. Alt-Katholiken und Ökumene

Im Frühjahr 2006 hat die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz im Gespräch mit dem Generalsekretär des Weltkirchenrates, Dr. Samuel Kobia, grundsätzlich das unbedingte Ja der Alt-Katholiken zum ökumenischen Engagement betont. Der Erzbischof von Utrecht, Dr. Joris Verkammen, machte deutlich, welch hohen Stellenwert die Ökumene für die Kirchen der Utrechter Union von Anfang an einnahm und noch immer einnimmt. Er betonte, dass nur ein konziliares Kirchenmodell den Weg zur Einheit öffnet. Aus diesem Grund würden die alt-katholischen Kirchen auch die gegenwärtig angedachte Umstrukturierung und Entbürokratisierung des Weltkirchenrates voll unterstützen. Gleichzeitig wurde die Schlüsselrolle des Weltkirchenrates in Bezug auf die ökumenische Bewegung artikuliert.¹⁴

Anglikaner

Döllingers Unionskonferenzen 1873/74 haben nach seinem Tode im Jahre 1931 zum ersten praktischen Ziel geführt: zur gegenseitigen Anerkennung der *Anglikanischen* und der Alt-Katholischen Kirchen als Teile der einen, katholischen und apostolischen

¹³ Natürlich immer im Zuge eines offenen und positiv eingestellten Dialoges!

¹⁴ Communiqué des Büros der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vom 3. April 2006.

Kirche. Auf diese Kirchengemeinschaft mit 70 Millionen anglikanischen Christen sind wir stolz, weil sie auch andere Kirchen animiert hat, es gleich zu tun bzw. ähnliche Vereinbarungen zu treffen.¹⁵

Es geht also darum, unter gegenseitiger Achtung und Wahrung der Selbstständigkeit und der eigenen kirchenrechtlichen und gottesdienstlichen Praxis volle Kirchengemeinschaft zu haben, ohne dass eine Kirche vollständig in der anderen aufgehen muss.

Das Anglican-Old Catholic International Coordination Council beschäftigt sich gegenwärtig mit der Frage, wie beide Kirchenfamilien stärker zusammen wachsen und ihre Zusammenarbeit intensivieren können. In der nächsten Zeit will man sich vermehrt mit ekklesiologischen Fragen beschäftigen. Der heuer in Freiburg im Breisgau stattfindende Alt-Katholikenkongress steht im Zeichen des 75. Jahrestages des Abschlusses der Kirchengemeinschaft.

Orthodoxe

Die bereits von Döllinger begonnenen und durch die politische Entwicklung (1. Weltkrieg) leider lange unterbrochenen *Verhandlungen mit der Orthodoxie* zur Herstellung der vollen Kirchengemeinschaft sind wieder aufgenommen worden. Döllingers Vertrauen auf den Fortgang dieses Friedenswerkes war nicht ungerechtfertigt. 1986 wurde der orthodox-alt-katholische Dialog mit der Feststellung der vollen Glaubensübereinstimmung erfolgreich abgeschlossen. Allerdings kam es zu keiner definitiven Kirchenunion wegen des Beschlusses alt-katholischer Landeskirchen, Frauen zum geistlichen Amt zu

ordinieren. Wir sehen diesen Punkt nicht als Glaubensangelegenheit, sondern als disziplinäre Angelegenheit der Kirche.

Hier muss ich auf meine Ausführungen bezüglich der Rezeption zurückgreifen. Der formelle Abschluss der Dialogtexte zwischen den alt-katholischen Kirchen und den orthodoxen Kirchen geschah auf höchster kirchlicher Ebene. Auf Gemeindeebene wurde er jedoch weder rezipiert, noch gibt es konkrete Zeichen der Zusammenarbeit, sieht man von ökumenischen Gottesdiensten ab. Hier muss also auch auf alt-katholischer Seite noch einiges in Gang kommen. Gegenwärtig beschäftigt sich die Orthodox-Alt-Katholische Kommission mit den Konsequenzen der in den alt-katholischen Kirchen eingeführten Frauenordination. Im Herbst 2006 wird die nächste Sitzung stattfinden.

Evangelische

Mit der *Evangelischen Kirche* sind die Alt-Katholiken seit langem freundschaftlich verbunden. Anfangs war es zunächst die Frage, warum denn die Alt-Katholiken nicht evangelisch würden. Dies erfolgte insofern nicht, als wir uns nach wie vor als Katholiken sehen und – was das Amtsverständnis angeht – das dreiteilige Amt und die Apostolische Sukzession beibehalten haben. Allerdings verbindet uns mit den Evangelischen die Auffassung, dass es unter den Sakramenten zwei Hauptsakramente, nämlich Taufe und Abendmahl gibt, die sich in besonderer Weise auf Christus zurückführen lassen. Weiters die Feststellung, dass Bibel und Tradition nicht gleichberechtigte Größen in der Kirche sind. Auch im Bereich der Theologie hat die alt-katho-

¹⁵ Man denke nur an die Porvoo-Kirchen im Lutherischen Weltbund: Das Abkommen bietet Grundlagen für die ökumenische Zusammenarbeit der lutherischen Kirchen in den nordischen Ländern.

lische Kirche von der evangelischen Kirche wertvolle Anregungen erhalten.

Heute gibt es vor allem in Deutschland ein Nahverhältnis zwischen den beiden Konfessionen, da bereits vor fast 20 Jahren eine Abendmahlsvereinbarung unterzeichnet wurde.¹⁶

Römisch-Katholische Kirche

Was die Arbeiten an einer Verständigung mit der römisch-katholischen Kirche angehen, so muss einerseits festgestellt werden, dass die Ergebnisse der sogenannten Züricher Nota, die eine Sakramentengemeinschaft im Notfall vorsieht, im Pontifikat Johannes Paul II. nicht ratifiziert worden sind. Im Jahre 2005 wurde eine römisch-katholisch-alt-katholische Dialogkommission eingesetzt, die ihre Arbeit bereits aufgenommen hat. Sie will grundsätzliche Fragen, aber auch Fragen praktischer Natur wie den Übertritt von Geistlichen u.ä. behandeln. Auf den Erfolg der Arbeiten darf man gespannt sein. Es ist damit zu rechnen, dass ein gemeinsam erstelltes Papier 2007 erscheinen wird. In ihm wird es um den Stellenwert des Primates gehen.

Neue Kontakte

Mit der lutherischen Kirche von Schweden wurde ein erstes Gespräch zur Vorbereitung eines möglichen Dialoges geführt. Diese Kirche vertritt eine eher katholische Theologie und ist mit anderen der alt-katholischen Kirche nahe stehenden Kirchen verbunden. Eine offizielle Kommission soll beauftragt werden.¹⁷

5. Neue Aufgaben der Alt-Katholischen Kirche

Von Anfang an war man sich innerhalb der alt-katholischen Bewegung darüber einig, dass man keine Gegenkirche errichten und damit aus der Gesamttradition der katholischen Kirche ausscheren dürfe und wolle, dass es aber auf der anderen Seite nicht bei einem *redenden und permanenten Protest* bleiben dürfe, sondern dass man zu praktischen Reformen im Geist und im Sinne der Alten Kirche übergehen müsse. Die notwendigen Reformen wurden deshalb auch nur zögernd und mit äußerster Behutsamkeit angegangen. Dadurch wurde möglichen Fehlentwicklungen von Anfang an der Boden entzogen.

So glauben wir, dass die in den alt-katholischen Bistümern durchgeführten Reformen durchaus einen Grad von Modellhaftigkeit aufweisen; sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen und Gemeinschaften könnten in manchen Punkten Anregungen finden.

Im Folgenden soll an einigen Beispielen gezeigt werden, in welchem Geist, aber auch mit welcher Vorsicht die Reformen durchgeführt worden sind.

1) Die *Verfassung der alt-katholischen Bistümer* ist zwar nicht völlig einheitlich, denn die einzelnen Bistümer sind weitgehend selbstständig; sie geben sich ihre Verfassung selbst, und zwar orientiert an der Vorstellung des Landeskirkensystems bzw. der Verfasstheit der Lokalbistümer der Alten Kirche.¹⁸

¹⁶ Diese Vereinbarung sieht die Möglichkeit zur gemeinsamen Eucharistiefeier vor – ohne dass kirchenrechtlich die formelle Kirchenunion besteht. Diese könnte nur gesamtkirchlich für die ganze Utrechter Union, nicht für eine Landeskirche allein errichtet werden.

¹⁷ Communiqué des Büros der internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, 28. Juni 2005.

¹⁸ Vorbildwirkung im deutschen Sprachraum haben die Arbeiten des alt-katholischen Kirchenrechtlers Friedrich von Schulte, der die 1. Verfassung erarbeitete.

Die Bischöfe – alle in apostolischer Sukzession stehend – treffen sich zu regelmäßigen Bischofskonferenzen, deren Vorsitz dem Erzbischof von Utrecht als dem Ehrenprimas zukommt.¹⁹

In der geistlichen Leitung seines Bistums ist jeder Bischof selbstständig.

In der weltlichen Verwaltung und kirchlichen Gesetzgebung ist er an die Landessynode gebunden, die aus den Geistlichen der Diözese und von den Gemeinden gewählten Laien besteht und zwischen den einzelnen Synoden von einem durch Wahl bestimmten Synodalrat aus Laien und Geistlichen repräsentiert wird.

Die Priester und Diakone unterstehen in ihren geistlichen Funktionen allein dem Bischof, als Pfarrer sind sie in allen Verwaltungsangelegenheiten von der Zustimmung des von der Gemeinde auf Zeit gewählten Kirchenvorstandes abhängig.

Der Einfluss und die Mitverantwortung der Laien reicht also bis in die höchsten gesetzgebenden und ausführenden Verwaltungsorgane der Kirche hinauf, ohne dass dadurch die geistliche Autorität des Bischofs und seiner Priester angetastet würde.

Damit haben sich die alt-katholischen Bistümer eine in Einzelheiten voneinander abweichende, doch in der Grundstruktur übereinstimmende Verfassung gegeben; diese ist ganz und gar im Geiste der Alten Kirche geformt und wird sowohl dem katholischen Anliegen von der Autorität der Hierarchie, als auch dem protestantischen Anliegen von der wesentlichen Teilnahme der Laien an den Leitungsfunktionen der Kirche gerecht, ohne ein Prinzip auf Kosten des anderen zu überziehen.

2) *Im Verhältnis der Bistümer zueinander* gilt entsprechend, was bereits über die Beziehungen zur Anglikanischen Kirche gesagt wurde. Wir halten es für unvereinbar mit dem Wesen der Katholizität, dass die historisch gewachsenen Eigenheiten und Besonderheiten der einzelnen Kirchenteile, soweit sie nicht dem Glauben der ungeteilten Kirche widersprechen, um der Einheit willen einer starren Uniformität geopfert werden. Vor allem in liturgischer Hinsicht sind die einzelnen Bistümer selbständig. Nicht nur, dass sie selbstverständlich in allen Teilen des Heiligen Amtes (der Eucharistie) und bei allen anderen gottesdienstlichen Handlungen die Muttersprache verwenden, sondern die deutschsprachigen Bistümer (Deutschland, Österreich, Schweiz) haben z.B. ihre eigenen Liturgien, die ihren eigenen Traditionen entsprechend etwas voneinander abweichen. Trotzdem gibt es verbindende Einheitstexte, die beispielsweise die Ordination von Bischof, Priester und Diakonen betreffen.

3) Die *Liturgien* selbst gehen alle auf die uns überlieferte römische Messe zurück, sind aber keine Übersetzung derselben. Hier sind sehr vorsichtig Reformen angedacht worden, die nicht aus dem Rahmen der westlichen Tradition herausführen, aber die meisten Forderungen der liturgischen Bewegung aufgenommen haben. In allen mir bekannten alt-katholischen Liturgien ist der Lobopfercharakter der Eucharistie stärker betont, das ganze Hochgebet hat konsekratorischen Charakter, nicht nur die sogenannte Wandlung. Im übrigen lehnt die alt-katholische Kirche

¹⁹ Die alt-katholischen Kirchen erhielten die Sukzession durch die im 18. Jh. von Rom exkommunizierte Kirche von Utrecht, deren Weihen von Rom nie für ungültig erklärt wurden.

die sogenannte Transsubstantiationslehre ab. Das deutsche alt-katholische Altarbuch²⁰, das in diesem Zusammenhang zu nennen ist, findet durchaus reges Interesse in anderskonfessionellen Kreisen.

4) Eine sehr wesentliche Reform betraf die *Wiederzulassung der Priester-ehe*.²¹ Auch dieser Punkt wurde erst nach sehr reiflicher Überlegung und genauer Prüfung der kirchenrechtlichen Voraussetzungen eingeführt. Oft hört man von römisch-katholischer Seite den Einwand, bei den verheirateten evangelischen Pastoren sei die Sache leichter, weil es in den evangelischen Kirchen kein sakramentales Priestertum gebe. Wenn das wirklich ein entscheidendes Argument sein soll, so ist es unsere Aufgabe zu zeigen, dass sakramentales Priestertum und sakramentale Ehe sehr wohl im Einklang miteinander stehen – so wie auch in der Anglikanischen Kirche.

Wir glauben im Gegenteil, dass sich römisch-katholische Theologie und Verkündigung vergeblich bemühen werden, ihren Gläubigen die Heiligkeit der Ehe anschaulich zu machen, solange sie allein die Ehelosigkeit dem Priesterstand für angemessen finden.²² Wir müssten es da doch eher mit der Hl. Schrift des Neuen Testaments halten, die darum weiß, dass es solche gibt, die zur Ehe, und solche, die zur Ehelosigkeit berufen sind.²³ Die Berufung aber muss im eigenen Gewissen in völliger Freiheit und Vorurteilslosigkeit gehört und beantwortet werden; ein Kirchengesetz

kann und darf dem Ruf und der Antwort nicht vorgreifen.

Deshalb ist der Zölibat bei den Alt-Katholiken frei gestellt. Männer und Frauen sind zudem in unserer Kirche gleich berechtigt. Darum haben wir uns in Österreich im Jahre 1997 für die Priesterweihe der Frau ausgesprochen und diese in unserer Kirche auch verwirklicht.

Diese wenigen Beispiele mögen zeigen, dass sich die alt-katholische Kirche einer evangeliumsgemäßen Freiheit erfreut: der Freiheit von als hemmend, ja lähmend empfundenen Vorschriften und Kirchengesetzen, aber auch der Freiheit zur Ganzheit und Fülle des Glaubens. Gerade im Bewusstsein dieser Freiheit glauben wir, auch anderen Kirchen und Gemeinschaften ein Zeugnis geben zu können, das um der Einheit der Kirche willen notwendig ist. Das Zeugnis von der Gebundenheit in der Freiheit und an die Freiheit. Diese Gebundenheit sehen wir in Bezug auf die Hl. Schrift und die altkirchliche Überlieferung.

Ebenfalls gebunden sehen sich die Alt-Katholiken an das bischöfliche Amt in apostolischer Sukzession; an das sakramentale Priestertum; an die bischöfliche Struktur der Kirche überhaupt. Im sakramentalen und gottesdienstlichen Leben streichen wir von der Fülle und den Normen der Alten Kirche nichts ab. Auf diese Weise leben wir Katholizität, ohne römisch-katholisch zu sein, leben in der westlichen Tradition, ohne auf die lateinische Uniformität in der eigenen Entwicklung und Entfaltung der Gaben beschränkt zu sein.

²⁰ Die Feier der Eucharistie im katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, München 1995.

²¹ Anders als in der Schweiz und Österreich regte sich in diesem Punkt einiger Widerstand in der deutschen alt-katholischen Kirche.

²² Auffällig ist hier in der letzten Zeit innerhalb der römisch-katholischen Kirche der lauter werdende Ruf nach der Weihe der so genannten *viri probati*.

²³ Vgl. Mt 19,12.

Wir glauben, dass es gerade gegenüber unseren anders-konfessionellen Schwestern und Brüdern möglich ist zu zeigen, dass die Katholizität zum Wesen der Kirche gehört und nicht allein an eine einzelne, bestimmte Ausprägung gebunden ist. Dadurch wird das offene Gespräch miteinander wesentlicher und sicherlich auch mancher Vorurteile und manch unnötiger Schärfe entkleidet.

So kann auch eine zahlenmäßig kleine Kirche, die seit Beginn der ökumenischen

Bewegung aktiv mitarbeitet, nicht nur Akzente setzen, sondern konkrete Schritte zur Förderung eines geschwisterlichen Miteinanders der christlichen Kirchen tun. Dafür sind wir Alt-Katholiken heute, nach 135 Jahren, dankbar.

Der Autor: *Christian Blankenstein-Halama*, geb. 1967 in Wien, Doktor der alt-katholischen Theologie, ist Pfarrer der Kirchengemeinde Krems-St. Pölten und Archivar der Altkatholischen Kirche Österreichs.

Herbert Kalb / Severin Lederhilger

Römische Erlässe

♦ Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs: Orientierung für eine Pastoral der Zigeuner vom 8. Dezember 2005.

Während des IV. Internationalen Treffens über Zigeunerseelsorge 1995 in Rom wurde der Vorschlag gemacht, ein Dokument zu diesem Thema zu erarbeiten. Eine wesentliche Vertiefung erfuhr das Vorhaben auf dem V. Weltkongress über die Zigeunerseelsorge 2003 in Budapest. Im Anschluss daran wurden die wesentlichen Basispunkte einem breiten fachspezifischen Diskurs unterzogen und am 8. 12. 2005 vom Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs als „Orientierung für eine Pastoral der Zigeuner“ veröffentlicht.

Für den deutschsprachigen Leser ist es auf den ersten Blick überraschend, dass der Begriff „Zigeuner“ verwendet wird, da damit diskriminierende semantische Konnotationen verbunden sein können. Der Päpstliche Rat war sich dieses Umstandes durchaus bewusst und erläutert die schwierige Begrifflichkeit und deren Verwendung: „Auch wenn wir in diesem Dokument vom *Volk* der Zigeuner sprechen, so meinen wir immer die *Völker* der Zigeuner, die sich aus verschiedenen ethnischen Gruppen zusammensetzen ... Um diese Völker in ihrer Gesamtheit hier zu bezeichnen, werden wir jedoch den Ausdruck ‚Zigeuner‘ verwenden, der es erlaubt, von der Gesamtheit unserer reisenden oder sesshaften Brüder [und Schwestern] unter Respekt auf ihre Person und ihre Kultur zu sprechen. Nur darf man dabei nicht vergessen, dass die

zugrunde liegende konkrete Wirklichkeit kein homogenes Ganzes bildet, sondern verschiedene Gruppen oder Ethnien, wie Roma, Sinti, Manouches, Kalós, Zigeuner, Yéniches, usw. zusammenfasst. Viele von ihnen ziehen es tatsächlich vor, mit dem Namen ihrer Volksgruppe bezeichnet zu werden. Mit dem Wort ‚gağé‘ (Singular *gağó*) bezeichnet man hingegen diejenigen, die nicht zu ihnen gehören. Deshalb benutzen auch wir hier dieses Wort ohne jegliche Diskriminierung“ (Nr. 5).

Um zeitgemäße Pastoralorientierungen zu ermöglichen, wird eine vertiefte Analyse der realen Situation der Zigeuner präsentiert, in die soziologische, anthropologische und theologische Aspekte einfließen.

So ist die Geschichte der Zigeuner (vgl. Kap. I, Nr. 7–20) eine Leidensgeschichte, die im 20. Jahrhundert im Kontext eines rassistischen Antiziganismus zu deren Vernichtung in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern führte. Diese Vernichtung hat „im Allgemeinen nur isoliert Protest hervorgerufen“, die Ablehnung der Zigeuner dauert bis heute fort: „In jüngerer Vergangenheit hat auch die politische Instabilität in vielen Ländern schwer auf den Zigeunern gelastet. Beweis hierfür ist der Balkankrieg, der unter dramatischen Bedingungen gezeigt hat, dass diese Bevölkerung nach wie vor von einem großen Teil der Mitbürger abgelehnt wird. In verschiedenen Nationen wurden auch physische Gewalttätigkeiten ihnen gegenüber verübt, die von Neuem, ein tragischer Teufelskreis, Unverständnis und Gewalt hervorbringen“ (11).

Die Geschichte der Zigeuner ist geprägt durch eine Kultur der Ablehnung und Gleichgültigkeit durch das jeweilige Um-

feld sowie wesentlich bestimmt durch Unkenntnis und Unverständnis (vgl. Zigeuner als „schädliche Fremde und unersättliche Bettler“ [10] und andere antiziganistische Stereotypen). Dieser Hintergrund verdeutlicht „eine Realität, die anfragt“ (20), und es ist Aufgabe der Kirche, das Gewissen der Katholiken diesbezüglich wachzurütteln und Gefühle der Solidarität diesem Volk gegenüber zu wecken.

In der theologischen Verortung dieser „Sorge der Kirche“ (vgl. Kap. II, Nr. 21–33) verweist der Päpstliche Rat auf die nomadische Existenz des „Unterwegseins“ als den kulturell-religiösen Mutterboden des biblischen Glaubens. Gerade die „Tatsache des Unterwegseins ... stellt sich als ein kirchliches Zeichen dar, das fest in der biblischen Offenbarung verankert ist und in der lebendigen Struktur der Kirche seine unterschiedlichen Daseinsformen findet“ (26). Das Unterwegsein der Zigeuner ist in besonderem Maße geprägt durch Leiden, die durch die vielen erlittenen Verletzungen, Vorurteile, Ungerechtigkeiten und Ablehnungserfahrungen hervorgerufen wurden, und vermittelt der Menschheit ein besonderes Gesicht Gottes, nämlich das Bildnis des leidenden Christus.

Diese spezifische Verwirklichung des Bundes Gottes und des Unterwegseins erfordert eine besondere Pastoral unter Anerkennung der Eigenart der Zigeuner (vgl. Kap. III, Nr. 34–44). Ziel darf nicht die Assimilierung sein, sondern eine auf Inkulturation gerichtete Evangelisierung. „(E)s geht nicht nur um das Akzeptieren ihres legitimen Anspruchs auf eine spezifische Identität und des Rechts, als Zigeuner innerhalb des lebendigen Gewebes der staatsbürgerlichen und kirchlichen Gesellschaft ihren Platz zu finden, sondern auch um die aufrichtige Wertschätzung – affektiv und effektiv – der authentischen Werte ihrer Tradition, die nicht nur respektiert,

sondern auch verteidigt werden müssen“ (36). Die Besonderheit der Lebensform des Zigeuners verbietet es daher, diese im Rahmen einer notwendigen besonderen seelsorglichen Betreuung letztlich in der herkömmlichen Struktur der Seelsorge aufgehen zu lassen. Die Einzigartigkeit der Zigeunkultur lässt eine Evangelisierung von „außen“ nur schwer zu – diese wird als Einmischung empfunden –, vielmehr ist ein konkreter Mitvollzug dieser Lebensform notwendig: „Angetrieben von der wahren Katholizität muss die Kirche in einem gewissen Sinne selbst zum ‚Zigeuner‘ unter den Zigeunern werden, damit diese ihrerseits voll am Leben der Kirche teilnehmen können. Wir müssen also in die Seelsorge eine Einstellung mitbringen, die geprägt ist von Gemeinsamkeit und Freundschaft, weshalb es für die spezifischen Seelsorgehelfer wichtig ist, sich auf die Lebensform der Zigeuner einzulassen und ihre Situation zumindest für eine gewisse Zeit mit ihnen zu teilen (38)“.

Dieser Mitvollzug bedeutet aber nicht ein kritikloses Bejahen aller Aspekte der Zigeunkultur (39). So muss die Gleichberechtigung von Mann und Frau im patriarchalisch geprägten Umfeld der Zigeuner gefördert werden, ebenso die Notwendigkeit von schulischer Erziehung, beruflicher Qualifikation, Eigeninitiative und persönliche Verantwortung. Auch darf der stark ausgeprägte Familiensinn nicht dazu führen, dass „persönliche oder kollektive Beleidigungen, die eine Person empfangen hat, zu einem andauernden Groll führen, der von Generation zu Generation weiter gegeben wird und im Laufe der Zeit Feindschaft zwischen Familien und/oder Volksgruppen fortsetzt“ (42).

Die Evangelisierung muss den Menschen in seiner Ganzheit umfassen, das heißt, es besteht eine enge Verknüpfung zwischen der Verkündigung des Evange-

liums und einer umfassenden Förderung des Menschen (vgl. Kap. IV, Nr. 45–56). Ausdrücklich verweist der Rat auf die Anerkennung der Würde und Freiheit jedes Einzelnen, verbunden in Solidarität mit allen, unabhängig von Rasse, Herkunft oder Religion, auf Minderheitenschutz und Bildungsmöglichkeiten und hält unter Berufung auf die Enzyklika von Johannes Paul II. *Redemptoris Missio* (1990, Nr. 58) fest: „Der Mensch ist die Hauptperson der Entwicklung, nicht Geld oder Technik“ (56). Daher wird nochmals explizit jegliche Assimilation abgelehnt, abzustellen sei vielmehr auf eine entsprechende Integration: „Die Integration muss unbedingt gefördert werden. Ihr Ziel ist die volle Integrierung des Lebens und der Traditionen der Zigeuner in die Gesamtheit der übrigen Kulturen unter Achtung der eigenen. Mit Nachdruck zurückgewiesen werden müssen dagegen die Versuche der Assimilation, das heißt Versuche, die zu einer Vernichtung der Kultur der Zigeuner führen, weil ihre Kultur in der Mehrheitskultur aufgelöst wird. Ein Zigeuner, der in der Welt der *gaḡé* integriert ist, muss auch weiterhin er selbst sein und seine eigene Identität bewahren“ (53).

Für die pastorale Betreuung (vgl. Kap. V, Nr. 57–79) werden sodann eine Reihe von Wegen aufgezeigt, die alle am Proprium der Zigeuerkultur anknüpfen (z.B. die hohe Bedeutung von Wallfahrten und Wallfahrtsorten; der Einsatz visueller Materialien; der besondere Stellenwert der Musik; die Übersetzung liturgischer Texte in eine Sprache, die von den verschiedenen Volksgruppen in den einzelnen Regionen benutzt wird etc.). Speziell im Bereich der Sakramentenpastoral ist zu beachten, dass diese immer zu personalisieren ist, um die nötige Vorbereitung und Ernsthaftigkeit sakramentaler Handlungen zu gewährleisten, ohne sie allen Bedingungen sonstiger

Mitglieder einer Territorialgemeinde zu unterwerfen (62–64). Insbesondere die Firmung ist in den Zigeunergemeinden kaum bekannt, weshalb die Jugendlichen hier nach dem Modell der Katechumenen zu einer freien und verantwortungsbewussten Zugehörigkeit zur Kirche erzogen werden sollen. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich auch in der Vermittlung der Krankensalbung, die „nicht nur nicht praktiziert, sondern auch als sakramentales Zeichen Christi und Gebet der ganzen Kirche missverstanden wird“, denn „die Ablehnung dieses Sakramentes ist an die falsche Überzeugung gebunden, dass es mit dem Sterben verbunden ist“, weshalb die Notwendigkeit einer echten „Evangelisierung des Leidens“ in der Solidarität mit Christus und mit anderen Leidenden besteht (69). Die große Sorge um die Kranken und die Sterbenden innerhalb der Liebe und Zärtlichkeit der Familie und der Gemeinschaft bietet hier gute Möglichkeiten der Verdeutlichung.

Unabdingbar ist in jedem Fall die Schaffung eines Vertrauensverhältnisses, denn „die Geschichte hat ihr Gewicht und nach so viel erlittenem Unrecht, bleibt die Zigeuner-Bevölkerung misstrauisch gegenüber den Initiativen, mit denen – wer auch immer – in ihre Welt einzudringen versucht“ (74). Diese Haltung kann nur durch „konkrete Beweise der Solidarität überwunden werden oder vielleicht, indem man ihr Leben mit ihnen teilt“ (74). Dieses Vertrauensverhältnis verlangt aber auch, dass „unreife Elemente des Volksglaubens“, wie Chiromantie und Aberglauben, überwunden werden (75).

Die Wanderbewegungen der Zigeuner führen zu einem intensiven Kontakt mit anderen Konfessionen und Religionen, der von der Pastoral eine ökumenische und inter-religiöse Perspektive verlangt. Ausdrücklich wird aber auch vor „neuen re-

ligiösen Bewegungen“ gewarnt: „Darüber hinaus muss man sorgfältig unterscheiden zwischen den christlichen Konfessionen, den Sekten und den ‚neuen religiösen Bewegungen‘. Letztere können unter Umständen für die angeborene Religiosität der Zigeuner sehr anziehend sein – manchmal sogar mit Methoden, die von nicht evangelischer Proselytenmacherei durchdrungen sind –, aber sie bilden keine echte kirchliche Realität. Man muss daher alles tun, um zu verhindern, dass die Zigeuner den Sekten in die Falle gehen“ (77).

Neben entsprechend ausgebildeten MitarbeiterInnen in der Pastoral legt der Päpstliche Rat auch großen Wert auf sachgerechte Betreuungsstrukturen (vgl. Kap. VI, Nr. 80–101).

So wurde im Zuge der Kurienreform 1988 aus der ursprünglich bei der Bischofskongregation eingerichteten „Kommission für Aufgaben der Migrationspastoral“ der „Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ gebildet. Er unterstützt die Teilkirchen beim Aufbau einer spezifischen Pastoralstruktur, fördert die Kontakte untereinander und organisiert diesbezüglich Seminare, Studenttage oder Weltkongresse.

Im Hinblick auf die Spezifika der Migrationsseelsorge im Allgemeinen und der Zigeunerpastoral im Besonderen wird die Überlegung angeregt, auch eine Leitung auf inter-diözesaner oder nationaler (synodaler) Ebene zu schaffen, die der Bischofskonferenz (bzw. der entsprechenden hierarchischen Struktur der katholischen Ostkirchen) unterstellt wäre (87). Auf der Ebene der Bischofskonferenz(en) wird empfohlen, einen „Bischöflichen Promotor“ für die Zigeunerpastoral zu delegieren (89). Für die nationale Koordination kann ein National-Direktor vorgesehen werden,

der Begegnungsmöglichkeiten schafft, an denen Zigeuner, Priester, Ordensleute und Laien-*gağé* teilnehmen, um Probleme zu besprechen, welche diese Bevölkerung betrifft, und sie zu ermutigen, in erster Linie selbst Verantwortung für ihr Schicksal zu übernehmen (90).

Neben der Organisation der Pastoral auf territorialer Basis können auch ergänzende Strukturen sinnvoll sein. Neben Ritus-, Sprach- oder Nationalpfarren sind auch Missionen (mit oder ohne Pfarrrechte) und insbesondere das eigens für die Missionspastoral vorgesehene Amt des Kaplans erwägenswert (93–95). Ebenfalls bewährt haben sich „Brückengemeinden“, in denen PastoralmitarbeiterInnen wirken, die das Leben der Zigeunergemeinden teilen (98). Wünschenswert wären weiters aber auch Zigeuner selbst als Mitarbeiter in der Pastoral, wobei die Ausbildung dieser Protagonisten – trotz der spezifischen persönlichen Probleme – sogar „unbedingt vorrangig und verpflichtend für die Zukunft der Kirche“ sei (99–100).

Der Päpstliche Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs unter der Leitung seines Präsidenten Kardinal Stephen Fumio Hamao ist sich natürlich bewusst, dass die Aufnahme der Zigeuner für die Kirche „bestimmt eine Herausforderung“ ist, aber zugleich auch „eine ständige Aufforderung, unsere irdische Pilgerfahrt im Glauben zu leben, Nächstenliebe und christliche *Communio* zu praktizieren, um jede Gleichgültigkeit und Feindseligkeit ihnen gegenüber zu überwinden“ (102).

(http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20051208_orientamenti-zingari_ge.html)

Der Blick der Kunst und seine Wirkung



Die Kunst ist ein wichtiger Gesprächspartner der Theologie, die immer neu der Kritik und des Widerspruchs bedarf. Umgekehrt bietet die Religion auch ein zentrales Reservoir an Grundfragen, von denen die Künstler/innen vorangetrieben werden. Um dieses spannungsvolle und spannende Verhältnis von Kunst und Religion kreisen die Beiträge dieses Buches.

Christian Wessely (Hg.)

**Kunst des Glaubens –
Glaube der Kunst**

**Der Blick auf das „unverfügbare Andere“
Gerhard Larcher zum 60. Geburtstag**

400 Seiten, Hardcover
ISBN-10: 3-7917-2033-3
ISBN-13: 978-3-7917-2033-3
ca. € (D) 39,90/sFr 69,40

Exegetische Beiträge aus 35 Jahren



Dieses Buch versammelt die zwischen 1971 und 2006 entstandenen Aufsätze von Josef Hainz. Zentrales Thema ist die Kirche und die für sie grundlegenden Aussagen im Neuen Testament.

Die Aufsätze sind in ihrer ursprünglichen Fassung belassen; der Autor stellt in kurzen Einleitungen die ökumenische Bedeutung der Beiträge heraus und korrigiert gelegentlich frühere Auffassungen.

Josef Hainz

Neues Testament und Kirche

**Gesammelte Aufsätze zum
70. Geburtstag**

464 Seiten, Hardcover
ISBN-10: 3-7917-2034-1
ISBN-13: 978-3-7917-2034-0
€ (D) 44,-/sFr 76,-

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Das aktuelle theologische Buch

◆ **Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche**, dt. Ausgabe. Herder, Freiburg: 2006 (543) ISBN 3-451-29078-2

Wenn sich die Kirche zu sozialpolitischen Herausforderungen äußert, werden mitunter Stimmen laut, sie solle sich doch auf ihre wesentliche Aufgabe, nämlich die Seelsorge, konzentrieren und sich nicht in soziale Fragen einmischen, zu deren Klärung sie ohnehin wenig beizutragen habe. Die Kirche verkündet mit ihrer Soziallehre dazu eine eindeutige Position. Seit der ersten Sozialenzyklika 1891 („*Rerum novarum*“ von Papst Leo XIII.) äußert sich das kirchliche Lehramt explizit zu brennenden sozialen Fragen und betont die Verantwortung der Christ/inn/en und der Kirche. Nun liegt die erste offizielle Zusammenschau der Soziallehre vor. Das 2004 vom Päpstlichen Rat „*Justitia et Pax*“ veröffentlichte „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ ist im Februar 2006 in der deutschen Fassung erschienen.

Dieses Kompendium will „einen systematischen Überblick über die Kernpunkte der katholischen Soziallehre bieten“ (19). Angeregt wurde es 1999 von Papst Johannes Paul II. in seinem Nachsynodalen Schreiben „*Ecclesia in America*“ (Nr. 54): Aufgrund der großen sozialen Probleme komme der Verbreitung der kirchlichen Soziallehre eine seelsorgliche Priorität zu, weil sich auf ihrer Grundlage konkrete Lösungsmöglichkeiten finden ließen. Eine Art autorisierter Sozialkatechismus solle diese Lehre zusammenfassen.

In vierzehn Kapiteln stellt das Kompendium die Konturen des sozialen Lehramts dar.

Nach dem *Einleitungskapitel* „Ein umfassender und solidarischer Humanismus“ (Nr. 1–19), in dem das Anliegen und die Bedeutung des Dokuments dargestellt wird, betont das *erste Kapitel* „Der Plan der Liebe Gottes für die Menschheit“ (Nr. 20–59) die untrennbare Verbindung von christlichem Glauben und sozialem Engagement. Das befreiende Handeln Gottes bilde die Basis der impliziten Sozialethik der Bibel. Die explizite kirchliche Sozialverkün-

digung müsse sowohl die Autonomie der Wirklichkeit, d.h. die jeweils eigenen Funktionsweisen und Werte der gesellschaftlichen Bereiche, achten als auch auf eine Umwandlung der Gesellschaft hinwirken.

Das *zweite Kapitel* „Die Sendung der Kirche und die Soziallehre“ (Nr. 60–104) sieht die Soziallehre als Teil des Evangelisierungsauftrags an. Die Gesellschaft müsse mit dem Evangelium durchsäuert werden. Um dies zu erreichen, ziele die Soziallehre vor allem auf eine Beeinflussung des Verhaltens der Menschen: die Handlungsmotivation, die Findung von Normen und ihre Umsetzung in der konkreten gesellschaftlichen Situation.

Das „Prinzip der Würde der menschlichen Person“ als anthropologisches Fundament der gesamten Soziallehre wird im *dritten Kapitel* „Die menschliche Person und ihre Rechte“ (Nr. 105–159) ausgeführt. Die normative Basis dafür, dass sich die gesellschaftliche Entscheidungen und Entwicklungen immer am Wohl der Personen orientieren, sei das Naturrecht. Eines der wichtigsten Medien, um sich für die Menschenwürde wirkungsvoll zu sichern, seien die Menschenrechte.

Die weiteren „Prinzipien der Soziallehre der Kirche“ (Nr. 160–208) stellt das *vierte Kapitel* vor: das Gemeinwohlprinzip (insbesondere die allgemeine Bestimmung der Güter und die vorrangige Option für die Armen), das Subsidiaritätsprinzip (mit der Betonung der Beteiligung) und das Solidaritätsprinzip. Sie werden nicht nur als Strukturprinzipien vorgestellt, sondern als sittliche Orientierung der Lebensgestaltung: „Um sie voll und ganz zu verstehen, muss man sein Handeln nach ihnen ausrichten und dem Weg der von ihnen aufgezeigten Entwicklung hin zu einem menschenwürdigen Leben folgen.“ (163) Neben den Prinzipien werden die Wahrheit, die Freiheit und die Gerechtigkeit als fundamentale soziale Werte hervorgehoben.

Die folgenden Abschnitte behandeln konkrete soziale Bereiche. Das *fünfte Kapitel* „Die Familie: Lebenszelle der Gesellschaft“ (Nr. 209–254) stellt die Familie als Modell für die Gestaltung der Gesellschaft vor und gibt die bekannten lehramtlichen Positionen zur Ehe wieder. Hervorgehoben wird die Notwendigkeit eines entsprechenden Familienlohnes, der etwa

durch Kindergeld oder durch die Vergütung der häuslichen Arbeit zu sichern sei.

Das *sechste Kapitel* „Die menschliche Arbeit“ (Nr. 255–322) weist die Arbeit als des Menschen würdig aus, verweist aber auch auf die Gefahr der Vergötzung der Arbeit. Der subjektiven Dimension der Arbeit komme der Vorrang vor der objektiven zu. Dadurch werde vermieden, dass die Arbeitsleistung wichtiger sei als der Mensch, weil darin die Arbeit nicht bloß Teil des Wirtschaftsprozesses sei, sondern wesentlich auch Ausdruck der Person. Auf politischer Ebene sei dem Übel der Arbeitslosigkeit und dem Pflichtziel der Vollbeschäftigung Aufmerksamkeit zu schenken, weil Arbeit ein allgemeines Gut sei. Besonderes Gewicht wird der nationalen und globalen „Solidarität unter den Arbeitnehmern“ eingeräumt.

Die moralische Dimension der Wirtschaft betont das *siebte Kapitel* „Das Wirtschaftsleben“ (Nr. 323–376). Das letzte Ziel der Wirtschaft lasse sich nicht ökonomisch, sondern nur sittlich bestimmen. Sowohl der Reichtum als auch der Markt werden in ihrer Dienstfunktion für die Menschen durchaus positiv gesehen, sie bedürfen allerdings moralischer Zielsetzungen. Einerseits komme dabei den einzelnen Konsument/inn/en eine bedeutsame Einflussmöglichkeit zu, andererseits sei die politische Gestaltung der globalen ökonomischen Prozesse mittels entsprechender Institutionen nötig.

Das *achte Kapitel* „Die politische Gemeinschaft“ (Nr. 377–427) sieht als Ziel der Politik das Gemeinwohl, das durch die Schaffung eines sozialen Umfeldes ermöglicht werden solle, „in dem die Bürger die Möglichkeit haben, ihre Menschenrechte wirklich wahrzunehmen und die diesbezüglichen Pflichten voll und ganz zu erfüllen“ (Nr. 389). Grundlage sei die Demokratie, in der sozialer Pluralismus gefördert, besondere Minderheitenrechte geachtet und die Gewissens- und Religionsfreiheit gewährleistet werden müssten.

Für eine Stärkung der UNO tritt das *neunte Kapitel* „Die internationale Gemeinschaft“ (Nr. 428–450) ein. Denn es seien friedens- und entwicklungsfördernde Maßnahmen der internationalen Politik und transnationale Strukturen zur Kontrolle und Lenkung der Wirtschaft nötig.

Das *zehnte Kapitel* „Die Umwelt bewahren“ (Nr. 451–487) betrachtet die Umwelt als gemeinschaftliches Gut. Ohne den Begriff der Nachhaltigkeit auszuführen, wird die Verantwortung für die Umwelt in diesem Sinne verstanden. Als Grundorientierung wird das Prinzip der technischen Vorsicht vorgestellt. Von besonderer Bedeutung sei die Entwicklung von Lebensstilen, die durch die Tugenden der Mäßigung und Selbstdisziplin geprägt sein sollen.

Den Frieden als Geschenk Gottes und als Aufgabe des Menschen thematisiert das *elfte Kapitel* „Die Förderung des Friedens“ (488–520). Friede sei die Frucht der Gerechtigkeit und bedürfe der Vergebung und Versöhnung. Eine besondere Bedeutung komme dem Gebet für den Frieden zu.

Im *zwölften Hauptkapitel* „Soziallehre und kirchliches Handeln“ (Nr. 521–574) drückt sich das Vertrauen auf die erneuernde Kraft des Christentums aus. Leidenschaftlich plädiert das Kompendium dafür, die Soziallehre als notwendigen „Bezugspunkt für eine vollständige christliche Bildung“ (Nr. 528) zu erkennen und ihr mehr Gewicht zu geben.

Das *Schlusskapitel* „Für eine Zivilisation der Liebe“ (Nr. 574–583) betont die aus der Hoffnung auf das anbrechende Reich Gottes kommende besondere Motivierung, sich für die Gestaltung der Gesellschaft zu engagieren. Weil die Gesellschaft nicht allein durch Gerechtigkeit geregelt werden könne, müsse die „soziale Liebe“ oder „politische Liebe“ zur obersten Norm werden.

Ein umfangreicher *Index* komplettiert das Kompendium. Das „Register der zitierten Stellen“ stellt die erwähnten Schriftstellen und Dokumente von Konzilien, Päpsten, Katechismus der Katholischen Kirche, römischen Kurien, kirchlichen Schriftstellern von Augustinus bis Thomas von Aquin und der UNO zusammen. Das abschließende Sachregister von über 100 Seiten, in dem die zentralen Begriffe aufgelistet und in ihre Einzelthemen untergliedert sind, gibt einen stichwortartigen Überblick über Grundthemen der römischen Soziallehre.

Das Kompendium ist ein wichtiges kirchliches Grundlagendokument. Es fasst das römische soziale Lehramt zusammen. Diese Konzentration erklärt, warum etwa die Dokumente

der Soziallehre der Bischofskonferenzen nicht berücksichtigt werden.

Die Soziallehre wird hier wesentlich moraltheologisch verstanden, was nicht nur in der Aussage zum Ausdruck kommt, die kirchliche Soziallehre gehöre insbesondere in den Bereich der Moraltheologie (Nr. 72). Denn durchgehend wird sowohl die Bedeutung der Person als auch die Notwendigkeit der Tugenden und der Entfaltung eines christlich-sozialen Lebensstils betont.

Gewicht legt das Kompendium auf die Relevanz der Soziallehre für die Gesellschaft und für die Kirche, wobei unterschiedliche Ziele zugeordnet sind: Für die Gesellschaft leiste sie den Dienst, jene Prinzipien und Werte aufzuzeigen, auf deren Grundlage eine menschenwürdige Gesellschaft gestaltet werden könne. Weil die lehramtliche Soziallehre sich auf die gesellschaftlichen und nicht auf die kirchlichen Sozialstrukturen bezieht, zielt sie innerhalb der Kirche auf eine Stärkung des sozialetischen Wissens und des sozialen Engagements.

Insgesamt liefert das Kompendium allen eine hilfreiche Grundlage, die sich einen Überblick über die Bedeutung, die Themen und Grundlinien der katholischen Soziallehre verschaffen wollen. Seine Wirkung wird sich allerdings an der Praxis, an den Schwerpunkten der kirchlichen Pastoral und am Handeln der Christ/inn/en erweisen müssen. Die Forderung, der Verbreitung der Soziallehre eine pastorale Priorität beizumessen, verweist auf eine echte Chance: die christliche Botschaft in der Welt von heute konkret zu verkünden, in die Gesellschaft christliches Engagement einzubringen und den Menschen das Wirken Gottes in den vielfältigen sozialen Bereichen des Lebens zu erschließen.

Linz

Edeltraud Koller

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt 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.

HANS URS V. BALTHASAR

♦ von Balthasar, Hans Urs: Das Buch des Lammes. Zur Offenbarung des Johannes. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, Neuauflage 2004. (125) Geb. Euro 15,00 (D)/sFr 24,00. ISBN 3-89411-390-1.

Wenn sich einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts der Offenbarung des Johannes zuwendet, darf man gespannt sein, welchen Weg er zu dem „Buch mit den sieben Siegeln“ bahnt. Balthasars Deutung stellt Christus, der als Einziger das Buch der Weltgeschichte zu öffnen und zu deuten vermag, in ihr Zentrum. Seine Erläuterungen erschienen erstmals 1985 mit Bildtafeln der Bamberger Apokalypse unter dem Titel „Ja ich komme bald“. Die Endzeit im Licht der Apokalypse“ beim Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg. In der vorliegenden Neuauflage wurde ihnen der biblische Text in der Einheitsübersetzung vorangestellt.

Wie Christus Sinn, Mitte und Ziel der Geschichte ist, zeigt sich in seinem Handeln an der Welt, das die Offenbarung des Johannes in Visionsbildern zum Ausdruck bringt. Zu deren Wesen gehört es nach Balthasar, dass sie keine aufeinander folgenden Episoden erzählen, sondern „je vertikal vom Himmel zur Erde hin ergehende Offenlegungen“ (47) sind. Deshalb dürfen sie nicht „in einen platten Begriff oder in ein feststellbares historisches Ereignis“ (123) umgedeutet werden, sondern sie sind im Licht der ganzen Frohbotschaft Christi als „Chiffren für den immer größeren Gott“ (ebd.) zu entschlüsseln. Ihr Geheimnis wird uns daher „erst vom Ende der Geschichte her voll verständlich werden“ (48). Die Bildsprache und der Gesamtduktus der Johannesoffenbarung veranlassen Balthasar mit E. Lohmeyer dazu, die Verse 17,9–17 aus dem Text auszuschneiden und ihre Interpretation „als ein für die damaligen Christen verfasstes ‚Trostbuch‘ in politischer Verfolgung“ (102, Anm.) fallen zu lassen. Ihr hält er den zeitlosen, universalgeschichtlichen Charakter und damit die stete Aktualität dieser biblischen Schrift entgegen: „Der Eingang des Buches mit den Mahnschreiben an die Kirche, und sein Ausgang mit den Sehnsuchtsrufen des Geistes und der Braut nach dem Kommen Jesu sind viel zu ernst, zu aktuell und zu realistisch, als dass wir die dazwischen eingeklammerten Bilder der Geschichte zwischen Himmel und

Erde als für uns bedeutungslos oder von uns undeutbar wegschieben dürften“ (122f.).

Für die konkrete Auslegung dieser Bilder ist insbesondere der innere Zusammenhang zwischen den über die Welt ergehenden Strafen und der himmlischen Liturgie (120) zu beachten. Von ihm her erweist sich das Gericht Gottes über die schuldige Welt als eine – verborgene – Form der göttlichen Liebe. In dieser Perspektive interpretiert Balthasar die ersten beiden der drei über die Menschen ergehenden „Weh“ (Apk 8,13) als die der Sünde innewohnende Qual und das dritte als die vielgestaltige Ausfaltung der endzeitlichen Situation (vgl. 71). Letztere hebt mit der Geburt des Messias und dem Fall Satans auf die Erde an (Apk 12) und steht als Folge der vollbrachten Erlösung unter dem Gesetz des Je-Mehr der Aufsteigerung der widergöttlichen Mächte bis hin zur satanischen Gegentrinität (Apk 13). Die Zeugen des Lammes, die ihren Ort zugleich im Himmel und auf der Erde haben, sind der Verfolgung durch sie ausgesetzt, bis das schon besiegte Böse im Gericht endgültig der Selbstverzehrung anheim gegeben wird. Dass trotz des Kampfes auf Erden das neue Jerusalem, die Erfüllung der geschaffenen Welt und ihrer Geschichte von Gott her aus dem Himmel herabkommt (Apk 21,2), wirft die Frage nach der irdischen Kirche und dem Sinn ihres Duldens auf. Balthasar beantwortet sie mit dem Verweis auf das „Umsonst“ (Apk 21,6–7; 22,17) der Gnade: „Wo die Braut und Gattin des Lammes ‚von oben absteigt, kann ihr aus der Weltgeschichte nur das ‚aufsteigend‘ zugehören, was immer schon im Geist dieses Umsonst vollbracht worden ist, im Geist des Gottes, für dessen Dasein und Dreieinigkeit und Liebe es keine andere Begründung gibt, als dass sie aus sich und für sich sind“ (113).

St. Pölten

Hilda Steinhauer

◆ Fronius, Hans/von Balthasar, Hans Urs, König David. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, Neuauflage 2004. (89) Geb. Euro 21,00 (D)/sFr 33,50. ISBN 3-89411-389-8.

Unter dem Titel „König David“ hat Hans Fronius 1952 einen Zyklus von 12 Monotypen geschaffen, in denen er die tragisch-dramatischen Stationen seines Lebens bildhaft zu fassen sucht. Balthasar nimmt diesen Aspekt in seinem Kommentar vertiefend auf, indem er die Gestalt Davids im Licht Christi interpretiert.

Deshalb setzt er sie gerade aufgrund der Besonderheit ihres Erwähltheits in Beziehung zu den Heldengestalten der Völker (vgl. z.B. 5.24.41.85), stellt sie Saul als eine Lichtgestalt gegenüber, die mit dessen Tod sein ganzes Dunkel in das eigene Schicksal mit aufnimmt (41), und unterstreicht die Größe der eigenen Schuld Davids, indem er sie nicht bloß als dessen persönlich-privates Vergehen, sondern als jenes des sich Jahwe gegenüber verabsolutierenden Königs deutet (60). In der zum Typus gewordenen Gestalt des David zeigen sich folglich nicht nur die schattenhaften Umrisse des kommenden Erlösers, sondern in ihr verdichtet sich zugleich die Tragik des sündigen Menschen. Aber selbst noch in seinem Sündersein steht David im Dienst an der Offenbarung, weil er so zum Vorfahren dessen wird, der in seiner Menschwerdung in die „caro peccati“ eintreten wollte.

Aus der Sicht Balthasars ist der 1955 erstmals veröffentlichte „König David“ ein „Gelegenheitswerk“ (Auftrag 102). Dennoch klingen in ihm Motive an, denen in seinen größeren Arbeiten ein wichtiger Stellenwert zukommt, wie z.B. die Dreieinigkeit von Berufung, Erwählung und Sendung, der dramatische Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, die Hoffnungslosigkeit des Scheolzustandes oder die Neubewertung der irdischen Geschichte durch die sie umgreifende Offenbarung sowie die Einbindung der biblischen Heilsgeschichte in das Ganze der Menschheitsgeschichte. Von Letzterem her lässt sich das vorliegende Buch deshalb auch als eine konkrete Ausprägung der Geschichtstheologie Balthasars verstehen.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Keul, Hildegund: Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (ITS 69). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2004. (525). Kart. Euro 49,00. ISBN 3-7022-2608-7.

„Was bringt eine Frau im 13. Jahrhundert dazu, sich dem Schreibtabu für Frauen zu widersetzen, nach der Feder zu greifen und ein mystisches Werk zu verfassen?“ (109) – auf diese nicht ganz leichte Frage gibt die vorliegende Studie, die im Sommersemester 2002 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg im Fach „Fundamentaltheologie und

Vergleichende Religionswissenschaft“ angenommen wurde, eine eindruckliche Antwort. Hildegund Keul, die Leiterin der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, untersucht das Werk „*Das fließende Licht der Gottheit*“ der Begine Mechthild von Magdeburg (um 1210–1294) aus fundamentaltheologischer Sicht und begreift ihre mystische Sprache als Schlüssel *heutiger* Gottesrede.

Der erste Teil der Arbeit (21–107) setzt sich mit der Herausforderung der Mystik und mit der Suche nach geeigneten Interpretationszugängen auseinander. Das Werk „*Ein vliessen-de lieht miner gottheit*“, entstanden ab 1250 (vgl. 166), ist „ein vergessener, ja ein verworfener Sprachschatz“ (22); es versteht sich nicht als Autobiografie, sondern als einzigartiges Dokument einer Gottesrede, das eine hohe Gegenwartsrelevanz besitzt. Was Mechthild mit der heutigen Zeit verbindet, ist „die tiefgreifende Erfahrung, dass die Sprache zerbricht“ (48). Die Verfasserin hat weniger ein historisches als vielmehr ein pastorales und fundamentaltheologisches Interesse: „Die Frage nach der Entstehung der Gottesrede von Frauen im 13. Jh. hat analytische Bedeutung für die Gegenwart. Sie bringt das Verschwiegene der Mystik ins Wort, damit es in der heutigen Zeit seine Lebensmacht entfalten kann“ (50). Es geht also nicht um eine „Historiographie“, sondern um eine „Genealogie der Mystik“ (51). Im Anschluss an Michel Foucault befragt die genealogische Analyse die „Texte daraufhin, wo die herrschende Ordnung der Dinge im Verschwiegenen mitedet. [...] Sie macht sich dem *fließenden Licht der Gottheit*“ auf die Spur, das in der Ohnmacht des Verstummens aufleuchtet und einen bisher verschlossenen Lebensraum eröffnet“ (61). In deutlichem Kontrast zur hermeneutischen Vorgehensweise kommt in der genealogischen Analyse das „Außen des Diskurses“ zum Tragen: „Genealogie macht das Außen des eigenen Standortes dem Text gegenüber stark und versucht es kreativ zu nutzen“ (71). Die Mystik der Mechthild von Magdeburg, ihre Visionen und ihre metaphorische Sprache werden als Ausdruck einer „Sprachmacht“ gesehen, in der eine „Lebensmacht“ zum Ausdruck kommt, die „eine gegenwärtige Sprache von Gott und der Welt eröffnet“ (107).

Der zweite Teil (109–213) widmet sich den Phasen und Kontexten der Entstehung von Mechthilds mystischem Werk, angefangen vom Hintergrund der „weiblichen Sprachkultur“

(114) des adeligen Bургlebens über den Einbruch einer Erfahrung, die Mechthild im Alter von zwölf Jahren zukommt – von ihr als „vielleicht lieber Gruß des Heiligen Geistes“ bezeichnet (vgl. 116, Anm. 86) –, über den Bruch mit ihrer Familie und der Sicherheit ihres bisherigen Lebens, die vierzig Jahre eines Lebens als Begine in Magdeburg bis zu ihrem Weggang ins Kloster Helfta im Jahr 1270, das ein außergewöhnlich intensiver Lebens- und Glaubensort war: „Die Klostergemeinschaft Helfta ist im 13. Jahrhundert eine Sprachwerkstatt von Frauen in Fragen der Gottesrede“ (208). Entscheidende loci theologici der Gottesrede Mechthilds sind die „Armut der Menschen“ (149), der Kampf um die „Volkssprache“ (160) in Theologie und Glaube sowie die Erfahrung der Ohnmacht und des Scheiterns: „Mitten in den Brüchen des Lebens, mitten in ohnmächtigem Verstummen meldet sich der Geist Gottes zu Wort und verleiht eine neue Sprache“ (185).

Was nun diese „neue Sprache“ ausmacht, ist Thema des zentralen dritten Teils (215–436), in dem die Verfasserin auf die beiden Sprachquellen der Mystik Mechthilds – den mittelalterlichen Minnesang und das biblische Hohelied – eingeht und die Grunderfahrungen benennt, an denen Mechthild zu einer faszinierenden, auch irritierenden Sprache findet: es ist der Tod als „Geburtsort der Mystik“ (242), die Erfahrung der Einsamkeit, der eigene Leib, die Gewalt der Menschen, die Erfahrung der Ekstase bis zur „Auflösung des Ich“ (275), die gewaltige Ankunft des Heiligen als „Metamorphose vom Tod zum Leben“ (290), aber ebenso das Fremde, das Schweigen sowie die Armut und das Elend. Die Verfasserin, die auf viele Texte Mechthilds mit großer Sorgfalt eingeht, arbeitet vor allem die sprachschöpferische Kraft dieser Form von Mystik heraus, die dem in traditionell theologischer Sprache Ausgeschlossenen zu seinem Anspruch verhilft: „Die Sprache dringt bis an ihre Grenze vor, um dem Unsagbaren einen Ort in der Sprache zu geben“ (320). Was „Mystik“ meint, ist kein Sonderphänomen abgehobener Privatfrömmigkeit, sondern eine pastoral relevante und fundamentaltheologisch maßgebende Form existenzieller Gottesrede: „Die Offenbarung ist [...] ein Sprachprozess, der den Verstummen zu ihrer Stimme verhilft“ (430). Mechthild von Magdeburg – diese „Bettlerin des Wortes“ (435) – erweist sich als Theologin der „verschwiegenen Gottesrede“, deren Sprachmächtigkeit in der bestürzenden

Schluss mit Langeweile im Gottesdienst!



Eine einfache Sprache, kurze Texte und das ganzheitliche Einbeziehen der Kinder in den Gottesdienst – damit überzeugt das erfolgreiche Autorenteam. Die ausgearbeiteten Modelle können als Ganzes übernommen werden; alternativ ist auch die Verwendung einzelner Elemente für Schülergottesdienste oder Gottesdienste mit Kindern möglich.

Anton Dinzinger/Heidi Ehlen

Freut euch alle

Familiengottesdienste für alle Sonntage im Kirchenjahr. Lesejahr C

296 Seiten, zahlreiche Abb. u. Illustrationen, Bastel- und Kopiervorlagen, Lieder, kart.

ISBN-10: 3-7917-2027-9

ISBN-13: 978-3-7917-2027-2

€ (D) 22,-/sFr 38,60

Caritas – die gelebte Liebe



Hier liegt erstmals ein Praxisbuch zur Einheit von Gottesdienst und „Caritas“, der gelebten Liebe, vor: Modelle, Texte und Anregungen zur Gestaltung verschiedener liturgischer Formen zur Caritas.

Die Texte eignen sich auch als geistlicher Impuls für Mitarbeiterbesprechungen oder als Beitrag für eine Seite im Pfarrbrief.

Hanns Sauter

Gott ist Liebe

Gottesdienste, Texte und Lieder zur Caritas in der Gemeinde

160 Seiten, kart.

ISBN-10: 3-7917-2028-7

ISBN-13: 978-3-7917-2028-9

€ (D) 15,90/sFr 28,50

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Erfahrung entsteht, im Zerbrechen der eigenen Sprache Gott zu bekunden.

Was dieses mittelalterliche Zeugnis einer Begine für den fundamentaltheologischen Diskurs *heute* zu sagen hat, wird im vierten Teil (437–491) – allerdings nur mehr thesen- und skizzenhaft – ausgeführt. Gerade der pastorale Kontext Ostdeutschlands, welcher der Verfasserin vertraut ist, macht die Bedeutsamkeit der „Sprachlosigkeit“, die letztlich ein „Schlüssel zur Gottesrede“ (470) ist, deutlich: „Die Mystik stellt damit die Fundamentaltheologie vor die Frage, ob im heutigen Zerbrechen der religiösen Sprache Gott unerwartet, weil sprachlos ans Licht kommt“ (445). – Hildegund Keul hat mit dieser Studie eine der interessantesten Persönlichkeiten des Mittelalters neu entdeckt und mit deren Werk auf eine Lebensfrage heutiger Theologie und Pastoral gewiesen: „Was hat die christliche Gottesrede zu sagen in der Welt von heute?“ (489).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Hutz, Ferdinand (Red.): *Stift Vorau im 20. Jahrhundert*. Bd. 1 (331, zahlr. Abb.). Stift Vorau, 2004. Geb. Euro 27,00.

Die auf S. 12 angekündigte „geschlossene“ Zusammenfassung der Stiftsgeschichte des 20. Jahrhunderts ist das Buch zwar nicht geworden, es handelt sich aber um eine informative, facettenreiche und ausgezeichnet illustrierte Chronik, die gute Einblicke und Überblicke gewährt. Als wichtigste Autoren fungieren Stiftsbibliothekar F. Hutz und der Direktor des Bildungshauses des Stiftes, M. Riegler. An die Vorstellung der Pröpste (17–63) schließt sich ein langer Abschnitt über die Geschichte (64–204), wobei für die Ära bis zum „Anschluß“, über die F. Hutz referiert, die politischen Ereignisse eher ausgespart bleiben. Auf die dramatischen Schicksale in der NS-Zeit und bei Kriegsende geht M. Riegler ein. Diese Darstellung ist von überregionaler Bedeutung, handelt es sich doch bei Vorau um das Kloster, das in dieser Zeit „von allen Stiften“ in Österreich „am härtesten mitgenommen“ wurde (165). Besonders hingewiesen sei darauf, selbst wenn die Quellen keine ganz exakte Schilderung zulassen, dass es in Vorau eine Volksdemonstration gegen die Beschlagnahme des Stiftes gegeben hat (116–119). Durch die Einquartierung einer Nationalpo-

litischen Erziehungsanstalt drohten dem Stift Umgestaltungen des Bibliothekssaals zum Festsaal und der Kirche zur Schwimm- und Sporthalle (132), was aber nicht zuletzt durch das Denkmalamt in Graz verhindert werden konnte (134f.). Die Lesbarkeit des wichtigen Beitrags von M. Riegler leidet ein wenig unter den zahlreichen Wiederholungen. Relativ knapp wird von den genannten Autoren die Nachkriegsgeschichte behandelt. Verdienstvoll ist es, dass im Abschnitt über „Konvent und Seelsorge“ (206–318) die agierenden Personen (Stiftsdechanten, Pfarrer, Chorherren), Einrichtungen (Bildungshaus, Bibliothek) und Seelsorgsbereiche (Dekanat, Pfarren) überblicksmäßig vorgestellt werden. Das Fehlen eines Registers ist bei einem so materialreichen Band bedauerlich.

Linz

Rudolf Zinnhobler

◆ Löw, Konrad: *Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart*. Resch, Gräfelting ²2003. (368, mehrere Abb.) Geb. Euro 24,00.

Seit Rolf Hochhuth sein Theaterstück „Der Stellvertreter“ (1963) produziert hat, in welchem er Papst Pius XII. als „Hitlers Papst“ und als „eingefleischten Antisemiten“ darstellt (11), ist es modern geworden, die katholische Kirche der Kollaboration mit dem NS-Regime zu beschuldigen. Aber auch wenn ein teilweises Versagen kirchlicher Instanzen zuzugeben ist, die Quellen insgesamt sprechen eine andere Sprache.

K. Löw hat es in seinem materialreichen Buch unternommen, vor allem (aber nicht nur) dem Verhältnis Kirche–Juden in der NS-Zeit und der Sicht dieser Beziehung in den Zeitzeugnissen nachzugehen. Dabei kommt er zu Ergebnissen, die nur jene überraschen, welche die damalige Situation nicht genügend kennen. Wenn etwa im Monatsbericht der Regierung von Oberbayern vom 10. Dezember 1938 festgestellt wird: „Nur die von der Kirche beeinflussten Kreise gehen in der Judenfrage noch nicht mit“ (73) und wenn 1944 Juden in Briefen und Ansprachen wiederholt auf die tätige Unterstützung verweisen, welche sie durch Christen, besonders in Italien, erfahren haben (98), wobei vor allem der Einsatz Papst Pius XII. erwähnt wird (94), so passt das nicht zu den üblichen Klischeevorstellungen. Von Äußerungen der Parteibonzen sind jene des Reichspropagandaministers Joseph Goebbels interessant.

Wenn dieser die aktiven Christen immer wieder als „Judenknechte“ apostrophierte (128ff.), die den Rassenwahn verurteilende Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937) als eine „Vatikan-Frechheit“ bezeichnete, als ein Dokument der Zusammenarbeit von „Kirche, Freimaurerei, Marxismus, Demokratie und Judentum“ (132) und die „Wahl Pacellis“ zum Papst (mit Berufung auf Hitler) als einen möglichen Anlass zur Aufkündigung des Konkordats erklärte (135), so lässt sich daraus klar ablesen, in welchem Licht der Nationalsozialismus die Kirche tatsächlich sah. Wäre Pacelli der „Papst Hitlers“ gewesen, hätte man sich über seine Bestellung zum Papst ja eigentlich freuen müssen.

Diese kleine Auswahl von Belegen muss hier genügen. Es sei jedoch nochmals betont, dass (über die hier speziell aufgezeigte Thematik hinaus) auch andere Facetten der Zeit dokumentiert werden, so z.B. die negative Einstellung der Partei zum Christentum und der daraus resultierende Kirchenkampf.

Einige Mängel des Buches sollen nicht verschwiegen werden. Dieses wird auf dem Einband als eine Antwort auf „Amen“ und „Der Stellvertreter“ bezeichnet. Mit Letzterem ist R. Hochhuths Theaterstück von 1963 gemeint. Worauf aber bezieht sich „Amen“? Wohl auf D. Goldhagen, von dem aber im Literaturverzeichnis keine Publikation mit einem entsprechenden Titel ausgewiesen ist! Die Lesbarkeit des Werkes leidet ein wenig durch die Fülle der Zitate. Der Anmerkungsapparat ist an den Schluss gestellt, wodurch er etwas mühsam zu benutzen ist, zumal ständig auf das im Anschluss gebotene Literaturverzeichnis verwiesen wird. Das erfordert ein mehrfaches Nachschlagen. Das Personenregister ist alles eher als vollständig (so fehlen darin Zyrill Fischer, Leuthäuser und Tiessler, um nur ein paar Beispiele zu nennen). Insgesamt aber ist man dem Autor dankbar für dieses Korrektiv zu gängigen Klischees.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LITURGIE

♦ Hahnen, Peter (Hg.): Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. Ministrantengebete in der Sakristei für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr B. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005. (136). Euro 12,90 (D)/Euro 13,30 (A)/sFr 23,50. ISBN 3-451-28799-4.

Es gehört zur Erfahrung vieler Gottesdienstleiter/innen, dass in der Sakristei unmittelbar vor dem Beginn des Gottesdienstes oft eine hektische Betriebsamkeit herrscht, eine Unruhe, die es allen Mitwirkenden erschwert, in der übernommenen Rolle präsent zu werden und so die tätige Teilnahme aller Feiernden zu fördern. Die deutschen Bischöfe empfehlen daher vor dem Gottesdienst eine „Schleuse der Stille“, die freilich das rechtzeitige Eintreffen aller Dienste voraussetzt.

Mit dem vorliegenden Bändchen ist ein kleiner Zyklus für alle drei Lesejahre abgeschlossen, der sich die Gestaltung dieser letzten Minuten vor der Feier zum Anliegen gemacht hat. Nach einem gleich bleibenden Schema wird zu jedem Sonn- und Feiertag zunächst – gleichsam als Überschrift – ein Schlagwort aus der Evangelienperikope vorangestellt. Es folgt eine Einleitung, mit welcher der/die Gottesdienstverantwortliche zur Sammlung einlädt, bevor er/sie ein Gebet spricht, in dem das inhaltlich erwähnte Motiv aus dem Evangelium entfaltet und mit einer Bitte zur Ausübung des gleich zu übernehmenden Dienstes verbunden wird. Ein kurzer Gedanke im Anschluss daran leitet über zu einer Stille, in der alle den Glockenschlag erwarten, der zum Beginn ruft.

Eine einladende Hilfe beim Entwickeln einer „Sakristeikultur“, aus der sich auch Anregungen für die Worte zur Einführung ableiten lassen.

Linz

Christoph Freilinger

PASTORALTHEOLOGIE

♦ Hamachers-Zuba, Ursula: Leben ohne Gott? Wie christliche und „nichtreligiöse“ Partner ihren gemeinsamen (Glaubens-) Alltag leben. Schwabenverlag, Ostfildern 2005. (220) Paperback.

Das vorliegende Buch ist eine stark gekürzte Ausgabe der Dissertation von Ursula Hamachers-Zuba. Mit dem von ihr gewählten Fokus auf Partnerschaften zwischen christlichen und „nichtreligiösen“ Menschen widmet sie sich einem bislang kaum bearbeiteten Thema, das aufgrund der zunehmenden Auflösung der „christentümlichen Gesellschaften“ künftig verstärkt an Dringlichkeit gewinnen wird (9).

Paul M. Zulehner steuert ein Vorwort bei, in dem bereits drei Ansatzpunkte pastoralen Handelns für diesen Kontext anklingen (9f.).

In einer knappen Einleitung erläutert Hamachers-Zuba ihren biografischen Zugang. Hinsichtlich einer adäquaten Begrifflichkeit für die betroffenen Paare und ihre Lebenssituationen entscheidet sich die Autorin für die Terminologie „christlich“ und „nichtreligiös“. Sie verweist auf die Vielfalt von Paarkonstellationen, deren Glaubens- bzw. Nicht-Glaubensverständnissen und Lebenssituationen, die sich nur unter Anerkennung von deren Einzigartigkeit zusammenfassen lassen (11–14). Als methodischen Zugang wählt sie qualitative Interviews mit Betroffenen, die in den Abschnitten „Unterschiedliche Welten“ (15–43) und „Tiefgang – Vier Interviews in der ausführlichen Analyse“ (45–126) vorgestellt werden. Die Autorin gewährt mit zahlreichen direkten Zitaten einen Einblick in das Selbstverständnis christlich-„nichtreligiöser“ Paare, deren alltägliche Chancen bzw. Herausforderungen und manchmal auch Nöte. Im Anschluss setzt sie zu einer theologischen Reflexion dieser Lebensgemeinschaften und ihrer Erfahrungen (127–211) an. Auf dem Hintergrund von 1 Kor 7 entwickelt sie „Kriterien für den Umgang mit gemischt-religiösen Partnerschaften“ (127–135), die in „drei Perspektiven für eine pastoraltheologische Deutung“ (136–139) münden. Sie erläutert den Stellenwert von „Netzwerken“ (141–173) im Sinne einer Einbindung in eine christliche Gemeinschaft, die Frage „nach dem Heil des ‚nichtreligiösen‘ Partners“ (175–190) und verschiedene „Trennungsszenarien“ (191–211). Abschließend fasst sie die gewonnenen Erkenntnisse kurz zusammen und begründet die deutliche Dominanz der „Dokumentation von Beziehungsgeschichten“: „Diese Fragen aus dem privaten Raum der einzelnen Ehe herauszuholen und als Anfrage an die ‚Schwestern und Brüder in Christus‘ zu stellen, ist ein Ziel dieser Arbeit.“ (213) Die Gemeinden werden eingeladen, solidarisch die Lebenssituation und -fragen der „Glaubenswitwen und -witwer“ mitzutragen und gleichermaßen von deren Erfahrungen zu profitieren (ebd.).

Dieses Buch ist christlich-„nichtreligiösen“ Paaren zu empfehlen. Es bietet Fragestellungen und Ansätze für ein besseres gegenseitiges Verständnis, die in ähnlichen Situationen hilfreich sein können. Auch SeelsorgerInnen werden wertvolle Einblicke eröffnet und konstruktive Anregungen vermittelt. In diesem Werk wurde auf nähere methodische Einführungen bzw. eine Darstellung des Forschungsdesigns nahezu völlig verzichtet. Auch die Unterteilung in un-

nummerierte Abschnitte trägt wenig dazu bei, den roten Faden der gewonnenen Erkenntnisse deutlicher hervortreten und konsequent fort-schreiten zu lassen. Insofern erweckt dieses Buch über weite Strecken den Eindruck einer Ansammlung sensibel wiedergegebener, authentischer und wichtiger Aussagen, deren weiterführende theologische Reflexion in der vorliegenden Fassung allerdings zu kurz ausfällt.

Linz

Monika Udeani

◆ Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft.* (UTB 2409) Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003. (199).

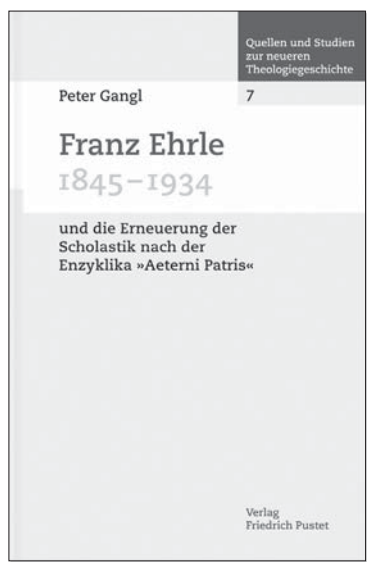
Trotz der vielfach beschworenen Säkularisierung der Gesellschaft kommt die Religionswissenschaft und Religionssoziologie nicht umhin festzustellen, dass Religion lebt und auf das Handeln von Personen und Gemeinschaften Auswirkungen hat. Die religiösen Phänomene und ihre Vielfalt von Ausprägungen stellen die Religionssoziologie gegenwärtig vor besondere Herausforderungen.

Hubert Knoblauch, Professor für Soziologie an der TU Berlin, legt mit dieser Studie eine Anleitung vor, wie in diesem Bereich qualitativ empirisch geforscht werden kann. Seines Erachtens erweist sich dafür die Ethnographie als besonders geeignet, weil sie die Beschreibung und Analyse von Lebenswelten aus der Binnenperspektive – d.h. die eigene, nicht die fremde Kultur wird erforscht – vornimmt. Über verschiedene Methoden wird eine Vielfalt von Daten gesammelt, um die unterschiedlichsten Ausprägungen religiösen Lebens wahrzunehmen, zu beschreiben und zu deuten: „Anstatt zu fragen, ob eine Person religiös ist, fragen wir, in welchem Sinn sie religiös ist.“ (51)

Folgende Themen werden von Hubert Knoblauch erörtert: Das Verstehen, Werten und Messen von Religion (30–55), die Produktion von unterschiedlichen Datensorten und die Methodenwahl (56–71), das Beobachten und systematische Ordnen von Daten (72–109), das Führen von Interviews und deren Auswertung (110–137) sowie das Aufzeichnen und Analysieren (138–161). Den Abschluss bildet ein Kapitel über die Wissenschaftlichkeit und Qualitätssicherung von qualitativ-empirischen Studien (162–178).

Hinsichtlich der Frage nach der Allgemeingültigkeit von einzelnen, subjektiven Aussagen,

Das Scholastikverständnis von Franz Ehrle



Der deutsche Jesuit und spätere Kardinal Franz Ehrle war einer der Pioniere in der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Scholastik. Er trat für eine Erneuerung der Scholastik unter den Bedingungen der Neuzeit ein. Der vorliegende Band untersucht Ehrles Scholastikverständnis und weist dessen auffallende Modernität nach.

Peter Gangl

Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika „Aeterni Patris“

Reihe: Quellen und Studien zur neueren Theologieggeschichte, Band 7

216 Seiten, kart.
ISBN-10: 3-7917-2032-5
ISBN-13: 978-3-7917-2032-6
€ (D) 29,90/sFr 52,20

Dimensionen der Solidarität



Die christliche Sozialethik erkennt in der Solidarität ein entscheidendes Element des christlichen Menschenbildes, das es angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen zu entfalten gilt. Das vorliegende Buch bietet Beiträge zur Reflexion des Fachs, zur gewandelten Rolle der Kirche, zur Wirtschaftsethik, zur Politischen Ethik und zur Familie als gesellschaftlicher Institution.

Konrad Hilpert/Thomas Bohrmann (Hg.)

Solidarische Gesellschaft Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten

408 Seiten, Hardcover
ISBN-10: 3-7917-2030-9
ISBN-13: 978-3-7917-2030-2
€ (D) 44,-/sFr 76,-

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

wie sie in narrativen und biografischen Interviews gemacht werden, weist der Autor darauf hin, dass religiöse Erfahrungen subjektiv sind und in Form von Geschichten erzählt werden müssen.

Bei der Analyse von religiösen Institutionen können narrative Interviews gleichermaßen eine wichtige Rolle spielen, indem z.B. danach gefragt wird „welche Arten von ‚Karrieren‘ darin gemacht werden oder welchen Einfluss sie überhaupt auf das Leben der Betroffenen haben“ (124). Die Analyse einer Einzelsituation hat Relevanz für das Gesamte eines Kontextes, weil „dieser Kontext selbst ja aus einzelnen Handlungen, Interaktionen und Situationen besteht“ (156). Allerdings muss gezielt nach der Rolle der Einzelsituation im Kontext, ihrem Verhältnis zum Gesamten gefragt werden.

Diese Studie stellt für Forschende im Bereich der Gegenwartsreligion eine hilfreiche Einführung in die Methode der qualitativen Religionsforschung dar. Sie regt die Reflexion über das eigene Tun und die Rolle im Forschungsprozess an und trägt damit zu einer Qualitätssicherung bei.

Die Lektüre der detailliert beschriebenen sozialwissenschaftlichen Methoden fordert jenen, die aktuell nicht an derartigen Forschungsprojekten arbeiten oder solche planen, einiges an Durchhaltevermögen ab.

Linz

Monika Heilmann

PATROLOGIE

♦ Schuth, Katharina: Die Tore des Gebetes sind niemals geschlossen. Die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten. (Theologie der Spiritualität, Bd. 3) LIT, Münster 2001. (149) Kart. Euro 15,24 (D).

Dieses Buch weist eine Besonderheit auf: Es hat kein Inhaltsverzeichnis (zumindest das der ThPQ zugesandte Rezensionsexemplar). Erschienen ist diese gut gegliederte Lizentiatsarbeit als Band 3 in der Reihe „Theologie der Spiritualität“, die vom Institut für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster herausgegeben wird. Katharina Schuth stellt Texte aus den Apophthegmata Patrum zusammen, aus denen sie anschaulich ableiten kann, dass die Wüstenväter das unablässige Gebet als zentrales Wesensmerkmal der Mönchsexistenz ansahen.

Die lange Hinführung zu dieser Textanalyse – die ein Drittel des Buches ausmacht! – ist nicht immer durchsichtig. Vor allem war mir während der Lektüre nicht ganz klar, worin nun der Ertrag des lange ausgebreiteten hermeneutischen Ansatzes für diese Fragestellung liegt. Schuth widmet sich ausführlich hermeneutischen Grundfragen, deren Bedeutung mir bei der konkreten Textanalyse nur begrenzt einleuchtet. Wahrscheinlich legt für Schuth die von ihr favorisierte „dialogisch-intertextuelle Leseweise“ den existenziellen Dialogcharakter der Spruch- und Geschichtensammlung aus der ägyptischen Wüste besonders gut frei: Die Apophthegmata „geben Dialoge wieder, transportieren Dialogsituationen und öffnen sich dem Rezipienten nur dann als Sinnpotential, wenn er selber sich einer den Text und ihn umfassenden dialogischen Metastruktur einfügt“ (40). Die Weisungen der Mönchsväter in dieser Perspektive zu lesen und sie theologisch im Kontext des monastischen Lebens sowie vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift zu behandeln, ist in der Tat eine wichtige Aufgabe angesichts der Renaissance dieser Literatur, die Gefahr läuft, von einer (ebenfalls sinnvollen!) psychologischen Auslegung vereinnahmt zu werden.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

♦ Uhrig, Christian: Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien. (MThA 55) Oros, Altenberge 1998. (261) Kart. Euro 31,00 (D).

Dieses Buch stellt der theologischen Öffentlichkeit eine Diplomarbeit zur Verfügung, die Christian Uhrig an der Universität Münster einreichte. Seine zusätzlichen Studien der Latinistik und Gräzistik erleichterten ihm offenkundig eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit den sieben Briefen des Ignatius, die dieser auf seinem Weg zum Martyrium in Rom zu Beginn des 2. Jahrhunderts schrieb. Der junge Verfasser analysiert das darin sich äuffernde Bischofsbild. Er wendet sich vehement gegen die gängige Interpretation, derzufolge Ignatius das Bischofsamt monarchisch und abgehoben von der Gemeinde sieht, und stellt demgegenüber heraus, dass es dem griechischen Kirchenvater vor allem um die wechselseitige „demokratische“ Zuordnung von Bischof, Presbyter und Diakon im Dienste der Gemeinde geht; dabei

hat das Bischofsamt insbesondere für die Einheit zu sorgen. Für eine Diplomarbeit ist diese Untersuchung eine herausragende Leistung, die mustergültig die Quellen aufbereitet und die ausufernde Sekundärliteratur einbezieht. Da sie aber als Buch herauskam und selbst leichtfertig große Teile der bisherigen Ignatius-Forschung ablehnt, sind im Folgenden Argumentationsgang und Ertrag kritisch zu hinterfragen.

Uhrig analysiert häufig die von Ignatius verwendeten griechischen Ausdrücke. Solche Untersuchungen sind unerlässlich, sie dürfen aber nicht verabsolutiert werden und zu vorschnellen Schlüssen führen. Die vielfältige Verwendung von Symbolen und Metaphern bei den Kirchenvätern entzieht sich oft einer eindeutigen Klärung. In diesem Zusammenhang bringen die ausgedehnten Verweise auf griechische und lateinische Philosophen zwar interessante Gesichtspunkte ein; sie wären aber für die Argumentation selbst entbehrlich gewesen. Der Wunsch nach einer kompakteren Darstellung betrifft ferner die Fußnoten, die einen großen Teil des Textes ausmachen und den Lesefluss erheblich behindern. Das gravierendste Problem scheint dem Rezensenten aber in der Methodik zu liegen: Der Autor bietet nämlich keine überblicksartige Darstellung von Ignatius' Selbstverständnis als Bischof, um von diesem Gesamtbild aus in einem weiteren Schritt spätere Interpretationen in Zweifel zu ziehen. Sondern er wirft sich sogleich auf Meinungen anderer Interpreten und breitet im Zuge dieser Kritik sein eigenes Verständnis von Ignatius aus. So kann er kaum das ignatianische Amtsverständnis aus sich und seinem Umfeld heraus zum Leuchten bringen. Vielmehr scheint Uhrig ein bestimmtes, durch die aktuelle Diskussion geprägtes Vorverständnis zu leiten, das zum alles beherrschenden Ausgangs- und Zielpunkt der Studie wird. Eine Besinnung auf die patristische Kirche ist in der Tat für die heutige Diskussion des Amtsverständnisses richtig und hilfreich, ja unerlässlich. Aber es ist problematisch, aus dem heutigen Fragehorizont heraus die knappen Schriften eines christlichen Autors vor 1800 Jahren auf unsere Begriffswelt unvermittelt zu übertragen – eine Kritik, die übrigens der Autor selbst unter geänderten Vorzeichen gerne erhebt.

Der Versuch Uhrigs, Ignatius einer relecture zu unterziehen und ihn als Kronzeugen eines basiskirchlich-demokratischen Episkopalverständnisses einzuspannen, ist wenig

nachvollziehbar. Offen bleibt freilich, ob das von Ignatius erstmals ausgesprochene und im weiteren Verlauf der Geschichte in Kontinuität mit ihm weiterentwickelte Bischofsbild den heutigen Anforderungen entspricht. Diese Frage anhand alter Texte zu diskutieren, bedarf jedenfalls einer unideologischen Betrachtung, von der man sich keine schnellen Antworten für ein zeitgemäßes Verständnis des Bischofsamtes erwarten darf. Christian Uhrig hat dazu einen dankenswerten Anstoß gegeben, der aber angesichts der gegenwärtigen Publikationsflut ohne allzu großen Verlust der Substanz auch in einem Artikel komprimiert hätte vorgetragen werden können.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

PHILOSOPHIE

♦ Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung.* (UTB für Wissenschaft, 2470) WUV Universitätsverlag, Wien 2004. (263) Kart. Euro 21,50 (D)/sFr 35,30.

Der an der Wiener Universität lehrende Philosoph Franz Martin Wimmer gehört neben Ram Adhar Mall, Raúl Fornet-Betancourt, Gregor Paul und Elmar Holenstein zu den führenden Vertretern des Projekts „Interkulturelle Philosophie“ im deutschen Sprachraum. Sein Buch beruht auf jahrelangen Vorarbeiten, zahlreichen Lehrveranstaltungen sowie auf intensiven Kontakten mit Philosophielehrenden weltweit. Die Grundthese dieser Einführung geht davon aus, dass es nicht nur einen Ursprung der Philosophie gibt – nämlich den griechisch-abendländischen –, sondern „mehrere oder sogar viele“ (18). Bereits in der Einleitung (7–24) macht Wimmer klar, dass die hier angesprochene, interkulturelle Weise des Philosophierens weder multikulturelle Vielheit noch transkulturelle Universalität meint, sondern die Herausforderung, „ob und wie mit Vielheit und Differenz philosophierend – und nicht nur konstatierend oder interpretierend – weiterzukommen ist“ (18).

Im ersten Abschnitt (Philosophie – Kultur – interkulturelle Philosophie [25–51]) erfolgen wichtige Klärungen: Philosophie wird – im Unterschied zu Wissenschaft, Kunst und Religion – gesehen als Auseinandersetzung mit der „Frage, was wirklich ist“ und „was erkennbar ist“ sowie mit der „Begründung von Normen und

Werten“ (26). Das Dilemma philosophischen Denkens ist seine Kulturalität: „dass Philosophie zwar nach Allgemeingültigkeit strebt, aber nur in einem kulturellen Kontext möglich ist“ (42). Interkulturelle Philosophie im spezifischen Sinn bekennt sich zwar – gegen den Reduktionismus eines ethnophilosophischen Kontextualismus – zur Möglichkeit und Notwendigkeit von Aussagen mit universalem Anspruch, sieht aber die Formulierung solcher Aussagen – gegen die Ansprüche eines (zentristischen) Universalismus – nur durch einen „Polylog möglichst differenter Traditionen“ (51) hindurch als möglich an. Die „Minimalregel“ für interkulturelles Philosophieren lautet daher: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren“ (51).

Der zweite Abschnitt (Ansätze interkultureller Philosophie [53–73]) analysiert universalistische und relativistische Modelle des Philosophierens, verschiedene Formen des Zentrismus (expansiv, integrativ, separativ und tentativ) sowie das Verfahren des „Polylogs“, das zwischen Kulturen nicht nur einen einseitigen (Monolog) oder selektiven (Dialog) Einfluss gewährt, sondern eine möglichst vollständige und gleichberechtigte Verständigung ermöglichen will. Der Polylog kennt keine privilegierten Standpunkte, sondern sieht die (philosophischen) Grundbegriffe jeder Kultur als programmatisch und regulativ an: „Für jede Tradition ist jede andere ‚exotisch‘“ (70).

Im dritten Abschnitt (Philosophie als historischer Gegenstand in interkultureller Perspektive [75–134]) macht Wimmer auf die Bedeutung der Philosophiehistorie aufmerksam, die durch die Art und Weise ihrer Darstellung sowie durch ihre Themenstellungen stets bestimmte kulturelle Paradigmen als „selbstverständlich“ voraussetzt, wie sich zum Beispiel bei den rassistischen Thesen Kants oder dem unheilbaren Eurozentrismus Hegels zeigt. Gegen die Tendenzen, „Nicht-Orte des Philosophierens“ (85) zu konstruieren, ist interkulturelle Philosophie gefordert, „auch andere Stimmen hörbar“ (89) zu machen. Die sieben „Thesen zur Philosophiehistorie“, die Franz Wimmer formuliert, sowie seine Analyse unterschiedlicher Darstellungsformen der Philosophie sind ein wertvoller Beitrag, um „Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung“ (134) zu kritisieren.

Der vierte Abschnitt (Hermeneutik und Interdisziplinarität [135–161]) positioniert die interkulturelle Philosophie zwischen der „platonischen“ Sicht, „dass die wahrgenommene Welt für alle Menschen vollkommen gleich ist“ (144), und der „romantischen“ Auffassung, welche die „Kulturen als geschlossene Ganzheiten“ (145) wahrnimmt, und plädiert für ein „polylogisches Vorgehen“ (153), das Differenzen sowie die Möglichkeit des Miss- und Nichtverstehens ernstnimmt.

Im fünften Abschnitt (Universalität von Normen: Menschenrechte als Thema interkultureller Philosophie [163–182]) zeigt sich sehr konkret, was auf dem Spiel steht, wenn es nicht gelingt, den Anspruch interkultureller Philosophie aufzuweisen, also zum Beispiel zu behaupten, „dass menschenrechtliche Normen primär oder sogar ausschließlich als Produkt der okzidentalischen Kultur anzusehen seien“ (169). Wimmers kritische Auseinandersetzung mit der sogenannten „okzidentalischen Idee vom Menschen“ zeigt auf, dass Menschenrechte tatsächlich universal begründbar und einforderbar sind.

Der sechste Abschnitt (Ursprünge der Philosophie in China, Indien und im Islam [183–232]) konkretisiert die These der mehrfachen Grundlegung philosophischen Denkens durch einen interessanten Einblick in Schwerpunkte chinesischen, indischen und arabisch-islamischen Denkens. Die Bedeutung des zuletzt genannten Bereichs, vor allem durch Avicenna (vgl. 224) und Averroes (vgl. 228–230), ist – durch ihren Einfluss auf die abendländisch-christliche Theologie im Hochmittelalter – gerade in letzter Zeit bewusst geworden.

Das Buch schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (233–255) und einem philosophischen Glossar (257–263). Franz Wimmer hat eine prägnante und differenzierte Einführung in eine Thematik geliefert, die auch für das theologische Denken unverzichtbar ist – und zwar nicht nur aufgrund der „Hellenisierungs“-Debatte, der polykulturellen Gestalt der christlichen Dogmengeschichte, der Herausforderung der Mission und der Entwicklung „kontextueller“ Theologien, sondern vor allem deshalb, weil die Katholizität von Kirche und Theologie seit Apg 2,5–11 und Apg 11,20 ohne den Vollzug interkultureller Vermittlung nicht zu denken (und vor allem: nicht zu leben) ist.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Pivčević, Edo: Was ist Wahrheit? Aus dem Englischen übersetzt von Viktor Friesen. (Fermenta Philosophica) Karl Alber, Freiburg-München 2001. (256) Ln. Euro 41,20 (D). ISBN 3-495-47951-1.

Vorliegende Studie entstand aus einer Gastvorlesung, die der Verfasser im Herbst 1991 an mehreren Universitäten Chinas hielt, und führt Überlegungen aus einer früheren Veröffentlichung (*The Concept of Reality*, 1986) weiter. Edo Pivčević stellt im Vorwort seinen Argumentationsverlauf und seine Grundthese vor: „Wahrheit ist ein Ereignis“ (11). Sie ist weder eine „Eigenschaft“ noch ein einfacher „logischer Begriff“ und auch keine „Entität“; sie wohnt „einem eigentümlichen Muster inne, gemäß welchem sie in einem konkreten historischen Kontext vorkommt“ (15).

Um den Ereignischarakter von „Wahrheit“ zu erläutern und die Bedingungen anzugeben, unter denen die Aussage, etwas sei „wahr“, gültig ist, geht Pivčević auf drei Typen von Ansätzen zum Wahrheitsproblem ein: Der *naturalistische* Ansatz setzt voraus, „dass es eine außersprachliche Welt gibt, die unabhängig vom Denken existiert und letztlich für das verantwortlich ist, was wir wahr oder falsch nennen“ (76); diese Annahme einer außerbegrifflichen Welt ist zwar ein notwendiger Aspekt einer Wahrheitstheorie, aber nur „innerhalb eines bestimmten begrifflichen Referenzrahmens“ (100) möglich. Der *phänomenologische* Zugang bringt „Wahrheit“ mit der Idee der Gewissheit in engen Zusammenhang, gerät aber mit der Auffassung, dass bestimmte Sachverhalte „direktes Wissen prinzipiell zugänglich sind“ (162), auf einen Weg, „der mit dem Weg der ‚fundamentalistischen Erkenntnistheorie‘ zusammenläuft“ (120). Der *sozial-historische* Ansatz schließlich, der im Geschichtlichen und Gesellschaftlichen den Schlüssel „objektiver“ Wahrheit sucht, leistet „einer Verschmelzung von Objektivitäts- und Wahrheitsbedingungen Vorschub“ (137). Alle drei Standpunkte, so fasst der Autor seine Analyse zusammen, versuchen Bedingungen wahrheitsrelevanter Behauptungen aufzuklären; die jeweils vorausgesetzten Schlüsselbegriffe – nämlich „der Begriff des ‚externen Sachverhalts, der Begriff der Gewissheit und der Objektivitätsbegriff“ – (162f) sind tatsächlich relevant für eine Wahrheitstheorie, aber in den genannten Zugängen auf einseitige Weise in Anspruch genommen. Pivčević setzt

sich sowohl von den Konzepten des *Pragmatismus*, der die „Realität auf eine zufällige Ansammlung wesentlich unzusammenhängender Fragmente reduziert“ (187), als auch von metaphysischen „ersten Prinzipien“, welche die rationale Erklärung der Wirklichkeit irrtümlich gleichsetzen mit dem Aufweis, dass die Dinge in der Welt „notwendigerweise so und nicht anders erscheinen“ (217), ab und verdeutlicht seine eigene These, „dass eine Wahrheitsexplikation eine Untersuchung der semantischen Struktur ernstgemeinter Behauptungen erforderlich macht und dass das, was diese Struktur offenlegt, die wechselseitige Verbundenheit dreier fundamentaler Vorstellungen ist, nämlich der Vorstellung einer außersprachlichen Welt, der Vorstellung von Gewissheit bezüglich dessen, was nicht ohne Widerspruch bezweifelt werden kann, und die Vorstellung von Objektivität“ (239). Daraus ergeben sich drei Konsequenzen: Ernstgemeinte Behauptungen sind für „Wahrheit“ wesentlich; „Wahrheit“ und „Falschheit“ stehen logisch nicht auf der gleichen Stufe; „Wahrheit“ existiert nicht, solange sie nicht erscheint (vgl. 239–251).

Von „Wahrheit“ zu sprechen – so die Auffassung des vorliegenden Buches – heißt „eine Explikation jener Bedingungen zu geben, die ihr Erscheinen möglich machen“ (251). Edo Pivčevićs Auseinandersetzung mit verschiedenen Wahrheitstheorien zeigt sehr genau die Anliegen und Stärken, aber auch die Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten dieser Positionen auf – aber stets unter der Voraussetzung seiner Leitthese, dass „Wahrheit“ ein *Ereignis* sei, und zwar ein „Ereignis, dessen einer Aspekt Propositionen sind“ (252). Was aber heißt das, dass Propositionen nur *einen* Aspekt von „Wahrheit“ ausmachen? Und was meint – auf dem Hintergrund der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts – die „Vorstellung einer außersprachlichen Welt“ (230)? Hier fangen – angestoßen durch die Reflexion dieser anspruchsvollen und kreativen Studie – viele Fragen erst an.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSSOZIOLOGIE

♦ Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. (UTB 2510) Ferdinand Schöningh, Paderborn u.a., 2004. (396) Euro (D) 17,90.

Die Religionssoziologie, die lange Zeit ein Schattendasein innerhalb sozialwissenschaftlicher Diskurse führte, erfreut sich seit geraumer Zeit steigender Beliebtheit. Auch in der Theologie wird zunehmend mit religionssoziologischen Thesen, Theoriegebäuden und empirischen Befunden operiert. Dabei lässt sich bisweilen ein merkwürdiger Widerspruch feststellen. Haben Theologinnen und Theologen ihren eigenen Theorietraditionen gegenüber ein scharfes Problembewusstsein und ein differenziertes Rezeptionsverhalten entwickelt, so geschieht der Import religionssoziologischer Erkenntnisse in den theologischen Diskurs demgegenüber eher unbedarft. Die mit soziologischen Theorien zum Teil mitübernommenen Vorentscheidungen auf anthropologischer, weltanschaulicher und normativer Ebene bleiben häufig unausgewiesen, zum Teil vielleicht sogar unbemerkt. Das hier zu rezensierende Kompendium mit Schlüsseltexten der Religionssoziologie von der Gründerzeit der Soziologie im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert bis hin zu unserer Gegenwart könnte Abhilfe schaffen. Die wichtigsten Ansätze der Religionssoziologie werden in Originaltexten dargeboten und durch Kommentierung in ihren theoretischen Kontext eingeordnet. Das Buch schließt, da die letzten Sammlungen grundlegender religionssoziologischer Texte in deutscher Sprache aus den 1960er Jahren datieren, zugleich eine Publikationslücke.

Vorweg sei gesagt: Gleich welches Bewertungskriterium man an die Edition heranträgt, den beiden Herausgebern, der eine katholischer, der andere evangelischer Professor für christliche Sozialethik und Sozialwissenschaften an der Universität Münster, ist zu ihrem Werk zu gratulieren. Der Aufbau erstreckt sich sinnvollerweise von den Klassikern der Religionssoziologie (Durkheim, Simmel, Weber, Troeltsch) über neoklassische Entwürfe (Luckmann, Berger, Luhmann, Bourdieu) und neuere Ansätze (Kaufmann, Dux, Oevermann, Casanova) zu aktuellen Themen der religionssoziologischen und gesellschaftlichen Diskussion (Ritual, Zivilreligion, Neue religiöse Bewegungen, Fundamentalismus, Religion und Geschlecht). Die äußerst instruktive Einleitung zeichnet knapp und präzise den Weg der Religionssoziologie von ihren Anfängen bis heute nach. Als ebenso gelungen muss die Auswahl, sowohl was die AutorInnen als auch was die konkreten Textabschnitte angeht, bezeichnet werden. Es werden breit rezipierte Texte der Religionsso-

ziologie (wie ein Abschnitt aus Durkheims *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* oder die Kirche-Sekte-Dichotomie von Troeltsch) mit bislang weniger bekannten Abhandlungen kombiniert. Nicht zuletzt die Aufnahme der originellen Beiträge von Dux und Oevermann zum religionssoziologischen Diskurs erfreut den Rezensenten, da diesen Autoren bislang nicht die Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, die ihren Überlegungen gebührte. Insbesondere Oevermanns These von der Leistungsethik als „säkularem Bewährungsmythos“, die publizistisch nicht so leicht zugänglich ist, stellt einen wichtigen Beitrag zur religionssoziologischen Debatte dar und sollte auch dogmatische Reflexionen von „Gnade“ und „Rechtfertigung“ unter den Bedingungen moderner Gesellschaften stimulieren. Die kurzen und gleich gegliederten Hinführungen zu den jeweiligen Texten (1. Person und Werk, 2. Ansatz, 3. Text, 4. Bedeutung für den religionssoziologischen Diskurs) kontextualisieren den Originalbeitrag und erleichtern die Lektüre. Dementsprechend hoch sind die Lerneffekte des in jedem Abschnitt lesenswerten Buches: Man bemerkt, wie stark die soziologische Theoriebildung im Allgemeinen von religionssoziologischen Fragestellungen geprägt wurde. Ferner stellt man fest, dass viele der heute scheinbar hochaktuellen Thematisierungen von Religion so neu gar nicht sind. Der Begriff der Säkularisierung wurde schon früher differenzierter gebraucht, als es die derzeitige Debatte um die Wiederkehr der Religion insinuiert. Und die populärkulturellen Surrogate, welche etablierte religiöse Ausdrucksformen zu verdrängen scheinen (z.B. Gemeinschaftsriten in Jugendkulturen oder bei Sportveranstaltungen), hat Simmel, dem freilich noch andere empirische Phänomene vor Augen standen, bereits um die vorletzte Jahrhundertwende auf den Begriff der „Religioiden“ gebracht.

Wer freilich unbedingt etwas zum Aussetzen sucht, wird auch hier fündig. Man mag bei den soziologischen Klassikern etwa Karl Marx vermissen oder bei den neueren Ansätzen AutorInnen außerhalb des deutschen und englischen Sprachraumes (z.B. Danièle Hervieu-Léger aus Frankreich). Diese Defizite sind aber kaum dem Buch anzukreiden, das mit knapp 400 Seiten ohnehin schon einen beträchtlichen Umfang aufweist, sondern liegen in der Logik einer Auswahl begründet.

Kurzum: Das Buch ist für viele akademische Anlässe empfehlenswert, sei es als Grund-

lagenlektüre für ein Proseminar oder als privater Schnellkurs in Religionssoziologie für all jene TheologInnen, die sich mit religionssoziologischen Originaltexten konfrontieren wollen. Die Lektüre hinterlässt in jedem Fall ein Orientierungswissen, das eine hermeneutisch verantwortete Rezeption der Religionssoziologie in der Theologie erleichtert.

Linz

Ansgar Kreutzer

SOZIALETHIK

◆ Bohmeyer, Axel/Frühbauer, Johannes J. (Hg.): *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*. (Augsburger Schriften zur Theologie und Philosophie, 3). Lit-Verlag, Münster 2005. ISBN 3-8258-7649-7.

Kann die christliche Sozialethik etwas Substantielles zur Behandlung der drängenden sozialen Probleme beitragen? Stellt sie Orientierungswissen im Hinblick auf die Gestaltung des Sozialen bereit? Skeptische Stimmen orten eine politische Irrelevanz der christlichen Sozialethik und finden die wichtigste Ursache dafür in ihrem angeblichen Identitätsverlust. Tatsächlich hängt die Beantwortung der eingangs gestellten Fragen aufs Engste mit dem Selbstverständnis und der theoretischen Ausrichtung der theologischen Disziplin Christliche Sozialethik zusammen.

Diesem Problem widmete sich der vorliegende Sammelband. Er ist das Resultat der 13. Tagung des Forums Sozialethik, einer Initiative von NachwuchswissenschaftlerInnen aus dem Bereich Sozialethik. Die Beiträge stellen sich der Frage nach der Identität der christlichen Sozialethik und vermitteln „einen Querschnitt der Forschungslandschaft der Christlichen Sozialethik“ (15). Dargestellt wird die Selbstreflexion des Profils dieses theologischen Fachs in drei Abschnitten:

Im ersten Teil „Konturen im theoretischen Profil der Christlichen Sozialethik“ arbeiten sich die Autoren und die Autorin an zentralen ethischen Begriffen ab. Christoph Hübenthal stellt philosophische Konturen und die theologisch-systematische Bedeutung der *Autonomie* vor, um darzulegen, wie die christliche Sozialethik als Ethik der Autonomie zu konzipieren ist. Demnach besteht „die Zielsetzung einer Christlichen Sozialethik [...] darin, solche sozialen Strukturen zu etablieren, in denen au-

tonome Personen heranreifen, leben und sich entfalten können.“ (33) Heike Baranzke reflektiert die Tradition und Konsequenzen der Idee der *Menschenwürde* vor dem Hintergrund der deutschen Lebensschutzdebatte aus den Jahren 2000 bis 2003, wo in der Auseinandersetzung um die moralische Legitimierbarkeit und rechtliche Legalisierung der Präimplantationsdiagnostik die Universalität der Menschenwürde zur biopolitischen Streitfrage wurde. Baranzke legt den „unaufgebbaren Zusammenhang von Achtung vor der Menschenwürde und Schutz des Lebens“ (49) als eine zentrale Aufgabenstellung christlicher Sozialethik dar. Dem Begriff der *Gerechtigkeit* widmet sich Werner Veith. Er zeigt, dass aufgrund der aktuellen zeitlich und räumlich weitreichenden gesellschaftlichen Konflikte eine sozialetische Konzeption notwendig ist, die sich am normativen Leitbild der intergenerationellen Gerechtigkeit orientiert. Der überraschenderweise erst am Ende des ersten Teils angesiedelte Beitrag von Axel Bohmeyer stellt sich die Frage nach der theoretischen Ausrichtung der Sozialethik und sucht anstelle der Orientierung an der Diskursethik die Konzeption der christlichen Sozialethik auf der Basis der *Anerkennungstheorie* zu begründen.

Der zweite Teil „Übergänge: Theologie zwischen den Disziplinen“ diskutiert Aspekte der inter- und intradisziplinären Ausrichtung der Sozialethik. Christof Mandry reflektiert das Verhältnis von theologischer und *philosophischer Ethik* und arbeitet prägnant neben den Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede und die spezifischen Möglichkeiten der christlichen Sozialethik gegenüber der Philosophie heraus. Ansgar Kreutzer liefert einen instruktiven Beitrag für den Diskurs zwischen *Dogmatik* und Sozialethik. Auf der Basis der induktiven Theologie des „Gesetzes der Inkarnation“ erarbeitet er dogmatische und sozial-ethische Konsequenzen mit dem Ziel, „Möglichkeiten und Grenzen für eine dogmatische Fundierung der Sozialethik“ (101) auszuloten. Dominik Bertrand-Pfaff präsentiert Überlegungen zur Anamnethik sozialer Institutionen. Ausgehend von der Gefährdungssituation des Subjekts stellt er „Erinnerung als diachrone und synchrone Solidarität, das heißt als Solidarität mit den toten, den lebenden und den künftigen Generationen“ (121) dar.

Der dritte und letzte Teil „Christliche Sozialethik im praktischen Kontext von Kirche und

Gesellschaft“ wendet sich der Anwendungsebene der Sozialethik zu. Rupert M. Scheule wirbt „für einen *Code of Ethics* kirchlicher Organisation“ (127). Auf der Basis einer prägnanten Skizzierung des soziologischen Paradigmas der Rational-Choice-Theory wird gezeigt, dass die wesentliche Funktion von Religion die Sinnstiftung ist. Sinn und Moralität sind demnach unterschiedliche Leitkategorien von Kirche, wobei aber das „außermoralische Ziel“ von Kirche „mit Moralität besser realisiert werden kann.“ (144) Axel Bernd Kunze reflektiert die Sozialethik als Herausforderung für die *Strukturen der Kirche*. Aus dem Blick auf den Konsultationsprozess bei der Erstellung des gemeinsamen deutschen Sozialwortes der Kirchen und dem Dialogprozess in Verbindung mit dem Sexualitätsbrief der deutschen Bischöfe gewinnt er Perspektiven für eine partizipative Sozialveränderung in der Kirche.

Hartmut Köß widmet sich der Profilierung einer *Sozialethik kirchlichen Lebens*. Er plädiert in der Orientierung an den Zeichen der Zeit explizit für das christliche Proprium und „charakterisiert die Christliche Sozialethik als eine prophetische Disziplin“. (168)

Abschließend gibt Karl Jüsten einen groben Einblick in die politischen Möglichkeiten einer *advokatorischen Kirche* und deren sozial-ethische Herausforderungen.

Insgesamt ist der Entstehungshintergrund des Sammelbandes deutlich erkennbar: die Diskussion der jeweiligen Forschungsschwerpunkte und Ansätze von SozialethikerInnen anhand der breit angelegten Frage nach dem Profil der christlichen Sozialethik. Deshalb wird kein Anspruch auf eine einheitliche Positionierung der christlichen Sozialethik erhoben. Es gelingt, die Stimmenvielfalt des Fachs aufzuzeigen und anhand zentraler Herausforderungen Konturen einer modernen Sozialethik herauszuarbeiten. Über weite Strecken ist die Tendenz erkennbar, das Interesse an einer stärkeren theologischen Konturierung des Fachs und an der Frage des christlichen Propriums zu verstärken. Entgegen dem Vorwurf der praktischen Irrelevanz der christlichen Sozialethik streicht der Sammelband die Aufgabe der Profilierung zwar als eine bleibende Herausforderung heraus, zeigt aber gleichzeitig, dass die Sozialethik relevante Beiträge für ein soziales Orientierungswissen einzubringen imstande ist.

Linz

Edeltraud Koller

SPIRITUALITÄT

♦ Rosenberger, Michael: *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*. Echter, Würzburg 2005. (152) Euro 12,80 (D).

Wallfahren ist „in“ – so stellt der Autor, Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, zu Anfang seines Buches fest. Aber was geschieht eigentlich bei einer Wallfahrt? Eine Reihe von existenziellen Grunderfahrungen wird vollzogen, die von hoher anthropologischer und theologischer Relevanz sind: Sehnsucht, Loslassen und Aufbrechen, Selbstdistanzierung und Unterbrechung des Alltags, Wagnis, Ganzheitlichkeit, Wandlung, an die Grenze gehen, Gemeinschaftserfahrung, Heimatlosigkeit und Beherbergung, Opfern, Stellvertretung, Globalisierung, Zugehen auf das Ziel, Rückkehr nach Hause – diese Stichworte nennt der Autor, und jedem dieser Aspekte geht er in je einem Kapitel seines Buches nach. Das Wallfahrtsthema wird in seinen verschiedenen Dimensionen mittels einer existenzialen Anthropologie und Theologie erschlossen: Der Autor lotet jeweils die anthropologische Dimension aus, beleuchtet sie sodann aus theologischer Perspektive und zieht Folgerungen für die konkrete Wallfahrtspraxis und -pastoral.

Dem Autor gelingt es überzeugend, das Wallfahren als privilegierten theologischen Ort aufzuweisen. Zwar ist seine Behauptung, es gebe bisher keine Theologie der Wallfahrt, allenfalls auf der Ebene der Lexika zutreffend. Aber das Verdienst des Autors dieses Buches besteht darin, dass er einen umfassenden Überblick über die zentralen anthropologischen und theologischen Implikationen des Pilgerns bietet. Auch wenn mancher Aspekt gewiss noch vertieft und entfaltet werden könnte – z.B. gibt es sicherlich auch außerhalb des biblisch-christlichen Kontextes (136–139) „Verklärungserfahrungen“ –, so macht es gerade den Reiz dieses Buches aus, dass es ein Panorama der grundlegenden Themen des Mensch- und Christseins vorstellt, die sich im Pilgern wie in einem Brennpunkt bündeln. Der Autor zeigt, dass er über eigene Wallfahrtserfahrung ebenso verfügt wie über hohe theologische Reflexionsfähigkeit. Historische Informationen über die Geschichte des Wallfahrens fehlen ebenso wenig wie konkrete Anregungen zur Gestaltung einer Wallfahrt. Die

persönliche, ignatianisch geprägte Spiritualität des Autors ist ebenso deutlich erkennbar wie die Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil. Der klare und schlüssige Aufbau erleichtert das Lesen und Verstehen.

In seiner Vielseitigkeit und seiner Verknüpfung von Theorie und Praxis spricht das Buch verschiedenste Leserkreise an: Dem Fachtheologen bietet es viele interessante Detailbeobachtungen und manche unerwartete Verknüpfung von Aspekten – etwa zwischen „Wagnis“ und „Versuchung“ (53f); und es lädt ein, die einzelnen Themen weiter auszuloten. Dem Wallfahrtserfahrenen hilft es, das Erlebte besser zu verstehen und tiefer zu deuten. Dem Leser, der noch keine Pilgererfahrung mitbringt, macht es Appetit, sich auf das Wagnis „Wallfahrt“ einzulassen.

Würzburg

Helmut Gabel

THEOLOGIE

♦ Schmidt-Leukel, Perry: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005. (536) Geb. Euro 30,80 (D). ISBN 3-579-05219-5.

„Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?“ (34) – So lautet die entscheidende Frage der „Theologie der Religionen“, der Perry Schmidt-Leukel, Professor für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Universität Glasgow (UK), seit vielen Jahren mit großem Engagement nachgeht. Nach einer ersten Ausarbeitung der religionstheologischen Fragestellung, die sich im „Grundkurs Fundamentaltheologie“ (vgl. ThPQ 149 [2001] 81–82) niederschlug, und seiner Habilitation „Theologie der Religionen“ (vgl. ThPQ 148 [2000] 93–94), legt der Verfasser nun ein Werk vor, in dem er seinen Ansatz nochmals zusammenfasst und auf eine Reihe von (Gegen-) Argumenten aus der mitunter sehr kontroversen Diskussion eingeht.

Teil I (29–192) unternimmt eine sorgfältige Klärung der Fragestellung, der Begriffe und des Selbstverständnisses der pluralistischen Theologie der Religionen (PTR). So ist es wichtig, die dogmatisch, praktisch, kriteriologisch, hermeneutisch und apologetisch ausgerichtete

Problemstellung in ihrer spezifischen Eigenart zu erfassen (vgl. 35–61), die logische (nicht deskriptive!) Klassifikation der religionstheologischen Positionen (Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus) nachzuvollziehen (vgl. 64–71) und irreführende Vorentscheidungen zurückzuweisen (etwa die Annahme, es ging um „die Frage der individuellen Heilsmöglichkeit von Nichtchristen“ [72], statt um theologische Urteile über Religionen). Die Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Vielheit der Religionen und dem Anspruch eines echten *Dialogs* (der „auch für die Diskussion kontroverser Auffassungen offen sein“ muss [180]) und der dazu erforderlichen *Toleranz* (die „nichts mit Kritiklosigkeit zu tun“ hat [182]), führt zu einer zweifachen These: Die PTR sei erstens eine *christliche* Option und zweitens die *einzige*, die „zu einer genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt in der Lage“ sei (190).

In Teil II (193–304) ist die zentrale Argumentation zu finden. Die entscheidende erkenntnistheoretische Voraussetzung der PTR besteht in der von John Hick vollzogenen „Unterscheidung zwischen der transzendenten Wirklichkeit in ihrer unbegreifbaren und unbeschreibbaren Unendlichkeit und unseren durch endliche Begriffe und Vorstellungen konstituierten gedanklichen Annäherungen an diese Wirklichkeit“ (206). Unter dieser Voraussetzung könne es sich – so betont der Verfasser – bei den verschiedenen großen Religionen „nicht um gegensätzliche und einander ausschließende Beschreibungen handeln ...“ (ebd.). Auf Basis dieser Position, die der Verf. einen „*perspektivenrelativen Realismus*“ (224) nennt, wird „Offenbarung“ als eine Ausdrucks- und Antwortform des Menschen auf die Selbsterhellung einer – an sich unbegreifbaren – transzendenten Wirklichkeit angesehen: „Die unterschiedlichen Offenbarungszeugnisse und Urkunden der Religionen lassen sich dann als menschliche Reaktionen auf eine universale Selbsterschließung der transzendenten Wirklichkeit deuten“ (216). Folgerichtig muss die PTR davon ausgehen, „dass Jesus Christus ein göttlicher Heils- und Offenbarungsmittler ist“ (275) und die christologische Grammatik des Konzils von Chalkedon „ein immenses logisches Problem“ (285) darstellt; „Inkarnation“ ist demnach entweder ein Mythos oder eine Metapher für die Erfahrung, dass „Menschen und Menschliches zum Medium göttlicher Selbsterschließung werden“ (291).

Teil III (305–496) unternimmt einen Ausblick auf mögliche Dialogszenarien zwischen dem Christentum und dem Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. In dieser Auseinandersetzung spielen natürlich die Voraussetzungen der PTR eine große Rolle, was etwa bezüglich der Erwählung Israels zur Frage führt: „Aber bauen denn andere Völker nicht ebenso auf die Treue Gottes und auf jene Offenbarung, die ihnen durch ihre Propheten, Seher und Erleuchtete vermittelt wurde? Ist ihr Zeugnis weniger wert? Verdienen sie weniger Respekt?“ (324). Das Werk mündet in die Forderung nach einer „Welt-Theologie“, der zufolge „die gesamte Religionsgeschichte der Menschheit zur Grundlage heutiger Theologie werden“ müsse (487), und in ein Plädoyer für eine „interreligiöse Spiritualität“, die in einem universalistischen Geist die Tugenden der Zuversicht, der Demut, der Neugier, der Freundschaft, der Ehrlichkeit, des Mutes und der Dankbarkeit (vgl. 490–496) verwirklicht.

Schmidt-Leukels Buch ist eine sorgfältig erarbeitete religionstheologische Studie, deren Fragen den Kern des christlichen Wahrheitsanspruchs berühren. Die behutsame und genaue Differenzierung fundamentaltheologischer Begriffe und Argumentationen ist äußerst hilfreich; weiters lehrt der kritische Blick auf die „exklusivistische“ Kirchen- und Theologiegeschichte, welche Folgen bestimmte Positionen haben und welchen Schaden sie verursachen, auch wenn sie höchst „erfolgreich“ scheinen. Die religionstheologische Grundthese allerdings vermag *nicht* zu überzeugen: „Die großen religiösen Traditionen verkörpern demnach unterschiedliche Wahrnehmungen derselben transzendenten Wirklichkeit“ (224). Unplausibel bzw. fragwürdig ist diese Auffassung nicht bloß deshalb, weil der vom Verf. vorausgesetzte Bezug auf religiöse Erfahrung – als „der Quellgrund und das Lebensblut der Religionen“ (217) etwa (vgl. auch 234, 249, 478) – all jene kritischen und kontextuellen Differenzierungen zurücknimmt, die etwa auf die Dogmengeschichte angewandt werden (z.B. 284–296, 383), und auch nicht in erster Linie deshalb, weil die *theologische* Vereinbarkeit von christlichem Wahrheitsanspruch und den Grundannahmen der PTR (etwa der „Besonderheit, nicht aber Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu“ [423]) zwar durchgängig behauptet, aber nicht wirklich aufgezeigt wird; letztlich ist es die Position, „wonach mit ‚Gott‘ eine unendliche,

transzendente Wirklichkeit bezeichnet ist, die zwar von endlichen Wesen gültig erfahren, aber niemals ausgeschöpft werden kann“ (296), die ein entrücktes, *neuplatonisches* Gottesbild präsentiert (vgl. die zustimmende Bezugnahme des Verf. auf die neuplatonische Philosophie: 435f). Gewiss ist es möglich, eine solche unbegreifbare, transzendente Wirklichkeit als letzten Bezugspunkt aller Religionen zu postulieren; aber mit dem biblisch bezeugten Gott, um dessen Verständnis die frühe Kirche eine dramatische Auseinandersetzung – vor allem gegen die Gnosis – führte (betreffend das Verständnis von Erlösung und Menschwerdung), hat eine so konzipierte PTR *nichts* zu tun. Das vorliegende Buch ist ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag zur Klärung und Weiterentwicklung grundsätzlicher theologischer Fragen, aber es weist – zumindest aus der Sicht des Rez. – *nicht* nach, dass beispielsweise die „inklusive“ Sicht des Zweiten Vatikanums – und das davon geprägte Verständnis von „Mission“ (das der Verf. durchgängig in überholten Negativschemata darstellt: vgl. 99, 170, 323, 481) – dem Anspruch religiöser Vielfalt weniger gerecht werden würde als die PTR. Auch wenn der Rez. also die vorliegende Grundposition nicht teilt, empfiehlt er vorliegendes Werk der sorgfältigen Lektüre aller, die den Dialog der Religionen als „Zeichen der Zeit“ erkannt haben.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

WELTKIRCHE

♦ Frei, Fritz (Hg.): *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 2000. (374) Kart.

Seit 1996 befasst sich eine Forschungsgruppe im „RomeroHaus“ (Luzern), dem Bildungszentrum der „Bethlehem Mission Immensee“, mit dem Verständnis von Inkulturationsprozessen: Wie sind sie in ihrem faktischen Ablauf zu verstehen? Welche Kriterien sind zu entwickeln? In welchem Verhältnis stehen sie zur jeweiligen Gesellschaft und Ortskirche? Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines Forschungskolloquiums im Oktober 1998, an dem auch Fachpersonen, die sich mit der Thematik „Inkulturation“ auseinandersetzen, teilnahmen.

Die Überzeugung, dass das Mühen um Inkulturation „nicht nur die Kirchen außerhalb von Europa und Nordamerika, sondern jede

christliche Gemeinschaft“ betrifft (Fritz Frei, 9), steht als „fundamentaltheologisches Vorzeichen“ am Beginn dieses Sammelbandes. In einem ersten Teil („Kontexte“ [15–205]) werden sechs konkrete Felder der kulturell-gesellschaftlichen Vermittlung vorgestellt: Die Situation der Christen in Korea auf dem Hintergrund ihrer relativ kurzen Geschichte; die Christianisierung des Volkes der Tangkhul Nagas in Nordostindien; die Rolle der Frauen im gesellschaftlichen Umbruch Kenyas; die religiöse Prägung und Eigenheit der 1921 in Belgisch-Kongo gegründeten Kimbanguistischen Kirche; die Patriarchats- (bzw. Kyriarchats-)Kritik feministischer Theologien als spezifische Form der Inkulturation sowie die kulturelle Resistenz der Aymara-Minderheit im Grenzgebiet zwischen Bolivien, Chile und Peru angesichts kolonialer und missionarischer Einflüsse.

Der zweite Abschnitt des Buches („Begriffe“ [207–308]) reflektiert die (mitunter bedrängende) Frage der Identität im Spannungsfeld zwischen traditionellen Gesellschaftsformen und Modernisierung beziehungsweise Globalisierung. In fünf Aufsätzen werden wichtige Fragen aufgegriffen: der Zusammenhang von Sozialstruktur und Religiosität; die Bewältigung beziehungsweise Abwehr gesellschaftlicher Modernisierung; die Vielschichtigkeit kultureller Identitäten; das Verhältnis zwischen „Inkulturation“ und „Synkretismus“; der Umgang der Kirche mit der Herausforderung neuzeitlicher Modernisierungsprozesse; die spannungsreiche Beziehung von Orts- und Weltkirche sowie die religionsproduzierenden beziehungsweise -reduzierenden Konsequenzen der Globalisierung.

Im dritten Abschnitt („Modelle“ [309–353]) geht es um die systematische Bestimmung des Bezugs von „Glaube“ und „Kultur“. Hier ist in besonderer Weise auf den Beitrag des – leider noch vor Fertigstellung des Bandes verstorbenen – Missionstheologen Anton Peter SMB hinzuweisen, der die vielfachen Bemühungen um „Inkulturation“ in drei Grundmodellen zusammenfasst: Das „Übersetzungsmodell“ betont „den unveränderlich feststehenden Inhalt der christlichen Botschaft, der in die Ausdrucksformen der verschiedenen Kulturen übersetzt werden soll“ (315). Das „kulturfunktionale Modell“ hingegen sieht die „kulturelle Identität als letztes Kriterium und als axiomatisches Prinzip der Inkulturation“ an; ihm geht es darum, „die verborgene Präsenz Gottes in der

lokalen Kultur zu entdecken und in der rechten Weise zu entfalten“ (317). Demgegenüber favorisiert Peter das „Korrelationsmodell“, das eine kritisch-ausgewogene Beziehung „zwischen dem christlichen Glauben und den aktuellen Fragen und Erfahrungen der jeweiligen Kultur“ (312) gewährleistet. Bereits in einem vorangegangenen Beitrag hatte Peter die These formuliert: „Inkulturation bedeutet die Fähigkeit des Christentums, vom Evangelium her auf die akuten Fragen und Bedürfnisse der jeweiligen Zeit und Gesellschaft eine relevante Antwort zu geben“ (250). Wichtig ist auch der Hinweis von Giancarlo Collet, den Prozess der „Inkulturation“ nicht nur im Modell der „Inkarnation“ zu denken, sondern von der durch das Pascha-Mysterium ermöglichten Universalisierung her zu begreifen (vgl. 343).

Diese empfehlenswerte Publikation verdeutlicht auf überzeugende Weise, dass es beim Thema „Inkulturation“ nicht um eine missions-theologische Spezialfrage geht, sondern um einen fundamentaltheologischen Schlüsselbegriff im Sinn einer verantworteten Glaubensvermittlung.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Malek, Roman (Hg.): *Macau. Herkunft ist Zukunft.* (China-Zentrum/Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin) Steyler Verlag, Nettetal 2000. (XVIII + 666) Kart. Euro 30,00.

„Wie konnte ein so kleiner Ort eine so große Rolle in der Geschichte spielen?“ (621), fragt Gary M. C. Ngai mit Blick auf Macau, einem aus einer Halbinsel und zwei Inseln bestehenden Territorium mit einer Fläche von 22 km² am Südchinesischen Meer. Tatsächlich stellt Macau einen der bedeutendsten kulturellen und religiösen Brückenköpfe dar, den es in der Weltgeschichte jemals gab. Roman Malek SVD, der bereits einen Sammelband zu Macaus Nachbarmetropole Hongkong herausgegeben hat (vgl. ThPQ 148 [2000] 85–86), geht es bei dieser Publikation darum, „die vielen Facetten der Begegnung und des Austauschs der Kulturen in Macau und ihre Folgen zu zeigen, an sie zu erinnern und sie den deutschsprachigen Lesern und Leserinnen vorzustellen“ (15) – ein Vorhaben, das ihm zweifellos gelungen ist.

Durch eine Fülle von Beiträgen, Chroniken, Bild- und Textdokumentationen sowie durch zahlreiche Tabellen und Fotos wird ein

umfassender Eindruck von der Geschichte und gegenwärtigen Situation Macaus vermittelt. Nachdem die Portugiesen Mitte des 16. Jahrhunderts von der chinesischen Obrigkeit die Erlaubnis erhielten, sich in Macau niederzulassen, begann eine intensive Geschichte der Vermittlung, aber auch des Konflikts zwischen dem Königreich Portugal und dem Kaiserreich China, zwischen europäischer und ostasiatischer Kultur, zwischen dem römisch-katholischen Christentum und dem chinesischen Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus. Bereits im Jahr 1576 wurde die Diözese Macau errichtet, die somit – nach Goa und Malacca – die drittälteste Diözese in Ostasien ist. Die Geschichte des Christentums in Macau, das immer die „miteinander in Konflikt stehenden Rollen einer Lokalkirche und einer Brückenkirche“ (603) zu bewältigen hatte, wird von verschiedenen Seiten beleuchtet. Sehr interessant sind einige frühe Zeugnisse über den katholischen Glauben aus traditionell-chinesischer Sicht; so heißt es etwa in einem Bericht aus dem Jahr 1565 über die portugiesischen Christen in Macau: „Das Objekt ihrer Anbetung ist die Statue eines nackten, gekreuzigten Mannes aus Sandelholz ... Sie sagen, der Mann sei ihr Ahnherr und müsse wegen der Sünden der Menschheit so leiden“ (361). Die katholische Mission in Macau ist bis in die Gegenwart von zwei – zueinander in Spannung stehenden – Faktoren bestimmt: zum einen von der Verquickung von kolonialer Macht und kirchlichem Leben, was den Katholizismus in den Augen der Chinesen als „ausländische Sitte“ und „fremde Religion“ (401) erscheinen ließ; zum anderen von einem beeindruckenden Engagement im Bereich der Bildung und Erziehung, der Sozial- und Flüchtlingsarbeit. Das Zentrum katholischen Lebens bildete St. Paul – sowohl die beeindruckende, „aus einer Mischung traditioneller chinesischer Bauformen mit den westlichen Architekturstilen von Klassik und Barock“ (336) errichtete Kirche (deren – nach dem verheerenden Brand von 1835 übrig gebliebene – Fassade zum Wahrzeichen Macaus wurde) als auch das von den Jesuiten im Jahr 1594 eingerichtete Kolleg, das „historisch gesehen die erste westliche Universität im Fernen Osten war“ (429).

Am 20. Dezember 1999 kehrte Macau – so wie zwei Jahre zuvor Hongkong – wieder unter chinesische Souveränität zurück und erhielt den Status einer „Sonderverwaltungszone innerhalb der Volksrepublik China“ gemäß der

(fünfzig Jahre geltenden) Formel „ein Land, zwei Systeme“. Das kulturelle Erbe, das Macau aus seiner Herkunft in die Zukunft mitnimmt, besteht in seiner sino-romanischen Identität: „Sie beinhaltet Koexistenz, Interaktion und Mischung beider, basierend auf gegenseitiger Achtung und Toleranz – was eher Harmonie als Konflikte impliziert, eher Kontrolle und Ausgewogenheit denn Konfrontation, mehr Versöhnung als Trennung, und die Aufrechterhaltung von Stabilität innerhalb einer Pluralität“ (626f). Zweifellos könnte dieses „Modell Macau“ – bei allen historischen Besonderheiten, die nicht in andere Kontexte übertragen werden können – zu einem Paradigma interkultureller und interreligiöser Verständigung werden. Der vorliegende Sammelband ist ein wertvoller Beitrag dazu, sich von diesem neuen – und auch fremden – Horizont herausfordern zu lassen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Bürkle, Horst (Hg.): Die Mission der Kirche. (AMATECA. Lehrbücher zur kath. Theologie, Bd. XIII) Bonifatius, Paderborn 2002. (411) Geb. Euro 41,00 (D). ISBN 3-89710-144-0.

„Mission“ ist ein zentrales Thema der Ekklesiologie und in den Texten des II. Vatikanischen Konzils ein Brennpunkt des Selbstverständnisses von Kirche. Zu den Rahmenbedingungen der Missionstätigkeit gehören die kulturellen und sozialen Gegebenheiten der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation. Darum soll es der vorliegenden Publikation gehen. Der Herausgeber dieses Sammelbandes gilt als ausgewiesener Missions- und Religionswissenschaftler. Versammelt sind neun Beiträge zur Missionstheologie, die nach unterschiedlichen Kriterien teils fachlich, teils geographisch angeordnet sind. Im Gegensatz zu der weit ausgreifenden Programmatik – der Band ist der „universalen Sendung der Kirche“ gewidmet (11) – nehmen sich die einzelnen Beiträge fachlich eher bescheiden aus. Einmal mehr zeigt sich die Missionswissenschaft, die potenziell zu einer Herausforderung des gesamten Fächerkanons der Theologie werden könnte, methodisch wenig profiliert und tritt hinsichtlich der Theoriebildung als Verschnitt biblischer, historischer, systematisch-historischer und theologisch-praktischer Fragen auf. Gerade für den Anspruch eines „Lehrbuchs“ wäre eine Reflexion über Methoden und Arbeitsweisen dringend zu wünschen.

Wirklich interessant sind die Beiträge von Kloppenburg über die „Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext des heutigen Lateinamerika“ (165–204), von Rzepkowski über den „Weg des Christentums nach Asien“ (241–300) sowie von Roest-Crollis „Die Kirche im islamischen Ambiente“ (301–324), weil hier eine Fülle hilfreicher länderspezifischer Informationen vermittelt wird. Ob es eine gute redaktionelle Idee war, einige bereits ältere Aufsätze (wie jenen von Scheffczyk aus dem Jahr 1990) hier nochmals abzdrukken, mag bezweifelt werden.

Als Gesamtunternehmen einer systematischen Reflexion der heutigen Rahmenbedingungen kirchlicher Missionstätigkeit überzeugt das Konzept des Bandes nicht – gerade auch in seinem Anspruch als Lehrbuch der Theologie. Zu viele brennende Themen der gegenwärtigen Gesellschaft (die Globalisierung und ihre Probleme, der Kampf der Kulturen, die Auseinandersetzung um die Interpretation der Menschenrechte, die Frauenfrage u.a.m.) werden nicht angesprochen. Auch im formalen Sinn sollten an ein Lehrbuch besondere Maßstäbe angelegt werden (zum Beispiel ein einheitliches Erscheinungsbild der Literaturangaben). Als Aufgabe bleibt die Problemanzeige für die katholische Theologie insgesamt: sich intensiv und fächerübergreifend dem Thema „Mission“ und ihren heutigen Rahmenbedingungen zu widmen, weil davon die Zukunftsfähigkeit der Kirche abhängt.

Linz

Hanjo Sauer

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

Belitz, Wolfgang/Klute, Jürgen/Schneider, Hans-Udo: Menschen statt Märkte. Für eine Neuorientierung der Kirche im Dritten System. (Forum Religion & Sozialkultur/B/Bd. 18) Lit-Verlag, Berlin 2006. (387) Kart. Euro 29,90 (D).

ETHIK

Eibach, Ulrich: Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion? Neurobiologie, religiöses Erleben und Menschenbild aus christlicher Sicht. R. Brockhaus, Wuppertal 2006. (152) Kart. Euro 10,90 (D).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: Kompendium der Soziallehre der Kirche. Herder, Freiburg/Br. u.a. 2006. (543) Kart. Euro 14,90/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80.

FESTSCHRIFTEN

Bertsch, Ludwig/Evers, Martin/Moerschbacher, Marco (Hg.): Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Herder, Freiburg i. Br. 2006. (412) Geb. Euro 24,90 (D)/Euro 25,60 (A)/sFr 43,70.

Kreiml, Josef/Stickelbroeck, Michael/Fux, Ildefons/Manfred/Spindelböck, Josef (Hg.): Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für em. Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn zum 70. Geburtstag. Ares Verlag, Graz 2006. (760) Geb.

KIRCHENGESCHICHTE

Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23) Einhard Verlag, Aachen 2006. (237). Kart. Euro 19,80 (D).

Hogg, James, u. a. (Hg.): „Giornale di quello accadé al Mon.^o nella peste dell'1630. Scritto dal Vendo. P. D. Lorenzo Lucchino Priore di ques.^a Certosa.“ Trascrizione dell Manoscritto ASB 36/5881 conservato nell'Archivio di Stato di Bologna a cura di Piergiorgio Rocchi. (An. Cart. 239, 110 S., Kart. Euro 40,00); Kartäusische Kunst und Architektur mit besonderer Berücksichtigung der Kartausen Zentraleuropas, Bd. 2. (An. Cart. 207, 206 S., zahlr. Farbbilder, Kart, Euro 40,00) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2006.

Meßner, Reinhard/Pranzl, Rudolf (Hg.): Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge. Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (332) Geb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/sFr 60,40.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Oeldemann, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. (Topos plus 577) Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (232) Kart. Euro 10,90 (D)/Euro 11,20 (A)/sFr 19,70.

ÖKUMENE

Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC): Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Bonifatius, Paderborn/Lembeck, Frankfurt a.M. 2006. (80) Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

Derenthal, Birgitta: Medienverantwortung in christlicher Perspektive. Ein Beitrag zu einer praktisch-theologischen Medienethik. (TuP 29) Lit-Verlag, Berlin 2006. (244) Kart. Euro 24,90 (D).

Fuchs, Guido: Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung. (Liturgie & Alltag) Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (159) Geb. Euro 17,90 (D).

Knobloch, Stefan: Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisation in die Irre führt. Herder, Freiburg 2006. (204) Kart. Euro 16,90(D)/Euro 17,40 (A)/sFr 30,10.

PHILOSOPHIE

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoa. (Forum Religionsphilosophie, Bd. 13) Lit-Verlag, Münster 2006. (143) Kart. Euro 24,90.

Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/sFr 60,40.

Uebelacker, Karl: Die Hoffnung und die Liebe. Ein Gespräch über Fragen zur Unsterblichkeit der Seele. (Glauben und Leben, Bd. 36) Lit-Verlag, Berlin 2006. (116) Kart. Euro 14,90 (D).

POLITISCHE THEOLOGIE

Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Herder, Freiburg i. Br. 2006. (274) Geb. Euro 24,90 (D)/Euro 25,60 (A)/sFr 43,70.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Habringer-Hagleitner, Silvia: Zusammenleben im Kindergarten. Modelle religionspädagogischer Praxis. W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. (349) Kart. Euro 29,00 (D).

Reese, Annegret: „Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört“. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen. (RPC, Bd. 8) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh/Herder, Freiburg 2006.

SPIRITUALITÄT

Poláková, Jolana: Betroffen von Dir. Reflexionen über die dialogische Gotteserfahrung. Mit einem Nachwort von Bernhard Casper. Aus dem Tschechischen übersetzt von Karel Riha und Leopoldine Steininger. Neue Stadt, München 2004. (80) Kart.

Schmid, Hansjörg/Renz, Andreas/Sperber, Jutta (Hg.): „Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam. (Theologisches Forum Christentum – Islam) Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (246) Kart. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

THEOLOGIE

Winkler, Ulrich (Hg): Zeitschrift: Ein Testament katholischer Religionstheologie. Jacques Dupuis: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson. Zugleich „Salzburger Theologische Zeitschrift“ (SaThZ 10), Salzburg 2006. (170) Kart. Euro 6,00 plus Versandkosten. ISBN 3-200-00691-9.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 2005/06

1. Rektorat

Rektorin:

Mag.^a theol. Dr.ⁱⁿ theol. Ilse Kögler
Professorin der Katechetik/Religions-
pädagogik

Prorektor:

Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can.
Severin Johann Lederhilger O. Praem
Professor des Kirchenrechts, General-
vikar

2. Promotion

Zum Dr. theol. wurde promoviert:
James Niravath: Inculturation and Mar-
riage Liturgy of the Indian Catholic
Church (Liturgiewissenschaft)

3. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden spondiert:
Bernhard Engl: Die Pfarre Ebensee in der
Zeit des Nationalsozialismus (*Kirchengeschichte*);

Giacomelli Florian: „Immobilis sicut pa-
triae montes“. Aspekte einer Theologie des
Gewissens bei Pater Franz Reinisch (*Fundamentaltheologie*);

Sandra Gnadlinger: „The Fragility of
Goodness“. Verletzlichkeit als Kriterium ei-
nes guten Lebens bei Martha Craven Nuss-
baum (*Philosophie*);

Michael Haderer: Beziehungsmedium In-
ternet. Das Internet als Lebensraum, seine
Auswirkungen auf soziale Beziehungen
und seine Herausforderungen für die Kir-
che als Beziehungsgemeinschaft (*Gesell-
schaftslehre*);

Andreas Köck: Offenbarung und Geschich-
te in Sören Kierkegaards „Philosophischen
Brocken“ (*Fundamentaltheologie*);

Jutta Lang: Identität und Wandel. Die
Entwicklung der Glaubenslehre bei John
Henry Newman (*Fundamentaltheologie*);
Heidemarie Müllerbauer: Erschließung re-
ligiöser Inhalte durch Musik, Bewegung
und Tanz. Eine Sprache, die Kinder ver-
stehen (*Katechetik/Religionspädagogik und
Pädagogik*);

Franz Pell: Das Sämanssgleichnis (Mk
4,3–9). Die Bedeutung der Realien für die
Gleichnisexegese (*Neues Testament*);

Dr. iur. Peter Seidel: Robert Bellarmin. De
Scriptoribus Ecclesiasticis 1613. Ein lite-
rargeschichtliches Handbuch aus der Zeit
des Konfessionalismus (*Kirchengeschichte*);
Günter Sommerer: Vertrauen und Barm-
herzigkeit in kirchlicher Praxis (*Pastoral-
theologie*);

Ursula Stöckl: Jesus, Simon und die Frau,
die viel liebte. Eine linguistische, motiv-,
redaktions- und traditionsgeschichtliche
Untersuchung (*Neues Testament*);

Martina Elisabeth Traxler: Das Bild der
Sintflut von Joachim Anthonisz. Wtewael
im Kontext des Manierismus des 16. Jahr-
hunderts (*Kunstwissenschaft und Ästhetik*);

Paul Vierlinger: Religionsunterricht am
Beginn des 21. Jahrhunderts. Religions-
pädagogische Überlegungen zu einem
(an)gefragten Unterrichtsfach (*Katechetik/
Religionspädagogik und Pädagogik*).

4. Personalia

Das Fakultätskollegium hat in der Sit-
zung am 13. Juni 2006 die ausgeschriebene

Stelle eines Rektoratsreferenten/einer Rektoratsreferentin mit Mag. Christoph Lauermann besetzt. Die Anstellung erfolgte mit 1. September 2006.

Mit Rechtswirksamkeit vom 18. September 2006 wurde Mag.^a Anita Schwantner für die Dauer der Karenzierung von Univ.-Doz.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Silvia Habringer-Hagleitner zur Assistentin am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik bestellt.

Mit Rechtswirksamkeit vom 1. November 2006 wurde Mag. Andreas Telser zum Assistenten am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik bestellt.

Mit Rechtswirksamkeit vom 15. September 2006 wurde MMag.^a Edeltraud Koller für die Dauer von drei Jahren zur Assistentin für den Bereich „Wirtschaftsethik-Gesellschaft“ ernannt.

Mit Wirksamkeit vom 1. August 2005 wurde Mag.^a Elisabeth Stadlmeier zur Leiterin der neu errichteten Abteilung „Schulpraktische Ausbildung“ am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik ernannt.

5. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 24. Jänner 2006 wurde P. Dr. Manfred Entrich (Bonn) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: „*Von Gott sprechen – von wem denn sonst?*“

6. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 17. November 2005 stand unter der Thematik „*Die neuen Tempel und ihre Kulte. Religion an säkularen Orten*“. Hauptreferenten waren Harald Schopf (Geinberg) und Univ.-Prof. Dr. Hubert Knoblauch (Berlin).

7. Ehrendoktorat

Am 28. Mai 2006 wurde die Würde eines Ehrendoktors an em. Prof. Dr.h.c. Arnulf Rainer verliehen.

8. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF (Religion Fernsehen), ORF Oberösterreich, dem Evangelischen Bildungswerk OÖ, dem Ökumenischen Rat der Kirchen Österreichs, dem Land Oberösterreich u.a. fand vom 12.–14. Juli 2006 die Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster zum Thema: „*Von Gott verlassen – Menschenwürde und Menschenbilder*“ statt. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen bzw. als TeilnehmerInnen an der Podiumsdiskussion gewonnen werden: Univ.-Prof. Dr. Micha Brumlik (Frankfurt/Main), Univ.-Prof. DDr. Hans-Joachim Sander (Salzburg), Univ.-Prof. Dr. Fuad Kandil (Karlsruhe), Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Vögele (Berlin), Priv.-Doz. Dr. Heiner Bielefeldt, Dr. Ina Praetorius (Fribourg), Univ.-Prof. Dr. Heribert Köck (Linz), Univ.-Prof. Dr. Dietmar Mieth (Tübingen), Generalvikar Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger (Linz), Superintendent Dr. Gerold Lehner (Linz) und Erzbischof Dr. Michael Staikos (Wien).

9. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

Mit Schreiben vom 17. März 2006 berief Bischof Dr. Ludwig Schwarz OSB Univ. Ass.-Dr. Michael Hofer mit Rechtswirksamkeit vom 1. Oktober 2006 für die Dauer von 5 Jahren zum Universitätsprofessor für Philosophie am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie.

Mit Rechtswirksamkeit vom 1. September 2005 wurde Dr.ⁱⁿ Barbara Schrödl M.A. zur Assistentin am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie (Fachbereich Kunstwissenschaft) bestellt.

Mit Rechtswirksamkeit vom 1. September 2005 wurde Mag. Jürgen Rath zum Assistenten am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie (Fachbereich Kunstwissenschaft) bestellt.

10. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 11: Severin J. Lederhilger (Hg.), Gott, Glück und Gesundheit. Erwartungen an

ein gelungenes Leben. 6. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2004, Frankfurt/M. u.a. 2005;

Bd. 12: Hanjo Sauer/Monika Leisch-Kiesl (Hgg.), Religion und Ästhetik bei Ingmar Bergman und Luis Buñuel. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Medium Film, Frankfurt/M. u.a. 2005.

11. Kinderuniversität

Am 20. Jänner 2006 startete an der KTU Linz die Kinderuniversität. Abschluss der Veranstaltung war am 28. April 2006 die Sponsionsfeier, bei welcher den Kindern das KinderUniLinz-Diplom überreicht wurde.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

MONTAG, 6. NOVEMBER 2006

14.00–21.00 UHR

Wie viel Caritas braucht die Kirche?

Theologische und gesellschaftliche Perspektiven der Kirche vor Ort

Kirchliche Pastoral und Caritas sind in Bewegung geraten – allerdings mit unterschiedlicher Dynamik und Richtung. In der Pastoral wird unter dem Damoklesschwert von Sparprogrammen über Priestermangel geklagt. Diözesanen Caritasorganisationen beschert ein steigender Bedarf an Pflege- und Betreuungsleistungen ständig neue Rekorde bei den Mitarbeiterzahlen und Umsätzen. Dabei stehen Pastoral wie Caritas vor der Herausforderung, tief greifende Umbrüche in Gesellschaft und Wohlfahrtsstaat zu bewältigen. Nur in gemeinsamer Anstrengung können sie diesen Dienst an den Menschen leisten.

Der Dies Academicus bietet Raum, das Verhältnis von Caritas, Kirche und Gesellschaft in der Theologie und in der Praxis zu diskutieren. Wie können sich Pfarren, kirchliche Bewegungen, Caritaseinrichtungen untereinander und mit anderen gesellschaftlichen Gruppen besser vernetzen? Wie kann die Caritas als Grundfunktion der ganzen Kirche zur Geltung gebracht werden?

Denn: „Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst.“ (Deus Caritas est 25)

14.00 Uhr

Eröffnung

14.15 Uhr

Caritas – ein Netz für das Leben

Dir. Mathias Mühlberger, Caritas Linz

Nähe in einer Pastoral der Flüchtigkeit

Hon. Prof. Dr. Markus Lehner, Linz

16.00 Uhr

Theologische Fundierung:

Caritas – unverzichtbarer „Wesensausdruck“ der Kirche

Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Margit Eckholt, Benediktbeuern

17.30 Uhr

Praktische Konsequenzen, Workshops:

Menschen im Alter

Rupert Aschauer, Josefine Mair

Menschen mit Beeinträchtigungen

Helmut Part, Dr. Josef Bauer

Pfarrre und Caritas im Netzwerk

Mag. Helmut Eder, Dipl.Soz.Päd.ⁱⁿ Maria Mitterhuber-Pfeiffer, Mag.^a Johanna Strasser-Lötsch

Wahrnehmungsmuster von Not

Hans Ehrenfellner, Mag. Gerhard Reischl, DSAⁱⁿ Alexandra Riegler-Klinger

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 154. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktt Themen:

Ökumene – Anspruch und Wirklichkeit

Franz Gruber: Editorial	2
Bernd Jochen Hilberath: Bewegung oder Stillstand? Eine Momentaufnahme aus katholischer Sicht	3–6
Hans-Martin Barth: Der Ökumene neue Ziele setzen. Zehn Thesen aus evangelischer Sicht	7–13
Alois Riedlsperger: Ethik – ein Katalysator der Ökumene. Das Projekt „Sozialwort“ der christlichen Kirchen	14–21
Maria Widl: Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten	22–29
Dorothea Sattler: Institutionell gebundene Freiheit. Nüchterne ökumenisch-theologische Perspektiven	30–41
Richard Potz: Europäische Einigung als Herausforderung an die europäische Orthodoxie	42–54

Leben nach Rezept

Franz Gruber: Editorial	114
Manfred Prisching: Die Ratgeber-Gesellschaft	115–126
Georg Schmid: Spiritualität im Trend? Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart	127–135
Johannes Marböck: Vom rechten Umgang mit Erfahrungen. Orientierungen aus der Weisheit Israels	136–147
Michael Rosenberger: Selbstständig machen, nicht abhängig. Die Moral der Beratung auf dem Prüfstand	148–156
Michael Hofer: Das „Handwerk des Lebens“. Anmerkungen zur Lebenskunst	157–165

Schöpfung und Theodizee

Franz Gruber: Editorial	226
Reinhart Kögerler: Evolution: Blinder Zufall oder Intelligent Design?	227–239
Herbert Pietschmann: Was kann die Naturwissenschaft der Theologie sagen?	241–249
Karen Gloy: Neue Verzauberung der Natur?	253–263
Hans Kessler: Wo bleibt Gott im Leiden seiner Geschöpfe? Die naturbedingten Übel und die Frage nach dem Wirken Gottes	267–277
Hermann Häring: Geschöpf und Sünder. Freiheit als problematisches Verhältnis von Natur und Personalität	282–294

Profane Zeit – Sakrale Zeit

Franz Gruber: Editorial	338
Marianne Gronemeyer: Weitergehen, nicht stehen bleiben!	339–345
Karl-Heinrich Bieritz: Zeitverschwendung. Von heiligen und anderen Zeiten	346–355
Ludger Schwienhorst- Schönberger: „Für alles gibt es eine Stunde“ (Koh 3,1). Das Verständnis der Zeit im Alten Testament	356–364
Christoph Niemand: Gegenwart als „wahrgenommene“ Zukunft. Erfahrungen und Einschätzungen von Zeit im Neuen Testament	365–374
Otmar Stütz: Sich frei spielen. Zeit-Management in der Seelsorge	375–385

Abhandlungen:

Bernhard Grümme: Hinwendung zur Wahrnehmung? Herausforderung Integration am Beispiel der Sonderschulpädagogik	55–64
Hubert Knoblauch: Die populäre Religion	166–174
Walter Kirchschräger: Zum Heil aller Völker. Dei Verbum als Grundlage für einen neuen Zugang zur Bibel	175–184
Karol Nandrásy: Der wehrlose Gott des Jesus von Nazaret und die Gegenwart	297–304
Stefan Knobloch: Auf dem richtigen Weg? Zu den derzeitigen Strukturreformen der Bistümer in Deutschland	307–311
Ansgar Kreutzer: Modernitätsverarbeitung und Modernitätskritik beim Zweiten Vatikanum	386–400
Christian Blankenstein: Ökumenische Aufgaben und die alt-katholische Kirche	401–410

Berichte:

Johannes Marböck: „Ich würde es nochmals tun!“ Rudolf Zinnhobler zur Vollendung des 75. Lebensjahres	65–67
Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe	185–188, 411–414

Autorenverzeichnis:

Andrés Domingo, Le forme di vita consecrata. Commento teologico-giuridico al Codice di diritto canonico (B. Primetshofer)	211
Appel Kurt, Kants Theodizeekritik. Eine Auseinandersetzung mit den Theodizeekonzeptionen von Leibniz und Kant (M. Hofer)	100
Augustin G./Kreidler J. (Hg.), Den Himmel offen halten. Priestersein heute (J. Hintermaier)	105
Aussermair Josef (Hg.), Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie (B. Eckerstorfer)	92
v. Balthasar Hans Urs, Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis (B. Eckerstorfer)	317
Das Buch des Lammes. Zur Offenbarung des Johannes (H. Steinhauer)	418
Barth Ulrich, Religion in der Moderne (A. Kreutzer)	188
Bauamt und Liturgiereferat der Diözese Eisenstadt (Hg.), Orte für lebendige Liturgie. Kirchenraumgestaltungen der Diözese Eisenstadt von 1993–2004 (M. Gelsinger)	84
Beinert Wolfgang, Tod und jenseits des Todes (B. Eckerstorfer)	200
Berger Johann/Eichinger Franz/Kropf Rudolf (Hg.), Bonhoeffer. Herausforderung eines Lebens und Denkens (H. Wagner)	78
Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirchen Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (B. Eckerstorfer)	94
Boelderl Artur R./Eder Helmut/Kreutzer Ansgar (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur (R. Bucher)	314
Bocksch Mechthildis (Hg.), Hans Wölfel. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus (H. Sauer)	210
Bohmeyer Axel/Frühbauer Johannes J. (Hg.), Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie (E. Koller)	431
Bsteh Andreas/Mirdamadi Seyed A. (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht (F. Gmainer-Pranzl)	192
Bucher Rainer/Krockauer Rainer (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität (A. Kreutzer)	97
Bürkle Horst (Hg.), Die Mission der Kirche (H. Sauer)	436

Dalferth Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie (F. Gmainer-Pranzl)	219
Dennemarck Bernd, Der Taufaufschub. Dogmatisch-kanonistische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz (J. Hirnsperger)	323
Ebner Klaus/Kadi Ulrike/Vetter Helmuth (Hg.) Wörterbuch der phänomenologischen Grundbegriffe (F. Danksagmüller)	217
Essen Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (F. Gmainer-Pranzl)	198
Feldbach Christian, Frère Roger, Taizé. Gelebtes Vertrauen (M. Hettich)	324
Frei Fritz (Hg.), Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle (F. Gmainer-Pranzl)	434
Fronius Hans/von Balthasar Hans Urs, König David. (H. Steinhauer)	419
Fulda Hans Friedrich, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (M. Hofer)	218
Gabriel Karl/Reuter Hans-Richard (Hg.), Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie (A. Kreutzer)	429
Gatz Erwin (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches. Von ihren Anfängen bis zur Säkularisation (R. Zinnhobler)	207
Gelmi Josef, Bischof Ingenuin von Säben. Ein Heiliger zwischen Rom und Konstantinopel (R. Zinnhobler)	210
Gerhards Albert (Hg.), Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie (B. Eckerstorfer)	93
Gerhold Ernst-Christian/Höfer Ralf/Opis Matthias (Hg.), Konfession und Ökumene (H. Wagner)	91
Gojny Tanja, Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur (F. Reisinger)	88
Gräb Wilhelm/Weyel Birgit (Hg.), Praktische Theologie und protestantische Kultur (B. Eckerstorfer)	91
Grün Anselm, Benedikt von Nursia. Meister der Spiritualität (B. Eckerstorfer)	220
Häfner Gerd/Schmid Hansjörg (Hg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven (F. Gmainer-Pranzl)	76
Hagencord Rainer, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere (M. Rosenberger)	90
Hahnen Peter (Hg.), Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. Ministrantengebete in der Sakristei für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr B (C. Freiling)	423
Hamachers-Zuba Ursula, Leben ohne Gott? Wie christliche und „nichtreligiöse“ Partner ihren gemeinsamen (Glaubens-)Alltag leben (M. Udeani)	423
Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Wer ist Kirche? (J. Singer)	206
Haunerland Winfried (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie (C. Freiling)	213
Hennecke Christian, Sieben fette Jahre. Gemeinde und Pfarrer im Umbruch (M. Udeani)	325
Herberhold Mechthild/Söling Caspar (Hg.), Menschenrechte für Menschenaffen? Was Tier und Mensch unterscheidet (M. Rosenberger)	318
Hintzen Georg, Das Christentum. Eine Einführung, nicht nur für Christen (J. Singer)	332
Hoff Gregor Maria, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz (F. Gmainer-Pranzl)	68
Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik (F. Gmainer-Pranzl)	202
Hogg James u.a. (Hg.), Die Reichskartause Buxheim 1402–2002 und der Kartäuserorden (R. Zinnhobler)	322
Hoping Helmut/Münk Hans J. (Hg.), Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie (H. Eder)	99
Horn Christoph, Einführung in die Politische Philosophie (A. Bohmeyer)	329
Hottinger Arnold, Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt (F. Gmainer-Pranzl)	193

Hutz Ferdinand (Red.), Stift Vorau im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Stift Vorau (R. Zinnhobler)	422
Interessensgemeinschaft der LaientheologInnen der Diözese Linz (Hg.), LaientheologInnen. Unsere Stärke ist die Vielfalt (F. Gmainer-Pranzl)	98
Jorissen Hans, Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre (F. Gmainer-Pranzl)	200
Justenhoven Heinz-Gerhard/Turner James (Eds.), Rethinking the State in the Age of Globalisation. Catholic Thought and Contemporary Political Theory (F. Gmainer-Pranzl)	315
Kappes Michael/Müller Klaus/Striet Magnus/Wendel Saskia (Hg.), Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Bd. 1: Grundlagen; Bd. 2: Materialien (M. Hofer)	330
Katholisches Bibelwerk der Diözese Linz (Hg.), Expedition Bibel (CD-ROM) (B. Kagerer)	316
Kellner Thomas, Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis (H. Eder)	214
Keul Hildegund, Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg (F. Gmainer-Pranzl)	419
Kircher Bertram (Hg.), Die Bibel in den Worten der Dichter (H. Sturm)	86
Klausnitzer Wolfgang, Grundkurs Katholische Theologie. Geschichte – Disziplinen – Biographien (F. Gmainer-Pranzl)	108
Klein Stephanie, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie (M. Heilmann)	187
Knoblauch Hubert, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft (M. Heilmann)	424
Kochanek Hermann (Hg.), Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort der Religionen und Weltanschauungen (J. Singer)	326
Kolf-van Melis Claudia, Tod des Subjekts? Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik (A. Boelderl)	102
Koziel Bernd-Elmar, Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheorie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks (F. Gmainer-Pranzl)	320
Krauss Heinrich/Küchler Max, Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob (F. Hubmann)	19
Kreppold Guido, Die Seele entdecken. Seelische Gesundheit und der Rhythmus des Jahres (C. Freilinger)	89
Kronthaler Michaela (Hg.), Lebensbilder steirischer Bischöfe (H. Wagner)	81
Küng Hans, Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion (A. Telser)	190
Lambert Willi/Wolfers Melanie (Hg.), Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens (M. Rosenberger)	107
Langthaler Rudolf, Gottvermissen – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie (F. Gmainer-Pranzl)	104
Lehr-Rosenberg Stefanie, „Ich setzte meinen Fuß in die Luft, und sie trug“. Umgang mit Fremde und Heimat in den Gedichten Hilde Domins (F. Gmainer-Pranzl)	87
Leitgöb Martin, Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittsbriefe der Germanikerbischöfe (1837–1962) (R. Zinnhobler)	80
de Lubac Henri, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (J. Singer)	195
Löw Konrad, Die Schuld. Christen und Juden im Urteil der Nationalsozialisten und der Gegenwart (R. Zinnhobler)	422
Lüning Peter, Ökumene an der Schwelle zum 3. Jahrtausend (B. Eckerstorfer)	94
Malek Roman (Hg.), Macau. Herkunft ist Zukunft (F. Gmainer-Pranzl)	435
Maßmann Monika (Hg.), Gottverbunden. Lebensbilder, Lieder und Texte für Heiligengottesdienste. Januar bis Juni (C. Freilinger)	89
Juli bis Dezember (C. Freilinger)	89
Mensing Roman (Hg.), Lebenszeichen. Sakramente des Heils (B. Eckerstorfer)	214

Mielenbrink Egon, Beten mit den Füßen. Über Geschichte und Praxis von Wallfahrten (B. Eckerstorfer)	330
Mikrut Jan (Hg.), Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs, Bd. 7 (H. Wagner)	321
Müller Gerhard Ludwig/Serretti Massimo (Hg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	72
Müller Gerhard Ludwig, Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (W. Weinberger)	201
Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, dt. Ausgabe (E. Koller)	416
Pivčević Edo, Was ist Wahrheit? (F. Gmainer-Pranzl)	429
Rahner Johanna, Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche (H. Sauer) ..	205
Rombold Günter, Bilder – Sprache der Religion (J. Rauchenberger)	83
Rosenberger Michael, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt (H. Gabel)	432
Saggs Henry W.F., Völker im Lande Babylon (F. Hubmann)	70
Schachenmayr Alkuin Volker, Prägende Professoren des theologischen Lehrbetriebes im Zisterziensertift Heiligenkreuz von 1802 bis 2002 (R. Zinnhobler)	211
Schlemmer Karl (Hg.), Ausverkauf unserer Gottesdienste? Ökumenische Überlegungen zur Gestalt von Liturgie und zu alternativer Pastoral (M. Udeani)	95
Schmidt-Leukel Perry, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen (F. Gmainer-Pranzl)	433
Schönborn Christoph, Gott sandte seinen Sohn. Christologie (F. Gmainer-Pranzl)	71
Schuster Walter/Weber Wolfgang (Hg.), Entnazifizierung im regionalen Vergleich (R. Zinnhobler)	78
Schuth Katharina, Die Tore des Gebetes sind niemals geschlossen. Die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten (B. Eckerstorfer)	426
Schützeichel Heribert, Der Herr mein Hirt: Calvin und der Psalter (C. Krause)	331
Singe Georg, Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaos-Theorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz (H. Eder)	191
Sonnemans Heino/Fössel Thomas (Hg.), Faszination Gott (J. Singer)	74
Sottopietra Paolo Giovanni, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (J. Singer)	197
Stubenrauch Bertram, Dreifaltigkeit (B. Eckerstorfer)	197
Sudbrack Josef, Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagit und die Poesie der Gotteserfahrung (B. Eckerstorfer)	204
Uhrig Christian, Sorge für die Einheit, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien (B. Eckerstorfer)	426
Valentin Joachim/Wendel Saskia (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik (F. Gmainer-Pranzl)	76
Vorglimmer Herbert, Gott – Vater, Sohn und Heiliger Geist (J. Singer)	74
Wagner, Helmut (Hg.), Bibliographie Rudolf Zinnhobler für die Jahre 1955– 2005 (E. Drechsler) ..	196
Wandinger Nikolaus, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (F. Gmainer-Pranzl)	333
Wimmer Franz Martin, Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität (F. Gmainer-Pranzl)	328
Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (F. Gmainer-Pranzl)	427
Zinnhobler Rudolf, Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche (J. Gelmi)	312
Eingesandte Schriften	108, 222, 334, 437

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Brot und Rosen
Gottfried Bachl	Essen und Trinken als sakramentales Handeln
Doris Nauer	„Dies ist ein Fasten, wie ich es liebe“ (Jesaja 58,6)
Franz Böhmisch	Die Bibel und das Fleischessen

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. 0732/784293-4142, Fax -4156

E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at

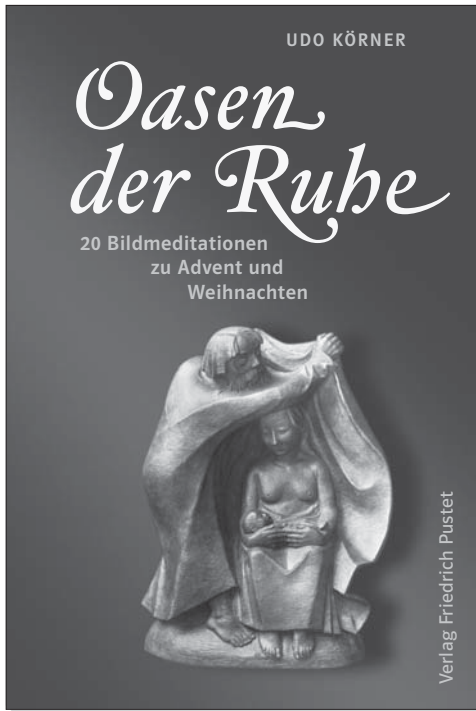
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen
Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, Ritzing 3, A 4845 Rutzenmoos

Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A 4020 Linz

Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Innehalten und Meditieren



Udo Körner

**Oasen der Ruhe
20 Bildmeditationen zu Advent
und Weihnachten**

112 Seiten, 20 s/w- Abbildungen
kartoniert

ISBN-10: 3-7917-2025-2

ISBN-13: 978-3-7917-2025-8

€ (D) 12,90/sFr 23,50

Oasen der Ruhe – in der oftmals hektischen Advents- und Weihnachtszeit wünscht man sich dies! Mit seinen Bildmeditationen ermöglicht Udo Körner solche Ruhe-Momente. Er hat 20 ausdrucksstarke Bilder gefunden, deren urwüchsige Kraft und biblische Motive den Leser und Betrachter Neues entdecken lassen. Dabei gleitet Körner nie ins Kitschige ab; Kunst und Spiritualität vereinigen sich vielmehr in miniature auf glänzende Weise. Jede Bildmeditation schließt mit einem kurzen Gebetstext ab.

Das schön gestaltete Buch eignet sich sowohl für Bildmeditationen bei Gottesdiensten, Andachten, Früh- oder Spätschichten wie auch zur persönlichen Besinnung.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Das große Liturgie-Buch



Das große Liturgie-Buch zur Advents- und Weihnachtszeit Feierformen, Texte, Bilder und Lieder

*Hrsg. von Robert Weinbuch und
Guido Fuchs*

240 Seiten, zahlreiche Abbildungen
Hardcover, mit CD-ROM
ISBN-10: 3-7917-2026-0
ISBN-13: 978-3-7917-2026-5
€ (D) 24,90/sFr 43,70

Das große Liturgie-Buch zur Advents- und Weihnachtszeit

enthält ausgearbeitete Gottesdienstmodelle, Texte und geistliche Impulse für **jeden Tag des Weihnachtsfestkreises** und seine verschiedenen Feierformen: von Rorate bis Christmette, von Frühschicht bis Luzernarium, von der Vesper an Heiligengedenktagen bis zur Eucharistischen Anbetung in der Weihnachtszeit etc. Kyrie-Rufe, Gebete, neue Lieder, Texte und Meditationen, Predigtimpulse, Bild- und Liedbetrachtungen und Fürbitten für jeden Tag – eine Fülle von Anregungen!

Die neue Reihe „Das große Liturgie-Buch“

enthält in allen Bänden ein umfassendes Material-Angebot für alle liturgischen Gelegenheiten der jeweiligen Kirchenjahreszeit. Allen Bänden ist eine CD-ROM beigefügt, die das Werk sowohl als pdf-Datei enthält als auch die einzelnen Modelle und Bausteine als Textdateien (rtf) zur Bearbeitung am PC anbietet.

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de