B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Gesegnete Mahlzeit?

Sandgruber · Kleine Kulturgeschichte des Essens

Fabri dos Anjos · Brot – Zeichen des Teilens und des Widerspruchs

Bachl · Essen und Trinken als sakramentales Handeln

Böhmisch · Die Bibel und das Fleischessen

Uhde · „Esst von den guten Dingen"

Nauer · „Dies ist ein Fasten, wie ich es liebe"

Gmainer-Pranzl · „Wahrheit" und „Heil" im Polylog?

Rikhof · Wie liest man *Lumen Gentium 10*?

Literatur:

Literaturbericht „Schöpfung und Evolution" (Franz Gruber)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Lexika, Literatur, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionswissenschaft

1
2007
155. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Gesegnete Mahlzeit?

Franz Gruber: Editorial 2
Roman Sandgruber: Brot und Fleisch. Eine kleine Kulturgeschichte des Essens 3
Márcio Fabri dos Anjos: Das Brot als Zeichen des Teilens und des Widerspruchs. Ein ethisch-theologischer Versuch 19
Gottfried Bachl: Essen und Trinken als sakramentales Handeln 30
Franz Böhmisch: Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen 39
Bernhard Uhde: „Esst von den guten Dingen" (Koran 2,172) 51
Doris Nauer: „Dies ist ein Fasten, wie ich es liebe" (Jesaja 58,6). Pastoraltheologische Annäherungen an ein komplexes Phänomen 58

Abhandlungen:

Franz Gmainer-Pranzl: „Wahrheit" und „Heil" im Polylog? Kleines religionstheologisches Propädeutikum (1) 70
Herwi Rikhof: Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man *Lumen Gentium 10*? 79

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Franz Gruber: Literaturbericht zum Thema „Schöpfung und Evolution" 90
Besprechungen: Aktuelle Fragen (93) Anthropologie (95), Dogmatik (96), Ethik (98), Fundamentaltheologie (100), Kirchengeschichte (101), Lexika (102), Literatur (103), Liturgiewissenschaft (103), Pastoraltheologie (104), Religionswissenschaft (108).
Eingesandte Schriften 110
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 Mitarbeiter:
Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl, Maximilianstraße 2, A 4840 Vöcklabruck
Dipl.theol. Franz Böhmisch, Wiener Straße 75, D 94032 Passau
Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos, Instituto Alfonsianum de Etica Teologica R. Oliveira Alves, 164, BR 04210-060 Sao Paulo; mfabri@terra.com.br
DDr. Franz Gmainer-Pranzl, Hellbrunner Allee 52, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. DDr. Doris Nauer, A Kamer T 23, Postbus 90153, NL 5000 LE Tilburg
Prof. Dr. Herwi Rikhof, Nijmeegsebaan 57, NL 6564 CD Landstichting
Univ.-Prof. Dr. Roman Sandgruber, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Prof. DDr. Bernhard Uhde, Inst. f. Systematische Theologie, Werthmannplatz, D 79085 Freiburg

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

155. Jahrgang 2007

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

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

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer
Professor der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Verlag Friedrich Pustet

„Menschlich sein heißt hungrig sein. Nicht hungrig sein heißt tot sein." (Monika K. Hellwig)

Liebe Leserin, lieber Leser!

In jüngster Zeit wurden in Programmkinos zwei hoch beachtete Dokumentarfilme gezeigt, welche die ethischen, ökologischen und sozialen Abgründe der Nahrungsmittelindustrie sowie unsere Ernährungsgewohnheiten schonungslos aufdecken: „*We feed the World*" und „*Darwin's Nightmare*". Es verschlägt einem buchstäblich den Appetit, wenn man sich bewusst macht, wie unsere Nahrungsmittel auf den Tisch kommen. Könnten uns ein Hühnchen oder ein Rind, ein Schwein oder ein Fisch, eine Banane oder eine Sojabohne ihre Lebensgeschichte kurz vor ihrem Verzehr noch erzählen, wir würden wohl die meiste Zeit freiwillig hungern oder jeden Funken von Gewissen abtöten müssen, um nicht zu verhungern.

Das Thema Essen, Ernährung, Mahlhalten ist ein äußerst vielschichtiges, in dem sich biologische, kulturelle, ethische, soziale, religiöse und noch viele andere Aspekte verklammern. An ihm lässt sich eine Kulturgeschichte menschlicher Zivilisation beschreiben. Und zweifellos hat das Thema höchste theologische Bedeutung. Nur einen Bruchteil dieser Aspekte können wir behandeln, doch die im ersten Heft des 155. Jahrgangs publizierten Beiträge sind ein facettenreicher Einblick in eine sehr aktuelle theologisch-praktische Thematik. Der Sozial- und Wirtschaftshistoriker *Roman Sandgruber* schildert uns eine spannende kurze Kulturgeschichte des Essens. Aus dem Blickwinkel der Armen und der Länder des Südens zeigt der Moraltheologe *Marcio Fabri* die ethischen Aspekte der Ernährung auf. Der Dogmatiker *Gottfried Bachl* arbeitet die sakramentale Dimension von Essen und Trinken heraus. Während der Theologe *Franz Böhmisch* einen biblisch-theologischen Blick auf das Thema Essen wirft, behandelt *Bernhard Uhde* das Ritual des Essens in religionswissenschaftlicher Breite. Die Pastoraltheologin und Ärztin *Doris Nauer* schließlich greift die andere Seite des Essens auf, das Hungern und Fasten, das heutzutage in unserer Kultur auf Interesse stößt, aber auch pathologische Seiten aufweist.

Die Beiträge von *Franz Gmainer Pranzl* und *Herwi Rikhof* erweitern das Themenspektrum in fundamentaltheologischer Hinsicht. Mit Herwi Rikhof wird übrigens das erste der vier Referate publiziert, die im Rahmen des 200-Jahr-Symposiums des Linzer Priesterseminars vorgetragen wurden. Die restlichen werden im Lauf der nächsten Hefte erscheinen.

Ihnen, lieber Leser, liebe Leserin, sei mit den Wünschen für eine gutes neues Jahr 2007 nicht nur für Ihre Treue gedankt, sondern ein hoffentlich interessantes und Ihren Wissenshorizont bereicherndes Angebot in die Hände gelegt.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

Roman Sandgruber

Brot und Fleisch

Eine kleine Kulturgeschichte des Essens

◆ **Nach der griechischen Mythologie hat Göttin Demeter, die „Erd-Mutter", die Menschen den Ackerbau und die Zubereitung von Brot gelehrt. Doch schon zuvor haben ägyptische Frauen dieses Grundnahrungsmittel hergestellt. Brot trägt die Spur der Bemühung und des Schicksals. Im Christentum wie auch im jüdischen Glauben kommt ihm zentrale Bedeutung zu. Vorhandensein von Brot wird als Segen, sein Fehlen als Fluch Gottes verstanden. In den relativ wohlsituierten Ländern der nördlichen Hemisphäre ist das Fleisch an die Stelle des Brotes getreten, aber auch zum Symbol der unersättlichen Gier, des Konsums, des Tötens geworden. Zugleich verbreitet sich in genau diesen Ländern eine ängstlich auf richtige Ernährung fixierte Lebensweise. Es scheint, dass wir heute beides nicht mehr beherrschen: weder das Fasten als Zeichen radikaler Umkehr noch das Essen als Zeichen dankbarer Vergewisserung der freien Teilung des Lebens und der Gemeinschaft. (Redaktion)**

Essen und Trinken sind die elementarsten Bedürfnisse des Menschen. So zählen Mahl und Opfer auch zu den grundlegenden Elementen der religiösen Symbolik. Wird vom Essen gesprochen, so betont man meist den gemeinschaftsstiftenden Aspekt. Doch Essen kann mehr trennen als verbinden.[1] „Was einer isst, kann kein anderer essen", stellte Georg Simmel in seiner „Soziologie der Mahlzeit" ganz richtig fest. Die Nahrung kann nicht von mehreren Personen genutzt werden. Essen und Trinken kann man nur allein und tut es doch in Gemeinschaft: Die Nahrung ist im strengen Sinne mit niemandem teilbar, weil sie im Akt des Konsumierens vom Einzelnen verbraucht und vernichtet wird. Dennoch ist es altes Herkommen, dass die wichtigsten Überlebensmittel, die Nahrungsmittel, unter den Mitgliedern der Gemeinschaft aufgeteilt werden. Dass dabei Hierarchien und Geschlechterrollen zum Ausdruck kommen, ist eigentlich nicht überraschend, wird aber meist ignoriert. Wenn geteilt wird, impliziert man wie selbstverständlich, dass es gleich und gerecht geschieht.[2]

Die Menge dessen, was jemand zu essen bekam, war – solange nichts so knapp war wie das Essen – nicht nur ein deutlicher Indikator der sozialen Stellung, sondern auch der Macht. Es zieht sich wie

1 *Georg Simmel*, Soziologie der Mahlzeit, Der Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt Nr. 41 vom 10. Oktober 1910 (= Festnummer zum hundertjährigen Jubiläum der Berliner Universität), 1f (http://socio.ch/sim/verschiedenes/1910/mahlzeit.htm).

2 Vgl. *Eva Barlösius*, Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, München 1999.

ein roter Faden durch die Geschichte des Essens, dass die Götter und Helden, Herrscher und Krieger, Kapitalisten und Kirchenmänner durch starkes Essen gekennzeichnet sind.[3] Die Geschichte der Macht könnte als Geschichte der Völlerei und der opulenten Mahlzeiten geschrieben werden. Der Mächtigste ist auch der mächtigste Esser, zumindest symbolisch, von Karl dem Großen über Ludwig XIV. bis Otto von Bismarck, Maria Theresia und Königin Victoria. Macht braucht Fülle.[4] Dass der König eine Fassbreit dicker sein musste als seine Untertanen, unterstrich seine Bedeutung. Er aß und zechte mit seinen Kumpanen. Wenn er schon nicht selbst der stärkste Esser war, so mussten doch seine Vorräte die größten sein.[5] „Der Fürst ist der Magen des Landes"[6], meinte der österreichische Merkantilist Wilhelm von Schröder, dem es zwar um eine ökonomische Sinngebung der Feudalrente ging, dem aber auch die wohlbeleibten Herrschergestalten seiner barocken Umgebung recht geläufig waren. Jean Pauls satirische „Leichenrede auf den fürstlichen Magen" (1809) wurde zur Abrechnung mit dem Appetit der Mächtigen. Der Fürst repräsentiere das Land, nicht nur mit dem Herzen, sondern auch mit seinem riesigen Magen: „Nun haben wir unsern Landes-Magen verloren, hier liegt sein kalter Rest auf die Bahre hingestreckt …"[7]

Esshunger und Machthunger sind eng beieinander.[8] Frauen kamen da viel weniger in Betracht. Die geschlechtsspezifisch ungleiche Verteilung der Nahrung war anfangs vor allem eine Frage der Quantitäten und spiegelt sich in der Parallelisierung von „schwachem Geschlecht" und „schwacher Nahrung".[9] Männlichkeitsrituale in der Form von viel Essen und viel Trinken sind in der Frühneuzeit allgegenwärtig. Als „Vielfraße" im Todsündenkatalog werden Männer dargestellt. Caroline Bynum hat für das Spätmittelalter das Fasten als einen weiblich besetzten Handlungsraum herausgearbeitet.[10] Die so genannten Fastenwunder, die in zahlreichen Flugblättern des 16. Jahrhunderts beschrieben werden, betreffen ausnahmslos Frauen.[11]

3 *Gert v. Paczensky/Anna Dünnebier*, Leere Töpfe, volle Töpfe: die Kulturgeschichte des Essens und Trinkens, München 1994, 232.

4 *Thomas Macho*, Machthunger – Vom vollen und vom leeren Leib, in: mäßig und gefräßig. Hg. v. *Annemarie Hürlimann/Alexandra Reininghaus*, Wien 1996, 48f; *Ulrike Zischka* u.a (Hg.), Die anständige Lust. Von Esskultur und Tafelsitten, Müchen 1993.

5 Vgl. *Elias Canetti*, Masse und Macht, München 1960, 1, 243ff; „Ihr seid mein Staat. Ich esse für euch alle", lässt Karl Friedrich Moser in einer zynischen Fabel des 18. Jahrhunderts den Adler zu den hungrigen Tieren sagen; zit. n. *Alois Wierlacher*, Einleitung, Kulturthema Essen, Berlin 1993, 8.

6 *Wilhelm v. Schröder*, Fürstliche Schatz- und Rentkammer nebst Unterricht vom Goldmachen, Leipzig 1704 (1. Aufl. 1686).

7 *Jean Paul*, Dr. Fenks Leichenrede auf den höchstseligen Magen des Fürsten von Scheerau, Dr. Katzenbergers Badereise, Heidelberg 1809, Erstes Bändchen, Werkchen, 4 (http://gutenberg.spiegel.de/jeanpaul/badereis/badew14.htm).

8 Vgl. *Sydney M. Mintz*, Zur Beziehung zwischen Ernährung und Macht, Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1994, 1, 61–72.

9 Vgl. *Thomas Macho*, Machthunger (s. Anm. 4), 54f.

10 Vgl. *Caroline Walker Bynum*, Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley 1997.

11 Vgl. *Waltraud Pulz*, Frauen und Männer – Fasten und Völlern? Geschlechterdifferenz und außergewöhnliches Essverhalten in der frühen Neuzeit, in: *Christel Köhle-Hezinger* u.a. (Hg.), Männlich. Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur, Münster 1999, 210.

Der Wettstreit zwischen beleibten und asketischen Eliten neigte sich im Verlauf der Neuzeit und des wirtschaftlichen Wachstums immer mehr zu Gunsten der schlanken Figur. Nicht mehr nur die Fähigkeit, viel zu essen, schätzte man in den Kreisen der höfischen Gesellschaft, sondern auch die Geschicklichkeit und Zivilisiertheit bei der Essenseinnahme und die Pracht der Tafeln. Edle Schlankheit wurde im späten 18. Jahrhundert immer mehr zum Körperideal und mit christlich-aufklärerischen Tugenden, mit Mäßigkeit, Einfachheit und Natürlichkeit in Zusammenhang gebracht.

In armen Gesellschaften ist Essen Ausdruck von Status, Einkommen und Macht. In Wohlstandsgesellschaften hat sich die Ernährungspyramide längst umgekehrt: Angehörige der Unterschichten nehmen mehr an Kalorien zu sich als Oberschichten. Die Menge des Essens ist kein Indikator für Einkommen und Wohlstand mehr. In der modernen Gesellschaft sind die Eliten schlank oder zumindest um Erreichung von Schlankheit bemüht. Übergewicht und Fettleibigkeit werden zu Attributen der Unterschicht. Viel zu essen kann in der modernen Wohlstandsgesellschaft auch kaum mehr als Zeichen der Männlichkeit gewertet werden. Allerdings gibt es noch Reste eines derartigen Selbstverständnisses: in folkloristisch belustigenden Knödelesswettkämpfen und ähnlich archaisch oder ländlich-touristisch anmutenden Bewerben.

Brot

Im Schweiße seines Angesichts solle der Mensch sein Brot essen, lautet der Urteilsspruch der Vertreibung aus dem Paradies. Das Bild enthält viel historische Wahrheit, vom Anfang des Ackerbaus und vom Anfang der menschlichen Kultur. Mit dem Ackerbau und dem damit bereiteten Brot begann die Geschichte der sesshaften Menschheit und ihrer Zivilisation.

Brot ist mehr als nur ein Lebensmittel. Es war und ist in der Geschichte des Abendlandes vielerlei: religiöses Symbol, Ausdruck höherer Kultur und Anlass sozialrevolutionärer Gärung. Brot hat in der europäischen Kulturgeschichte einen zentralen Stellenwert: einerseits als Grundnahrungsmittel der Bevölkerung, andererseits als „Herrenspeise", die einen entscheidenden Modernisierungsschritt gegenüber dem Brei- und Mus-Standard der mittelalterlichen Unterschichtenküche darstellte; im übertragenen Sinn einerseits Symbol und Darstellung des „männlichen Gottes" Jesus Christus, andererseits Speise, die mit der Weiblichkeit der Hausmutter und Frau in enge Beziehung gebracht wird.[12]

Das durch Sauerteig gelockerte Hochbrot war im Mittelalter die Speise der Herren, Ritter, Bürger und Geistlichen. Für das einfache Volk war es eine Festspeise, während im Alltag Brei und Mus konsumiert wurden.[13] In der bekannten mittelalterlichen Erzählung vom Meier

[12] Vgl. *Wilhelm Ziehr*, Bauer, Müller, Bäcker. Das Brot von der Steinzeit bis heute, 1984; *Hermann Eiselen* (Hg.), Brotkultur, Köln 1995; darin u.a.: *Günter Wiegelmann*, täglich Brot, 230ff, *Gertrud Benker*, Brot im Christentum, 116ff; *Jérôme Assire*, Le livre du pain, Paris 1996; *Günter Wiegelmann*, Alltags- und Festspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung, Marburg 1967; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von *Hanns Bächtold-Stäubli*, 10 Bde, 1927–1942, Nachdruck 1987, Bd. 1, 1590ff.

[13] Vgl. *Gerda Grober-Glück*, Zur Heiligkeit des täglichen Brotes in den bäuerlichen Familien Österreichs um 1930, nach Materialien des Atlas der deutschen Volkskunde, in: Volksfrömmigkeit. Referate der österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, hg. v. *H. Eberhardt*, Wien 1990, 285.

Helmbrecht ist das Brot das Zeichen des ersehnten Herrenlebens. Der junge Helmbrecht, dem das Bauernleben zu minder ist und der als Raubritter und letztlich am Galgen endet, isst das weiße Herrenbrot, während sein Vater sich mit dem dunklen, brüchigen Haferbrot begnügt.[14] Die Breie, einstmals Hauptbestandteil der Ernährung, wurden immer mehr vom Brot verdrängt und haben erst in jüngster Zeit unter Gesichtspunkten der Reformkost wieder eine Aufwertung erfahren.

Die Grenze vom Schwarzbrot zum Weißbrot war eine zwischen Land und Stadt, zwischen ärmeren und reicheren Regionen, zwischen Nord und Süd, zwischen Beharren und Fortschritt. Im Mittelmeerraum dominiert das Weißbrot. In Nordeuropa aß und isst man dunkleres Brot. Es gab eine Geographie und eine Soziographie der Brotsorten: Während die Stadtbewohner frisches, feines, weißes Weizenbrot zu essen bekamen, war das Brot der Landbevölkerung hart, grob und dunkel.[15] Man hatte ein weißes Brot für „bessere Zeiten und Leute".

Brot, die einstige Herren- und Männerspeise, wurde immer mehr zur Alltags- und Frauenspeise. Für Jacob Moleschott und andere Materialisten war es „eine durchgreifende Erfahrung", dass die billigeren Speisen und Getränke oder die nahrhaften in verringerten Gaben „beim Weibe ausreichten".[16] Die Brotnahrung ist für ihn quasi naturwissenschaftlich abgesichert die den Frauen adäquate Ernährungsweise, die nur bei Schwangeren und Wöchnerinnen, wo es um natürliche Reproduktionsfunktionen gehe, durchbrochen werden könne.

Brot ist vorgefertigte Nahrung, die durch die leichte Transportierbarkeit, die gewerblich-industrielle Zubereitung und die Möglichkeit des raschen Genusses in kurzen Arbeitspausen sich für die Industrialisierung als ungemein praktisch erwiesen hat. In der kargen Welt der Arbeiterfamilien war es der wichtigste Bestandteil der täglichen Kost, mit Schmalz oder Marmelade, zum wärmenden Kaffee oder Tee. „Das billigste war ja immer das Brot. Wir haben hauptsächlich von Brot gelebt. Wir haben schon Freude gehabt, wenn wir Schmalz gehabt haben aufs Brot …", erzählten alte Arbeiterfrauen.

Brot und Gemeinschaft

Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sagt die Bibel. Elementare Dinge verbinden sich mit dem Brot: Das Überleben, das Zusammenleben, das Erleben. Brot und Wasser, Brot und Wein, Brot und Salz, Brot und Spiele werden zusammen genannt. Man kennt brotlose Künste und Brotberufe, man verdient sein Brot, und der Brotkorb kann einem höher gehängt werden. Die Sprichwörter um das Brot sind nüchtern, fern aller Romantik: „Wes' Brot ich ess', des' Lied ich sing …", oder: „Er ist noch nicht weiter gekommen als von der Tischlad bis zum Brotlaib…"

Brot zu haben, und gar gutes Brot, war und ist ein hohes Lob. Dem Ankom-

[14] *Werner „der Gärtner"*, Helmbrecht: mittelhochdeutsch / neuhochdeutsch, hrsg., übers. und erl. von *Fritz Tschirch*, Stuttgart 2002, Verse 455ff; 477ff: „ich wil ouch unz an mînen tôt / von wîzen semeln ezzen brôt / haber der ist dir geslaht".

[15] *Massimo Montanari*, Der Hunger und der Überfluss. Kulturgeschichte der Ernährung, München 1999, 42ff.

[16] Zit. n. *Jakob Tanner*, Der Mensch ist, was er ißt. Ernährungsmythen und Wandel der Eßkultur, Historische Anthropologie, 4 (1996), 416.

menden wird Brot auf den Tisch gelegt und dazu ein Messer: „Geh', schneid dir ab!" Es wäre in österreichischen Bauernhäusern eine gröbliche Beleidigung gewesen, kein Stück abzuschneiden und nichts zu essen, aber doch wieder nicht zu viel und nur langsam und erst nach wiederholter Nötigung, um nicht als gefräßig zu erscheinen. Ärmeren Besuchern schnitt der Hausvater selbst einen mächtigen Keil ab. Den Besuchern zeigten die stolzen Bäuerinnen Brotkar und Schmalzhäfen, und vor der Tür österreichischer Bauernhöfe gab es noch eine Viertelstunde Rede und Gegenrede, dann erst war der Besuch überstanden, nachdem man dem scheidenden Gast noch nachgerufen hatte: „Jessas, a Stückl Brot musst du auch mitnehmen!", und: „Lass denen daheim auch eins kosten!"[17]

Das Brot miteinander zu brechen und zu essen, war und ist ein Zeichen der Gemeinschaft, des Zusammenhalts und der Gastlichkeit.[18] Das gemeinsame Essen in Männergruppen kann bei Soldaten historisch weit zurückverfolgt werden. Es sind männliche Begriffe, alle hergeleitet von der lateinischen Wortfolge „cum panis", der Kumpel, der Kumpan, der Compagnon – Genossen, mit denen das Brot geteilt und genossen wird, außer Haus, im Krieg, im Wald, unter Tag, auf Schiffen und im Wirtschaftsleben, auch wenn unter Kumpeln und Kumpanen inzwischen mehr die Zechgenossen als die Essgenossen verstanden werden. Die „compania" nimmt bei gemeinsamen Männerunternehmungen zur See eine besondere Stellung ein. Brot und Mehlspeisen spielen aber auch in anderen Männergesellschaften, bei Holzknechten, Bergleuten, Bauarbeitern oder Handelsreisenden, eine wichtige Rolle. Die „Brotzeit" wurde damit zum Inbegriff einer männlich dominierten Mahlzeit, auch wenn sie inzwischen mehr aus Speck und Wurst als aus Brot besteht.

Der englische „lord" (ae. „hlæf-weard" = Brot-Laib-Wart) ist der „Brotgeber" oder „Brot-Verwalter" einer militärischen Männergruppe, während die „lady" (ae. „hlæfdize" = Laib und „dig" = graben, kneten) als die „Brot-Bereiterin" erscheint. Die „hlafoetan" sind die „Brotesser", die Untertanen.[19] Der Hausherr schnitt das Brot, schenkte den Wein oder den Most ein, bediente sich als Erster – mit den besten Stücken – und verteilte dann die Speise an die Gäste.[20]

Die Bereitung von Brot war eine Sache der Frauen: das Kneten des Teiges, das Einschießen in den Backofen, das Einkaufen und Herrichten.[21]

Brot und Not

Man war bei den armen Leuten gewohnt, mit Brot sparsam umzugehen. Brot

17 *Johannes Winkler*, Unsere Bauern-Etikette, Beiträge zur Landes- und Volkskunde des Mühlviertels 7, Rohrbach 1926, 74ff.

18 *Massimo Montanari*, Der Hunger und der Überfluss (s. Anm. 15), 62; *Piero Camporesi*, Das Brot der Träume. Hunger und Halluzinationen im vorindustriellen Europa. Aus dem Italienischen von Karl F. Hauber, Frankfurt/New York 1990, 36ff.

19 *Michael Mitterauer*, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, 134.

20 Geschichte des privaten Lebens, 3, Von der Renaissance zur Aufklärung, hrsg. von *Philippe Ariès*, Frankfurt 1991, 518 (Allain Collomp, Wohnverhältnisse und Zusammenleben).

21 *Josef Andessner*, Das Backen des Bauernbrotes im unteren Innviertel. Oberösterreichische Heimatblätter, 20 (1966), 69–77; *Fritz* und *Thilde Lichtenauer*, Brotbacken am Bauernhof. Oberösterreichische Heimatblätter, 41 (1987), 3–10.

wurde nicht täglich, sondern in großen zeitlichen Intervallen gebacken. Der Vorrat musste für Wochen und Monate reichen. Frisch gebackenes Brot war eine köstliche Seltenheit und entsprechend begehrt. Wenn Brot gebacken wurde, so wurde es keineswegs frisch gegessen, um nicht zuviel davon zu verbrauchen: „Mühlwarm und ofenwarm macht den größten Bauern arm", hieß es im Sprichwort. Geizige Bauern waren dafür verschrien, ihren Dienstboten möglichst altes und hartes Brot vorzusetzen, weil man davon nicht so viel zu essen vermag. Es gab Häuser, in denen das Brot weggesperrt und das frische Brot erst angeschnitten wurde, wenn es schon Schimmelspuren zeigte.

Alte Leute erinnern sich an das mit Gersten-, Mais- und Kartoffelmehl gestreckte „Kriegsbrot", das in tausend Brösel zerfiel. Die Brosamen nicht zu „verunehren", war ein strenges Gebot. Auch außerhalb der Kriegs- und Notzeiten war gutes Brot ein Zeichen behäbigen Wohlstands. In Notzeiten wurde das Brot aus Gerste, Hafer und Bohnen bereitet, häufig verfault und verdorben und vermischt mit Wurzeln und Gräsern, mit Eicheln und Sägespänen. Im Ersten Weltkrieg wurden lange Listen von Stoffen veröffentlicht, die geeignet sein sollten, das Brotgetreide zu strecken. Wollte man etwa Lupinenmehl verwenden, mussten die Lupinensamen „entbittert", dann getrocknet, vermahlen und dem Mehl beigemengt werden. Im belagerten, hungernden Pržemysl nahmen 1915 Birkenrinden die Rolle eines Ersatzmittels ein, anderswo Brennesselstengel. Und das alles nannte sich „Brot".[22]

„Brot haben oder nicht haben, das ist es, was Geschichte macht", sagte eine russische Ärztin, welche die neunhunderttägige Belagerung Leningrads im Zweiten Weltkrieg mitgemacht hatte, einer amerikanischen Schriftstellerin: „‚Nie werde ich vergessen, dass ein Stück Brot dieser Größe' – mit dem Fingernagel zeichnete sie ein genau 10 mal 10 cm großes Quadrat auf das Tischtuch – ‚Leben oder Tod bedeutete.' "[23]

Im April 1945 war in Wien Brot das einzige Lebensmittel, das überhaupt zur Ausgabe gelangte: Noch zu Weihnachten 1945 erschien die Lage aussichtslos. Eine Schnitte Brot war ein nobles Geschenk.[24] „Ich kann euch nichts geben, kein Stück Brot, keine Kohle zum Heizen, kein Glas zum Einschneiden", sagte der damalige österreichische Bundeskanzler Leopold Figl in seiner berühmten Rede zur ersten Nachkriegsweihnacht.

Die Getreideversorgung und Bevorratung war eine der Hauptsorgen der alteuropäischen Städte und Staaten und wurde daher vielfältigen Regulierungen unterworfen. Die Freiheit des Marktes begann mit der von den Physiokraten im 18. Jahrhundert geforderten Freiheit des Getreidehandels. „Brot und Freiheit wachsen auf einem Halm", heißt es im Sprichwort. In Krisenzeiten waren Zusammenstöße und Aufläufe vor Backhäusern und Brotläden an der Tagesordnung. Die Forderung nach Brot leitete den Beginn der Französischen Revolution ein. Am 5. Oktober 1789 zogen die Pariser Frauen vom Stadthaus, wo sie vergeblich Brot gefordert hatten, nach Versailles, um den König nach Paris zu holen. Brotkrawal-

22 *Berta Neuber*, Die Ernährungslage in Wien während des Ersten Weltkrieges und in den ersten Nachkriegsjahren (DA Wien 1985).
23 *Helen* und *George Papshvily*, Die Küche in Russland (Time Life Bücher), Amsterdam 1972, 11.
24 *Adolf Schärf*, April 1945 in Wien, Wien 1948, 38f.

le gab es allerorten. Die Getreidepreise waren die Sturmvögel der Revolution.

Brot war immer Gegenstand und Bestandteil politischer Propaganda. „Denket an das Getreidegesetz und Euren Hunger! Keine Stimme den Brotverteuerern!", klotzte es im österreichischen Nationalratswahlkampf 1920 von den Plakaten der Sozialdemokratie, während die Christlichsozialen ihren Wählern besseres Brot in ausreichendem Maß versprachen. „Arbeit und Brot" war im Deutschland der Zwischenkriegszeit ein zentraler Programmpunkt aller Parteien. 1918 hatte der „Werbedienst der Deutschen Republik" folgenden Aufruf plakatiert: „Willst du Brot / Ordnung / Frieden? Dann werbe für die Nationalversammlung! Nur die Nationalversammlung verhindert den Zusammenbruch der Wirtschaft, sichert persönliche Freiheit, befestigt die Errungenschaften der Revolution, gibt der Regierung Saft und Kraft, gibt uns allen Brot / Ordnung / Frieden." 1932 brachte das „Zentrum" ein Plakat heraus: „Arbeit und Brot. Das ist das Wichtigste! Keine Experimente. Keine volksfremde Gewaltherrschaft!"[25]

Brotwecken und Brotlaibe fungieren häufig als optische Signale in der Bildsprache der politischen Grafik, bis hin zu den künstlerisch höchstwertigen Brot- und Hungerplakaten von Käthe Kollwitz, auf denen als einziger sprachlicher Appell das Wort „Brot!" zu lesen ist.

Brot und Leben – Brot und Tod

Die Bibel ist voll von Broterzählungen und Brotgleichnissen. In der christlichen Tradition hat das Brot höchste symbolische Bedeutung und Wirkkraft erlangt: Der „Brotgott" Jesus Christus, der in Bethlehem, dem „Haus des Brotes" geboren ist, wird zum lebendigen Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Brot, als Hostie in die Nähe des Göttlichen gerückt, wurde für die Christen zur Konkretisierung der realen Präsenz Gottes, das Brotbrechen zur zeremoniellen Handlung: Brot der Lebenden und der Toten. „Unser tägliches Brot gib uns heute!" – Die erste Vaterunser-Bitte gilt dem Brot, das im griechischen Urtext dieses Gebetes mit der Beifügung „lebenserhaltend" versehen ist.[26] In den Schöpfungsmythen der alten Hochkulturen spielt das Brot, das, zusammen mit dem Wein, für den Menschen den Anfang der Zivilisation bedeutet, eine zentrale Rolle.

Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens oder das Wörterbuch der deutschen Volkskunde geben reichlich Auskunft über Praktiken und Regeln des religiösen und magischen Umgangs mit Brot. Von Magiern und Wunderheilern wurde es zum Brotzauber heranzogen: Schutz glaubte man durch Brot nicht nur vor finsteren Mächten zu finden, sondern auch vor so diesseitigen Störenfrieden wie Wanzen, Flöhen oder Zecken.

Not wird immer mit dem Fehlen von Brot gleichgesetzt. Hunger war und ist eine furchtbare Realität. Aber Hunger entführt gleichzeitig aus der Realität in ein bizarres Land der Träume und Alpträume, voll wildester Phantasien und Delirien. Die Abgründe dieses wohl elendsten Todes unter allen Toden münden in Ängste und Wahnvorstellungen, in Rausch, Trance, zuletzt Apathie.

Aus Europa sind sie weitgehend verschwunden, jene vom Hunger gezeichneten

[25] Brot und Werbung. Die Geschichte der Ankerbrotplakate, Ausstellung der PLAKATERIA im Palais Palffy, Wien 1988.

[26] *Franz Nießen*, Botschaft des Brotes: von Brauchtum und Heiligkeit des Brotes, Kevelaer 1985.

Schattenexistenzen, aschfahl, aufgedunsen, ausgemergelt, verkrüppelt, verunstaltet, ausgetrocknet, mit tiefliegenden Augenhöhlen. Es ist schwer möglich, sich dem eindringlichen Panorama der Lebensumstände im vorindustriellen Europa und in der außereuropäischen Gegenwart zu entziehen, wo Hunger der Alltag war und ist. In diesem Sinn ist dies wirkliche Alltagsgeschichte: die Verkrüppelungen und Missbildungen, die Verirrungen und Ängste, die Geschichten um Hexen und Gespenster, die Bewusstseinsveränderungen und Traumzustände, die Stadien von Trance und Delirium, die in Tanzwut und Massenhysterie mündeten und den dunklen Erzählungen vom Hexensabbat oder den utopischen Hoffnungen auf eine verkehrte Welt Nahrung gaben, in der das unterste zuoberst gekehrt sei.

Ins Brot gab man Heilkräuter und Gewürze, Anis und Fenchel, gedörrtes Obst, Früchte. Brot wurde in Hungerzeiten aber auch mit giftigen und rauscherzeugenden Substanzen und Geheimmitteln versetzt, mit Opium, Hanf, Bilsenkraut, Tollkirschen und giftigen Beeren, die tranceartige Zustände erzeugten. Gefürchtet war im Mittelalter die in Hungerjahren massiert auftretende, als Antoniusfeuer oder auch Kribbelkrankheit bezeichnete Mutterkornvergiftung, die sich durch ein unerträgliches Kribbeln der Glieder ankündigte, zu Delirien führte und in ein völliges Absterben der äußeren Gliedmaßen einmündete.

Es war der Hunger, der bis zum 18. Jahrhundert Europa in ein riesiges Haus der Träume verwandelte, voll surrealer Mythologien, nächtlicher Halluzinationen, voll von Vorstellungen von teuflischer Besessenheit und Ängsten vor Vampiren, Kobolden, Hexen oder Werwölfen. Aus den Schrecken des Hungers heraus werden die Ängste, die bizarren Riten und abergläubischen Praktiken, die ekstatischen Traumfolgen und magischen Vorstellungen eines Zeitalters verständlich, das man als das finstere, abergläubische und hinterwäldlerische zu bezeichnen gewohnt ist. Es ist einsichtig, dass der Aufbau einer rationalistischen, aufklärerischen Gedankenwelt viel mit Brot zu tun hat, auch in unserer heutigen Gesellschaft.[27]

Fleisch

Fleisch ist eine besondere Speise. Für Mittel- und West-Europäer ist es der zentrale Teil der Mahlzeiten, eben die Hauptspeise. Fleisch zu essen, wird in der westlichen Welt als normal erachtet, kein Fleisch zu essen als Ausnahme, als Verzicht und Fastenübung. Gleichzeitig ist Fleisch immer wieder Gegenstand mehr oder weniger umgrenzter Ängste und Tabus.

Die heute weltweit produzierten Fleischmengen sind enorm: etwa 160 Millionen Tonnen pro Jahr. Das sind 26 kg pro Kopf der Weltbevölkerung, davon 40 Prozent Schweinefleisch, 30 Prozent Rindfleisch, 20 Prozent Geflügel, und der Rest verteilt sich auf Schafe, Ziegen, Pferde, Wild und sonstiges Fleisch. 100 Millionen Tonnen oder fast zwei Drittel des gesamten Fleischverbrauchs gehen auf das Konto der Industrieländer. Ihr Verbrauch erreicht 90 kg pro Kopf und Jahr, jener der USA 110 kg, während der Chinas kaum 20 kg erreicht und der Indiens unter zwei Kilogramm liegt. Österreich verbraucht pro Kopf und Einwohner mehr als 90 kg Fleisch und dazu noch fast 10 kg Schlachtfette.

[27] *Piero Camporesi*, Das Brot der Träume (s. Anm. 18), 17f; 155ff.

Gewaltige Fleischesser

Der Fleischverbrauch ist einerseits Indikator des Lebensstandards, andererseits Ausdruck unterschiedlicher Lebensstile und entsprechenden Umgangs mit der Natur. Das fällt besonders bei Unterschieden zwischen Fernost und Europa ins Gewicht, spielt aber auch bei unterschiedlichen Ernährungsstilen zwischen mediterraner und nordeuropäischer Kultur eine Rolle.

Die südlichen, mediterranen Kulturen sind vegetarisch ausgerichtet: Brot, Wein, Gemüse, Früchte, Oliven, Nüsse waren in der mediterranen und klassischen Mythologie kennzeichnend für die Götterwelt und das Paradies, in der nordischen hingegen, der gallischen wie der germanischen, stellte man die paradiesischen Mahlzeiten mit riesigen Fleischbergen dar. Nicht zufällig wimmelt es in der griechischen und lateinischen Überlieferung von vegetarischen Philosophen. In der nord- und mitteleuropäischen Denkweise hingegen wird das Fleisch zum Symbol der Macht, zum Vermittler körperlicher Energien, der Mangel an Fleisch jedoch zur Ausgrenzung aus dem Reich der Starken. Die Vorherrschaft des Brotes als Symbol der Kultur wird im Mittelalter ernsthaft in Frage gestellt, bzw. wäre in Frage gestellt worden, wenn nicht das Christentum das Brot, den Wein und das Öl mit neuer symbolischer Kraft versehen hätte.

Die Wissenschaft ist sich nicht einig, ob der Mensch in seinen Anfängen Vegetarier oder Aasfresser war. Auf jeden Fall war der Urmensch nicht der stolze Jäger, als der er uns in Geschichtsbüchern gern vorgestellt wird. Wissenschaftlich betrachtet, schreibt der Anthropologe Marvin Harris, sind die Menschen Allesfresser.[28] Es geht auf Friedrich Engels und andere Materialisten und Darwinisten zurück, den Übergang zur Fleischkost als den wesentlichen Schritt vom Affen zum Menschen anzusehen und die menschliche Intelligenz mit der Menge des verzehrten Fleisches in Zusammenhang zu bringen: Die Fleischnahrung habe dem Menschen die Körper- und Geisteskraft gegeben, meinte Engels in seiner Schrift über den „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen".

Fleisch zu essen, und viel davon zu essen, war und ist ein erhebliches Statussymbol. Fleisch bedeutet Macht: Macht über die Tierwelt und Macht über die Welt. Wer mächtig ist, versucht, sein politisches und wirtschaftliches Ansehen durch erhöhten Fleischkonsum zu unterstreichen. Fleisch ist die Speise der Mächtigen und wird in der Literatur- und Kulturgeschichte so verstanden. Der Topos vom bösen Fleischesser zieht sich durch die europäische Literatur, von Jean-Jacques Rousseau bis Günter Grass.[29] „Eines ist sicher", schrieb Jean-Jacques Rousseau, „dass die großen Fleischesser im Allgemeinen grausamer und blutrünstiger sind als die anderen Menschen." Manès Sperber sagte es kurz und bündig: „Fleischgenuss macht böse."[30]

28 Vgl. *Harris Marvin*, Wohlgeschack und Widerwillen. Die Rätsel der Nahrungstabus, Stuttgart 1991, 7.

29 *Alois Wierlacher*, Vom Essen in der deutschen Literatur. Mahlzeiten in Erzähltexten von Goethe bis Grass, Stuttgart 1987, 79f.

30 Vgl. *Jean Jacques Rousseau*, Emil(e) oder über die Erziehung, Paderborn 1978, 144; *Manès Sperber*, Wie eine Träne im Ozean, München 1980, 629, zit. n. *Alois Wierlacher*, Der „wahre Feinschmecker" oder: Krieg und Frieden bei Tisch, in: Kulturthema Essen: Ansichten und Problemfelder (s. Anm. 5), 281.

Fleischessen war häufig mit rituellen Opfern verbunden, bei Juden, Griechen, Römern. Den Göttern musste man das Wertvollste, das Fleisch anbieten. Die Götter bekamen einen symbolischen Teil der geschlachteten Tiere. Den Rest teilten sich die Opfernden, die Priester. Männliches Fleischessen und männliche Opferpriester standen in einem wechselseitigen Konnex. Männer dominierten das Priesteramt, weil es um hochbewertete Positionen und weil es um Fleisch ging. Das Christentum sublimierte die Realität des Opfers: Brot statt Fleisch, Wein statt Blut. Der Verzicht auf Fleisch, verbunden mit strengen Fastengeboten, ist die bewusste Negierung des Machtanspruchs.[31] Der Mönch verzichtete auf Fleisch und auf Sexualität. Die Fastenzeit bedeutete früher nicht nur Verzicht auf Fleisch, sondern auch sexuelle Enthaltsamkeit.[32] Fleischgenuss würde das sexuelle Verlangen stimulieren und sei daher für ein jungfräulich-enthaltsames Leben besonders gefährlich, warnten mittelalterlich-frühneuzeitliche Lebensratgeber.

Jäger sind Fleischesser. Nichts charakterisiert die hartnäckig sich haltende Vorstellung von der Macht des Mannes und der Macht des Menschen über die Natur stärker als die Jagd. Jagen gilt als die erste und nobelste Tätigkeit des Mannes. Jagen ist mit der Bedeutung von Freiheit verknüpft, bringt Prestige und signalisiert Herrschaft, die sich in der Macht über das Leben der Tiere und der Möglichkeit, sie zu töten und zu essen, ausdrückt.[33]

Fleisch repräsentiert den vermeintlichen Sieg über die Natur. Fleisch ist in vielerlei Weise Ausdruck männlicher Vorherrschaft, über Frauen wie über Tiere. Vegetarische Feministinnen erblicken im Fleischgenuss nicht nur ein Zeichen für die Ausbeutung der Tiere, sondern auch für die Unterdrückung der Frau.[34] Der Mann als Jäger, Herrscher und Familienerhalter hat, so scheint es, den ersten Anspruch auf Fleisch. Dass zum Macho das Steak gehört, möglichst dick und innen noch blutig, suggeriert uns die Werbung. Fleisch ist der Inbegriff des patriarchalischen Weltbildes des 19. Jahrhunderts, schreibt Albert Wirz.[35] „Fleisch, die nahrhafte Kost schlechthin, kräftig und Kraft, Stärke, Gesundheit, Blut schenkend, ist das Gericht der Männer“[36], erfährt man bei Pierre Bourdieu.

Die kulturell geprägte Geschlechterrollenteilung weist den Männern eher die animalischen, den Frauen eher die vegetabilischen Speisen zu.[37] Wo Fleisch als starkes Nahrungsmittel gilt und gleichzeitig der Eindruck verbreitet ist, Männer würden die „harte“ Arbeit leisten, tendieren die Männer dazu, das Fleisch fast zur Gänze allein zu essen.

Man kann im Fleischgenuss nicht nur ein Zeichen für die Ausbeutung der Tiere, sondern auch für die Unterdrückung der Frau sehen. Es ist daher zu einer Streitfra-

31 *Nan Mellinger*, Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust, Frankfurt 2000, 47ff.

32 *Massimo Montanari*, Der Hunger und der Überfluss (s. Anm. 15), 23ff, 96ff.

33 Solche Vorstellungen grassieren auch heute noch, vgl. *Hubert C. Ehalt*, Mensch und Tier – Aspekte einer gemeinsamen Geschichte, Beiträge zur historischen Sozialkunde 23 (1993), 5.

34 *Carol J. Adams*, The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory, New York 1991.

35 *Albert Wirz*, Die Moral auf dem Teller, Zürich 1993, 54.

36 *Pierre Bourdieu*, Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Übers. von Bernd Schwibs und Achim Russer, 10. Aufl., Frankfurt am Main 1998, 309.

37 *Carol J. Adams*, The Sexual Politics of Meat (s. Anm. 34), *Priyani Soysa*, Women and Nutrition, in: World Review of Nutrition and Dietetics 52 (1987).

ge der feministischen Bewegung geworden, ob Frauen sich bewusst vegetarischen Denkweisen zuwenden sollten: Während zahlreiche Umwelt-, Friedens- und Fraueninitiativen in der Reduzierung des Fleischverzehrs oder im bewussten Verzicht auf Fleisch eine große Chance und Errungenschaft sehen und viele Frauen ihren geringeren Fleischverbrauch als Beitrag zu einer gesünderen und naturnaheren Lebensweise begreifen, würden manche Frauenrechtlerinnen einen bewussten weiblichen Vegetarismus als falsches Signal verstehen: Feministinnen dürften keine Vegetarierinnen sein, forderte Kathryn Paxton George.[38] Ihr Argument: Frauen sollen sich nicht weiter mit Verzicht auf Fleisch auf den damit ausgedrückten Untergebenenstatus festlegen lassen.

Schlachthäuser und Verpackungsmüll

Das Tier zu essen, macht dem modernen Menschen Angst. Das Tierische der Nahrung wird immer mehr zurückgedrängt und verdeckt. Dazu kontrastiert die mittelalterliche Übung, Tiere vor den Augen aller zu schlachten, im Ganzen zu servieren und erst an der Tafel zu zerteilen: nicht nur Vögel und Fische, sondern auch Hasen, Lämmer, Schweine und selbst Ochsen wurden im Ganzen aufgetragen. Nicht nur das: Die fertig zubereiteten Tiere wieder in ihre Körperform und mit dem ursprünglichen Federkleid oder Balg auf die Tafel zu bringen, gehörte zur höchsten Kunst der Köche: nicht nur Rebhühner, Fasane oder Auerhähne, auch Pfauen, Adler und Schwäne wurden solcher Art zur Dekoration angerichtet.[39]

Dass das servierte Fleisch etwas mit Tieren und ihrer Schlachtung zu tun hat, will der moderne Konsument gar nicht mehr wahrhaben. Das Schlachten, das an den aggressiven Charakter des Fleischessens erinnert, wurde nicht nur aus hygienischen, sondern auch aus zivilisatorischen Gründen aus dem Gesichtsfeld der städtischen Menschen verbannt. Die österreichische Gewerbegesetz-Novelle von 1883 verlangte in § 27 die Verdeckung des eigentlichen Schlachtraumes und begründete dies „mit der unvermeidlichen Tierquälerei". Der Fleischkonsument sollte von der Tötungsmaschinerie auf keinen Fall etwas bemerken.

Fleisch kauft der moderne Konsument vorwiegend zerteilt, abgepackt und verhüllt. Der Charakter des Fleisches als Bestandteil eines Tieres ist kaum mehr erkennbar. Die tierische Gestalt ist in Schnitzel, Hamburger, Cevapcici, Fischstäbchen und „Chicken-McNuggets" versteckt. Ihr Erfolg beruht darauf, dass nichts mehr an das Tier erinnert.

Ekeliges Fleisch und verbotene Tiere

Das leicht verderbliche Fleisch ist ein heikles Lebensmittel. Man verlängerte früher die Haltbarkeit durch Dörren, Einsalzen oder Räuchern. Die beschränkten Konservierungsmöglichkeiten führten dazu, dass der häufig etwas anrüchige Geschmack durch überscharfes Würzen und Salzen überdeckt wurde und auch Maden im Speck als fast unvermeidlich hingenommen werden mussten.

38 *Kathryn Paxton George*, Should Feminists be Vegetarians?, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 19 (1994), 405–434.

39 Vgl. *Ulrike Zischka* u.a (Hg.), Die anständige Lust (s. Anm. 4), 75ff.

Die Bandbreite der verzehrten Fleischteile und Tiere war früher wesentlich größer als heute: neben Eingeweiden, Kuheutern, Hoden, Innereien, Augen, Füßen und anderen Körperteilen, die nicht wie heute zum Abfall geworfen oder zu Hunde- und Katzenfutter verarbeitet, sondern zu zum Teil recht wohlschmeckenden Gerichten verwertet wurden, zählten im frühen 19. Jahrhundert in Wien auch noch Schnecken, Frösche, Eichhörnchen, Murmeltiere, Bärentatzen, Steinbockköpfe oder ungeborene Hasen zu den mehr oder weniger geschätzten und von den Kochbüchern offerierten Köstlichkeiten.

Die Zahl der als essbar geltenden Tiere wurde immer mehr eingeschränkt: Die Innereien wurden und werden immer mehr zurückgedrängt. Die tierischen Geschlechtsorgane, lange als besondere Spezialität geschätzt, wurden unter die als wenig oder überhaupt ungenießbar geltenden Teile eingereiht, ebenso wie Augen, Kutteln etc. Marder, Fischotter, Igel, verschiedene Singvögel und Insekten wurden im 18. Jahrhundert auch in Österreich noch gerne gegessen.

Mäuse und Ratten erregen bei Europäern großen Ekel. Als besonders übel gilt es, wenn tote Mäuse in flüssigen oder festen Speisen oder bei Lebensmittelvorräten gefunden werden, ebenso, wenn kleinere Insekten mit dem Essen mitgekocht werden. Andere Tiere, die vor Jahrhunderten in Mitteleuropa durchaus gegessen wurden, lösen inzwischen starken Ekel aus, etwa Schlangen und Raubvögel, Schwäne oder Störche.

Während den Europäern die Ablehnung von Rindfleisch bei den Hindus und von Schweinefleisch bei den Juden, Muslimen und anderen religiösen Gruppierungen des Vorderen Orients, von Hühnern und Eiern in großen Teilen Afrikas oder Teilen Südostasiens als irrational erscheint, neigt er dazu, die europäischen Nahrungstabus bei Pferden, Katzen, Hunden, Ratten, Heuschrecken, Ameisen, Würmern, Raupen, Insekten oder Maden für höchst vernünftig zu halten.

Hunde sind südlich der Sahara und in Südostasien ein hochgeschätztes Nahrungsmittel. Kamele werden im Nahen Osten gegessen, Pferde in Zentralasien. Eine von den amerikanischen Militärs in Auftrag gegebene Studie hat zweiundvierzig Gesellschaften gefunden, in denen Ratten gegessen werden, und wieder anderswo sind Insekten, zum Beispiel getrocknete Heuschrecken, eine geschätzte Speise. Tabuisierungen haben nichts mit zeitweiligem persönlichem Ekel oder geschmacklicher Abneigung zu tun, sondern beruhen auf einem kollektiv empfundenen Untergrund.[40]

Die Israeliten waren nur eines von vielen nahöstlichen Völkern, die in der riesigen Hirtenzone von Nordafrika bis Zentralasien lebten und den Verzehr von Schweinefleisch als problematisch einstuften. Das ist umso bemerkenswerter, als Schweine eine der ersten Tierarten waren, die im Vorderen Orient wegen ihrer Bedeutung als Fleisch- und Fettlieferanten domestiziert wurden. Sonstige Nutzungen hingegen bringen sie fast nicht. Gleichzeitig können Schweine, anders als die Wiederkäuer, Pflanzen mit hohem Zellulosegehalt nur schlecht verdauen. Mit der Zurückdrängung der Wälder und Sümpfe und der Ausdehnung der Weideflächen im Nahen Osten wurde die natürliche Lebensgrundlage des Schweins zurückgedrängt. Die Schweine wurden zu unmittelbaren Nahrungskonkurrenten

[40] Vgl. *Marvin Harris*, Wohlgeschmack und Widerwillen (s. Anm. 28), 164ff; 188ff.

des Menschen. Das Verbot des Schweinefleischgenusses hängt folglich nicht mit von Schweinen übertragenen Krankheiten oder einer besonders leichten Verderblichkeit des Schweinefleisches zusammen, sondern war zur ökologischen Überlebensstrategie geworden.[41]

Ähnlich verhielt es sich mit den Rindern in Indien. In den älteren Zeiten Indiens war der Fleischverzehr und insbesondere auch Rindfleischverzehr keineswegs tabuisiert oder eingeschränkt. Fleisch wurde von der vorarischen und früharischen Bevölkerung zu rituellen und festlichen Anlässen verzehrt. Um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus scheint mit der zunehmenden Bevölkerungsdichte ein Wandel eingesetzt zu haben, der allmählich zu einer Tabuisierung des Rindfleischkonsums oder überhaupt zu einer fleischlosen Ernährungsweise führte.

Das bekannteste europäische Nahrungstabu betrifft das Pferdefleisch. Nahezu alle Menschen, die sich vor Pferdefleisch ekeln, haben es nie gegessen. Selbst Hungernde zeigten sich ablehnend, wenn ihnen Pferdefleisch als Notnahrung angeboten wurde. Erbost waren die Linzer Armen, als sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts der dortige Regierungsrat Graf Barth von Barthenheim zu einem Festessen einlud und sie erst nachträglich informierte, dass er ihnen Pferdefleisch vorgesetzt hatte. „Graf Barthenheim gibt Euch Rossfleisch zum Essen, dass Ihr alle krank werdet. Nieder mit Ihm! Schlagt Ihn todt! …“, stand auf einem in der Revolution von 1848 in Linz verbreiteten Flugblatt. Die Meidung des Pferdefleisches geht auf ein gesellschaftlich tradiertes Tabu zurück, das aus magisch-mythischen, religiösen und ökologischen Motiven entstanden war.

Wann und wie es zur Tabuisierung des Katzen- und Hundefleisches gekommen ist, lässt sich noch schwieriger erkennen als beim Pferdefleisch. Der Hypothese, man habe die treuen Vierbeiner frühzeitig aus der Alltagskost ausgegliedert, weil sie als Begleiter, Beschützer, Viehhirten, Mäusevertilger und Kinderersatz wichtige Funktionen übernahmen, kommt einige Plausibilität zu.

Die Aversion, Status-, Zier- und Schoßtiere zu verzehren, die große emotionale Zuwendung und hohes soziales Prestige genießen, ist häufig. Das gilt für Pferd und Hund, für Adler und Löwe, für Zierfisch und Singvogel. Aber bei weitem nicht alle Haustiere, die dem Menschen nahe stehen, sind tabuisiert, und schon gar nicht alle edlen Wildtiere.

Fasten und fleischloses Essen

Die moderne säkularisierte Vegetarierbewegung ist im angelsächsisch-protestantischen Bereich entstanden. Eine Reihe der in England und den USA sich formierenden religiös-sektiererischen Bewegungen tendierten zur fleischlosen Nahrung, die Sandemanianer, die Siebenten-Tags-Baptisten, die Shaker, Adventisten und die 1809 entstandene „Bible Christian Church“, aus deren Mitgliedern heraus 1847 in Manchester der erste Vegetarierverein Europas gegründet wurde.

Schon im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts traten auch in Deutschland einzelne Vegetarier auf, unter ihnen Gustav Struve; der als „Struwwelpeter“ verunglimpfte Revolutionär hatte bereits 1833 mit „Mandaras Wanderungen“ die erste vegetarische Tendenzschrift in deutscher

[41] Vgl. ebd., 66ff.

Sprache geschrieben. Der junge Inder Mandara schildert darin auf einer fiktiven Reise durch Europa in Briefen in die Heimat die durch den Fleischgenuss verdorbenen christlichen Sitten und rechtfertigt die in seiner Heimat übliche vegetarische Lebensweise. Der zweite maßgebliche Proponent der deutschen Vegetarier war Wilhelm Zimmermann, ebenfalls stark von Rousseau beeinflusst. Er verfasste 1843 das Vegetarierbuch „Der Weg zum Paradies". Als bedeutendster Theoretiker und Organisator der vegetarischen Bewegung im deutschsprachigen Raum gilt der freireligiöse Pastor Eduard Baltzer. 1866 war er durch einen bei ihm zu Gast weilenden Prediger der „Herrnhuter Brüdergemeine" auf vegetarisches Gedankengut aufmerksam geworden und sagte sich im Herbst desselben Jahres mit seiner Familie und einigen Freunden aus der Gemeinde vom Fleischgenuss los. 1867 gründete er in Nordhausen mit Freunden aus seiner Gemeinde den „Verein für natürliche Lebensweise" als ersten Vegetarierverein Deutschlands, den er 1869 in „Deutschen Verein für naturgemäße Lebensweise (Vegetarier)" umbenannte.

Die nachfolgende Zeit war durch eine rege Entfaltung vegetarischen Vereinslebens gekennzeichnet, in Stuttgart, Pforzheim und Wien, dann in Berlin, Köln und Leipzig. 1884 gab es im Deutschen Reich elf, in Österreich-Ungarn drei, in Frankreich zwei und in Großbritannien 15 Vegetariervereine. Wie überall finden sich auch unter den Vegetariern Fundamentalisten, die Fleischessen als Ausdruck der Herrschaft des Menschen über die Natur prinzipiell ablehnen, und Praktiker, die Fleisch nur der industrialisierten Tierhaltung und Art der Fleischproduktion wegen oder aus Kostengründen zurückweisen.

Der Vegetarismus versteht sich als gesunde Lebensweise, abgeleitet vom „homo vegetus", dem gesunden Menschen. Man will den Vegetarismus nicht bloß auf den Verzehr von „Vegetabilien", das bloße Pflanzenessen, eingeschränkt sehen. Daher werden nicht nur Fleisch, sondern auch Alkohol, Nikotin und Arzneien auf chemischer Basis abgelehnt. Die Pflanzenkost sollte nicht nur der individuelle Weg zu einer gesunden, der menschlichen Natur angepassten Lebensweise sein, sondern wurde auch mit wissenschaftlich kaum haltbaren medizinisch-anthropologischen Argumenten und physiologisch-anatomisch-entwicklungsgeschichtlichen Diskussionen um das menschliche Gebiss und Verdauungssystem zu untermauern versucht.

Der Fleischgenuss wurde und wird aber auch aus ethischen Gründen abgelehnt, entweder weil die tierquälerischen Umstände der Tierhaltung zunehmend ins Bewusstsein rückten oder weil überhaupt der Tiermord als Vorstufe zum Menschenmord verstanden wurde. Voltaire zählte das Töten von Tieren zu den Wurzeln des Krieges. Leo Tolstoi formulierte es schärfer: „Solange es Schlachthäuser gibt, gibt es Schlachtfelder." Auch Richard Wagner propagierte 1880 eine fleischlose, nicht so sehr gesündere, sondern aggressionsfreiere Ernährung.[42]

Aus diesen Gründen war die Haltung der Nationalsozialisten zur vegetarischen Bewegung so ambivalent. Wenngleich sich aus der Vegetarierbewegung kommende völkische Ideen und Bestrebungen nach einer totalen Umgestaltung der Lebensweise mit nationalsozialistischem Gedankengut

[42] *Richard Wagner*, Religion und Kunst nebst einem Nachtrage „Was nützt diese Erkenntnis?", Bayreuth 1881, 238f.

teilweise gut in Übereinstimmung bringen ließen und Adolf Hitler selbst als Vegetarier, Tierfreund und Feind aller Genussgifte dem vegetarischen Lebensideal nahekam, wurden die Vegetarier wegen ihrer pazifistischen und sektiererischen Tendenzen misstrauisch betrachtet.[43] Während sie einerseits als das Produkt eines städtischen Intellektualismus und degenerierten Pazifismus denunziert wurden, griff man andererseits vegetarische Ernährungskonzepte auf: fleischlose Rezepte, Backen ohne Ei, Braten ohne Fett … Es waren weniger die gesundheitspolitischen Aspekte als die Autarkiebestrebungen und Versorgungsengpässe, die dazu zwangen.

Eines der nationalsozialistischen Programme für Ersatzmittel betraf die synthetische, aus Zellulose erzeugte Wurst: Die Forschungsabteilung des deutschen Zellwolle- und Kunstseiderings entwickelte zu Anfang der 1940er Jahre im oberösterreichischen Lenzing unter Aufsicht der SS ein Verfahren, auf Sulfitablauge durch Züchtung einer Pilzrasse eine Eiweißmasse zu produzieren, die zu einer Art Streichwurst verarbeitet werden konnte. Im Sommer 1943 wurde in Lenzing die Produktion dieser „Mycel"- oder „Biosynwurst" in einer Versuchsanlage aufgenommen. Schon im Sommer 1943 begann man mit Ernährungsversuchen an KZ-Häftlingen. Der rassistische Charakter kommt in der menschenverachtenden Diktion zum Ausdruck: „… habe ich vorsichtigerweise erst einmal die Verfütterung von Biosyn-Vegetabil-Wurst an 100 Häftlinge befohlen …", berichtete der zuständige Lagerkommandant. Im Dezember 1943 betrug die tägliche Produktion an Mycel-Eiweiß 5000 kg. Das reichte angeblich, um den täglichen Eiweißbedarf von rund 100.000 KZ-Häftlingen zu decken, deren Rationen ohnehin auf 1000 Kalorien täglich beschränkt waren. Die Wurst dürfte tatsächlich bis zur Genießbarkeit entwickelt worden sein. Die Errichtung der geplanten Großanlage in Lenzing unterblieb aber schließlich in den Wirren der letzten Kriegsjahre.[44]

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist Fleisch sehr billig geworden: durch billiges Tierfutter, vor allem auch aus Überseeländern, durch technische Fortschritte und Mechanisierung der Tierhaltung und durch Züchtung und genetische Eingriffe, generell eine fortschreitende Industrialisierung der Viehwirtschaft. In der Nachkriegszeit gab es für eine übersättigte Bevölkerung und für eine von Agrarüberschüssen geplagte Wirtschaft kaum Anlass, den Fleischverbrauch aus ökonomischen Gründen zu problematisieren. Das europäisch-amerikanische Ernährungsverhalten eroberte die Welt. Auch in Dritte-Welt-Ländern nimmt der Fleischkonsum zu. Umweltprobleme und drohende Übervölkerung lassen aber Zweifel, wie lange unser verschwenderischer Umgang mit Ressourcen anhalten kann.

Das Fleisch und die Umwelt

Wieviel Fläche erforderlich ist, um eine bestimmte Bevölkerungszahl zu ernähren, ist eine Frage der Bodenproduktivität, aber auch der Art der Ernährung: Eine Küche, die sich ausschließlich oder vorwiegend auf pflanzliche Produkte stützt, ermöglicht eine wesentlich höhere Bevölkerungsdich-

[43] *Hans Jürgen Teuteberg*, Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 81 (1994), 50.

[44] Vgl. *Roman Sandgruber*, Die Lenzinger Zellwolle- und Papierfabrik AG 1938 bis 1950. Eigentumsstrukturen, wirtschaftliche Entwicklung und Ausländereinsatz, Manuskript, Linz 2006.

te. Der Pflanzenbau ernährt auf gleicher Fläche eine bis zu zehnmal größere Menschenmenge als die Viehzucht. Es braucht durchschnittlich sieben bis acht pflanzliche Kalorien, um eine tierische herzustellen. Etwa 38 Prozent der weltweiten Getreideernten werden derzeit verfüttert, in den USA fast 70 Prozent.

Die Nutztierhaltung belastet die Umwelt: Nicht nur ist der Flächenbedarf enorm. Das von Wiederkäuern emittierte Methan trägt auch massiv zum Treibhauseffekt bei, die Überdüngung durch die Exkremente aus Tierfabriken bedroht die Stabilität des Bodens und des Trinkwassers, die modernen Fütterungstechniken gefährden die Gesundheit, Genmanipulationen lassen derzeit noch Science Fiction seiende Folgen erwarten. Die Düngemittel, Traktoren und Kühlhäuser erfordern kostbare fossile Brennstoffe.

Eine generelle, umweltmotivierte Verurteilung der Viehhaltung und des Fleischkonsums schießt aber weit über das Ziel hinaus. Nicht jede Tierhaltung ist ökologisch verschwenderisch. Das auf Wiesen, Almen oder Steppen gewonnene Raufutter ist für den Menschen nicht verwertbar, und eine andere Nutzung dieser Flächen wäre nicht möglich. Auch Schweine können als Abfallverwerter ökologisch sinnvolle Funktionen erfüllen. Erst die Massenproduktion hat die Symbiose aus dem Gleichgewicht gebracht.

Die Kritik am herrschenden Welternährungssystem wurde verschiedentlich in dem provokanten Satz „Das Vieh der Reichen frisst das Essen der Armen“ zusammengefasst. Nach wie vor, trotz weltweiter Agrarüberschüsse, ist die These von der Energievergeudung durch Fleischproduktion aktuell. 1992 lancierte die „Beyond Beef Coalition“, eine Vereinigung von Umwelt-, Tierschutz- und Entwicklungsorganisationen, eine Kampagne gegen den übermäßigen Fleischgenuss und die damit verbundene Umweltgefährdung. Ein Viertel der Menschheit verbrauche drei Viertel der Ressourcen. Der Konsum von Fleisch sei daran maßgeblich beteiligt.

Der Gedanke, man könne mit einem Verbot von oder Verzicht auf Fleischessen die Gesellschaft pazifizieren, den Lebensstandard heben oder die soziale Frage lösen, scheint auch heute irreal.[45] Aber grundlegende Veränderungen der Ernährungsgewohnheiten und Ernährungsstile werden aus vielerlei Gründen unumgänglich sein.

Der Autor: *Roman Sandgruber, geb. 1947, seit 1988 o. Univ.-Prof. für Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Johannes Kepler Universität Linz, Vorstand des Instituts für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; seit 1995 Korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; von 1998–2003 Mitglied der Österreichischen Historikerkommission zur Erforschung des „Vermögensentzugs während der NS-Zeit sowie der Rückstellungen und Entschädigungen ab 1945“. Präsident des Verbunds oberösterreichischer Museen. Veröffentlichungen: Ökonomie und Politik. Österreichische Wirtschaftsgeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Österreichische Geschichte, Bd. 10, Wien 1995; Frauensachen – Männerdinge. Eine „sächliche“ Geschichte der zwei Geschlechter, Wien 2006.*

[45] *Hans Jürgen Teuteberg*, Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus (s. Anm 43), 65.

Márcio Fabri dos Anjos

Das Brot als Zeichen des Teilens und des Widerspruchs

Ein ethisch-theologischer Versuch

◆ **In einer Welt des Wohlstands und Überflusses ist für die meisten Menschen der Hunger nur noch eine „optische Erfahrung": das Fernsehen bringt die erschütternden Bilder von Hungernden und Verdurstenden in die Wohnzimmer. Aber diese Bilder machen auch deutlich: Brot und Wasser sind Leben, Essen und Trinken sind soziale Vorgänge – und darum eine ethische Herausforderung. Was heißt Essen, was bedeutet Brot aus der Sicht der Armen? Wir haben den international renommierten Moraltheologen Márcio Fabri dos Anjos aus São Paulo gebeten, darüber zu schreiben. Mit seinem Aufsatz rüttelt er einmal mehr unser Bewusstsein auf, dass die Bitte um tägliches Brot politisches und diakonisches Handeln fordert. (Redaktion)**

In der Theologie ist die Forschung zum Thema Brot mit großer Wertschätzung behaftet, weil Jesus sein Vermächtnis für die Menschheit mit dem Brot verbunden hat. In dieser kleinen Studie[1] richten wir aber die Aufmerksamkeit auf den Widerspruch, in dem das Brot innerhalb des menschlichen Lebens steht. Denn unsere Erfahrung des Lebens im Kontext großer Ungleichheiten legt diesen Brennpunkt nahe. Eine kurze Geschichte mag dies am Beginn verdeutlichen:

In den Ferien lebte ich einmal einen Monat lang bei den Krahos, einem indigenen Volk im Norden Brasiliens. Ihr Dorf befand sich etwa drei Bootsstunden von der nächsten Stadt entfernt. Obwohl es abgelegen war, spürte man auch dort schon die Kargheit der Natur aufgrund der Abholzung des Urwaldes. Auch die Flüsse hatten nicht mehr so viele Fische, weil am oberen Flusslauf die weiße Bevölkerung viel bessere Mittel zum Fischen benützte. Deshalb war es ein armes Dorf, aber die Bewohner überlebten mit der Kraft ihrer Lebensfreude. Zwei weiße Jungen leiteten im Dorf eine staatliche Hilfsstation für die indigene Bevölkerung mit der Zielsetzung, Kontakte und Dienstleistungen der weißen Bevölkerung und der Indios zu erleichtern.[2] Eines Tages luden sie mich zu einem Besuch in ihrer Station ein. Ein etwa siebenjähriger Indiojunge schloss sich mir wie selbstverständlich an, ohne dass er irgendetwas fragte. Die Jungen boten einige kleine gegrillte Fische als Vorspeise an, der erste Fisch wurde mir gereicht. Als ich den kleinen Fisch nahm, dachte ich mir: „Ich möchte dem kleinen Indiobuben eine Freude machen", und reichte ihm den

[1] Ich danke herzlich Rogério Gomes für die bibliografische Hilfe bei der Erstellung dieses Artikels.

[2] Es handelt sich um eine Einrichtung der FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

Fisch. Die Augen des Kindes strahlten vor Freude, als es den kleinen Fisch in seiner Handfläche sah. Aber dann deckte es mit der anderen Hand den Fisch zu und lief davon. Ein wenig verwirrt, weil ich nicht recht wusste, was geschehen war, fragte ich die Jungen nach einer Erklärung; sie aber sagten in einem verächtlichen Ton: „Der freche Lümmel will den Dreckfisch mit seinen Geschwistern teilen. Die essen nämlich nichts allein!" In diesem Augenblick wurde mir klar, dass das Brot – hier in der Form des Fisches, ein in den Evangelien liebevoll verwendetes Bild – nicht nur Symbol des Teilens, sondern auch ein Zeichen des Widerspruchs ist.

1. Die unterschiedlichen Gesichtspunkte des Brotes

Insofern das Brot ein Nebenprodukt des Weizens (oder einer anderen Getreideart) ist, hat es einen relativen Wert innerhalb des Ganzen der Kulturen, die Lebensmittel erzeugen. Insofern es aber Nahrungsmittel ist und vor allem, insofern es als Symbol für Ernährung steht, erhält es einen zentralen Stellenwert in unserem Leben. Seine Wichtigkeit leitet sich von der engsten Nähe zur wertvollsten Gabe ab, die wir haben und Leben nennen. Was dem Brot wirklich Bedeutung verleiht, ist das *Leben*. Aber was ist das Leben? Dieser Begriff ist sehr geheimnisvoll. Obwohl es sich um etwas handelt, das uns wesentlich zu eigen ist, haben wir Schwierigkeiten, es zu definieren. Dieses Problem beschäftigt heute sogar die Wissenschaften. Paradoxerweise nehmen die Fragen nach dem Phänomen Leben in dem Maße zu, je weiter die Wissenschaften in der Entschlüsselung der physikalischen und der chemischen Struktur des Lebens voranschreiten.

Besonders mit den Fortschritten im Bereich der Molekularbiologie, die konsequent den genetischen Code analysiert, wird in der Tat die *bio*physikalische und *bio*chemische Struktur unseres Lebens offenkundig. Doch selbst wenn wir die physikalisch-chemischen Bestandteile zusammensetzen, erhalten wir auf diese Weise kein lebendes Wesen. So können die Wissenschaften das Leben nur wahrnehmen, es aber nicht produzieren. Die Genetik ist die Wissenschaft, die sich auf die *Genese* oder den Ursprung des Lebens bezieht, sie wirft aber immer noch Schlüsselfragen auf, die sie selbst nicht beantworten kann. Dieses heimtückische Ergebnis der Forschung führt manchmal dazu, dass Wissenschaftler die antiken philosophischen und theologischen Betrachtungen über die Seele wieder lesen[3], und selbst die Theologie hat heute ihre Vorbehalte gegenüber diesen Texten.

Verfolgen wir die Frage nach den Konstitutionsbedingungen weiter bis zu den Erhaltungsbedingungen des Lebens, so kommen wir dem Thema „Brot" schon näher. Wie ernährt sich das Leben? Auch hier haben die Lebenswissenschaften und besonders die Humangenetik ausgezeichnete Beiträge zum besseren Verständnis der Erfordernisse der Ernährung und Erhaltung des Lebens geliefert. In der Entschlüsselung des menschlichen Genoms dachte man zwischen Erschrecken und Begeisterung, endlich den Schlüssel zum Verständnis des Lebens gefunden zu haben und es sogar programmieren zu können. Aber es wurde auch sofort deutlich, dass der Genotypus, d.h. das genetische Erbe, aus dem jedes Lebewesen besteht (wir sprechen hier speziell von menschlichen Lebewesen), nicht

[3] *Renaud Bárbaras*, A alma e o cérebro, in: *Adauto Novaes*, O homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo 2003, 65–76; *Raul Marino Jr.*, A religião do cérebro. São Paulo [3]2006.

nur ein Teil seiner eigenen Wirklichkeit ist. Denn das Lebewesen gründet in und wird erhalten oder stirbt aufgrund seiner Verbindungen mit der Umwelt, in der es lebt. Unbeschadet der Attraktivität, welche die Erforschung der DNA auslöst, musste die Genetik selbst erkennen, dass sie die Wichtigkeit des *Phänotypus* nicht mehr länger geringschätzen konnte. Und in der Tat bestätigt der Phänotypus, dass sich das Lebewesen durch die Interaktion zwischen seiner genetischen Grundlage und der Umwelt konstituiert und erhält.[4]

Die aktuellen wissenschaftlichen Fortschritte verändern radikal unser Verständnis über die Konstitutionsbedingungen der Lebewesen. Sie beweisen unter anderem das enge Netz von Beziehungen, in dem das Leben, einschließlich des menschlichen, verankert ist. Diese Sichtweise hat sich als so konsistent herausgestellt, dass man heute nicht mehr einfach einen isolierten Anthropozentrismus unterstützt, sondern die Interdependenz und Interaktion aller lebenden Organismen untereinander und zusammen mit den anorganischen Stoffen erkennt.[5] Es ist leicht zu sehen, dass dieses neue Paradigma auch das Verständnis der Nahrungsmittel betrifft. Ausgelöst durch die Auswirkungen der Umweltzerstörungen wächst das Bewusstsein darüber, wie wir uns ernähren, wobei dieser Zusammenhang bei der Luft zum Atmen anfängt: Die Zerstörung der Ozonschicht macht uns deutlich, dass sogar das Licht zu unserer Ernährung gehört. Und die Fakten, wie wir in die Ernährungsformen der Lebewesen im Allgemeinen und der Menschheit im Besonderen eingreifen, werden laufend bestätigt. Aber es geht nicht darum, sich darüber zu wundern, welch große Bedeutung bioethische und ökologische Studien gewinnen, denn ihre Grundfragen drehen sich um das Überleben des Lebens in der Welt inmitten des wissenschaftlichen Fortschritts und der Komplexität an Interaktionen in der Konstruktion des Lebens.

In einem so weiten Themenfeld dürfen wir den Fokus auf das *Brot* im menschlichen Leben und in seiner ethischen Bedeutsamkeit nicht verlieren. Angesichts dieser kurz gefassten Hinweise zum neuen Bild vom Brot durch die aktuellen wissenschaftlichen Forschritte können wir drei Ebenen im Verständnis des Brotes benennen: eine *erste* Ebene zeigt sich natürlich in den physikalisch-chemischen Bestandteilen, auf der *Brot* in seiner Zusammensetzung bestimmt und in seinen unterschiedlichen Eigenschaften analysiert werden kann. Dann zeigt sich eine *zweite* wichtige Ebene, welche die erste umfasst: das Brot, das in ein Netz von Beziehungen und Umweltinteraktionen, besonders der menschlichen, eingebunden ist. Schon auf dieser Ebene lässt sich fragen, bis zu welchem Grad diese vernetzten Beziehungen den Zugang zum *Brot* erleichtern oder erschweren oder bis zu welchem Grad diese selbst *Brot* werden. Diese Frage unterstreicht die Wichtigkeit der *dritten* Ebene, die von den Bedeutungen, Repräsentationen und Sinngehalten, mit denen wir besonders das menschliche Leben nähren, getragen wird. Diese dritte Ebene ist bekanntlich in der Theologie höchst relevant. Wenn wir *Brot* sagen, dann berühren wir mit wenigen Worten eine physikalisch-chemische Ebene, ein Netz von Beziehungen und einen Horizont von Bedeutungen.

Wir erachten es nicht als notwendig, diese Aspekte weiter zu begründen, son-

4 *Robert E. Ricklefs*, Economia da Natureza (original: The Economy of Nature). Rio 1996, 245.

5 *Leonardo Boff*, Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de un novo paradigma. São Paulo 1993, 17–20.

dern nehmen sie einfach als Anregung zum besseren Verständnis der menschlichen Umwelt, in der man produziert, teilt und Brot isst, oder auch in der man darum streitet. In den folgenden Überlegungen können die Reichweite und die Gültigkeit dieser Hypothese getestet werden. Wir können aber schon hier vorwegnehmend sagen, dass die Ebene des Brotes und die Ebene der sozialen Beziehungen offenkundig zusammengehören, wenn man versucht, den Hunger in der Welt zu analysieren. Die politischen Zusammenhänge treten unvermeidlich an die Oberfläche, und selbst das Lehramt der Kirche, des Papstes und der verschiedenen Episkopate hat diese enge Beziehung nachdrücklich hervorgehoben.[6]

2. Brot backen im Ofen der Gesellschaft

Auch wenn man Brot in der Privatheit eines Einfamilienhauses backen kann, ist es doch eine hochrangig soziale Konstruktion. Seine Geschichte im Verlauf von Jahrhunderten und in den Menschheitskulturen zeigt eine dichte Spur an politischen Beziehungen und reicht bis zum herausragenden Stellenwert in den antiken Volkswirtschaften wie der ägyptischen zu den Zeiten der Pharaonen.[7] Die Länder hatten in der Tat verschiedene Weisen, Brot herzustellen und die Ernährungsgrundlage zu sichern. Diese unvermeidliche soziale Dimension der Herstellung von Brot kann ein exakter Verständnisschlüssel sein, um die ethische Reichweite zu entdecken, die das Brot inmitten dieser Beziehungen absteckt.

Blicken wir kurz auf einen Aspekt, der sich in Lateinamerika zeigt und unserer Erfahrung am nächsten liegt. Bei der Herstellung von Brot als Grundnahrungsmittel war auf dem lateinamerikanischen Kontinent ursprünglich der Weizen unbekannt, aber es gab zwei große Kulturen, eine, die sich um den Mais, die andere, die sich um den Maniok (eine Pflanze mit einer großen Wurzel) drehte. Die vor allem unter den Inkas entwickelte Maiskultur wurde so wichtig für das Leben des Volkes, dass es den Mais in seinen religiösen Traditionen mit dem Sohn Gottes in Verbindung brachte. Und die auf dem ganzen Kontinent weit verbreitete Maniokkultur wurde grundlegend für die ganze Periode der lateinamerikanischen, besonders der brasilianischen Kolonisierung.[8]

Schon in ihren Anfängen vermerkte 1585 der Jesuit José de Anchieta, dass „das gewöhnliche Brot dieses Landes aus den Wurzeln des Maniok gewonnen wird“[9]. Diese Pflanze liefert das *Brot der Armen* wegen ihrer leichten Kultivierbarkeit und wegen ihrer Nutzung von „der Spitze der Blätter bis zum Ende der Wurzeln, einschließlich der Halme und der Schalen bis zum ausgepressten Saft“[10]. Indessen

6 Vgl. *Luiz Gonzaga Scudeler*, A consciência eclesial da fome e da situação dos famintos nos documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Roma 2003 (Dissertation). Der dokumentatorische Wert dieser Arbeit umfasst auch die Verlautbarungen des Lehramtes von Papst Johannes Paul II. und der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz.

7 *Heinrich Eduard Jacob*, Seis mil anos de pão: a civilização humana através de seu principal alimento. São Paulo 2003, 52.

8 *Pinto de Aguiar*, A mandioca, pão do Brasil. Rio 1982.

9 *José de Anchieta*, Cartas. Rio de Janeiro 1933, 125; 427.

10 Noch heute verwendet man in der Kinderpastoral das Mehl getrockneter Maniokblätter, um die Ernährung armer Kinder, stillender Mütter und alter Menschen aufzubessern. Kulturell besteht hier aber auch das Stigma, dass diese Nahrung eine Kost der Armen ist.

zeigte die kolonialistische Mentalität, die von der Nutzenmaximierung geleitet war, kein Interesse an der Vermarktung dieser Nahrungsressource, sondern entdeckte in zwei aufeinander folgenden Zyklen die Vorteile des Anbaus von Zuckerrohr und später von Kaffee. In einer alten Untersuchung dieses Prozesses wird festgehalten, wie diese Nahrungsmittelquelle inmitten der eigenen Kulturentwicklung vom Tisch der Armen verschwand: „Als Kolonie der Ausbeutung haben wir uns gierig dem neuartigen Ackerbau ausgeliefert, der hierzulande mit den ersten Kolonisatoren eingeführt worden ist – dem Zuckerrohranbau. Als Imperium ohne Staatsmänner haben wir uns der Wahnvorstellung des Kaffees ausgeliefert“[11], wir sind hinter den Anbauformen hergelaufen, die auf dem Markt am meisten gebracht haben, ohne nach dem Leben des Volkes zu fragen.

Josué de Castro, der weltweit bekannt ist für seine scharfsinnigen Analysen über den Hunger[12], greift die Umweltkatastrophe auf, die diese Wirtschaftsweisen nach sich zogen:

„Wenige Regionen auf der Erde eignen sich für eine ökologische Studie so gut wie die Zuckerregion im Nordosten Brasiliens mit ihrer typischen natürlichen Landschaft, die sich in ihren geographischen Grundzügen durch die menschlichen Eingriffe so grundlegend verändert hat. Der Nordosten hatte seinen Boden, seine Gewässer, Pflanzen und sein eigenes Klima. Sein lebendiges Kleid ist beinahe völlig verwüstet und durch ein ganz anderes ersetzt worden. Seine Region mit tropischem Regenwald ist von Menschenhand zu einer offenen Feldlandschaft umgestaltet worden. All das ist verändert worden wegen der unangemessenen Eingriffe des Kolonisators, der die natürlichen Gleichgewichte zerstörte und blind war für die Folgen seiner Handlungen, indem er durch die ihn überwältigende und ihn irreleitende Leidenschaft immer mehr Zuckerrohr pflanzte und Zucker produzierte.“[13]

Dieses kleine, aber schmerzvolle Beispiel zeigt sehr schnell, wie sehr das Brot mit unzähligen Widersprüchen verbunden ist. Unterdessen erhält dieser ökologische Widerspruch einen noch intensiveren Ausdruck, wenn er unmittelbar mit den Menschen in Verbindung gebracht wird. In der Tat befinden sich die großen Monokulturen in der Hand von Großgrundbesitzern, während die Armen von ihrem Grund und Boden vertrieben werden. Und die wenigen Arbeiter, die zugelassen werden, sind vom Lohn, den ihnen der Eigentümer zu zahlen geneigt ist, völlig abhängig. Sie werden *Bóia-Frias* genannt, weil sie auf der Plantage hastig aus einem kalten Kochtopf, den sie am Morgen von ihren Behausungen mitgenommen haben, essen müssen. Aber was befindet sich in diesem kalten Kochtopf? Das Brot wurde spärlich und hat sich zum Hunger verwandelt.

Es gibt gegenwärtig gute Studien und Analysen über die Geographie des Hungers auf der Welt, die einen ausgezeichneten Ein-

11 *Luís Amaral*, História da agricultura brasileira. Rio 1958, 304.

12 Josué de Castro veröffentlichte 1946 sein Werk *Geografia da fome*, das in mehr als 20 Sprachen übersetzt worden ist; auf diese Weise leistete er einen wichtigen Beitrag dazu, dass man auf dieses Thema weltweit aufmerksam wurde. Seine wichtigsten Bücher sind: *Geografia da fome*. Rio de Janeiro 1946; *Geopolítica da fome*. Rio de Janeiro 1951; *O livro negro da fome*. São Paulo 1957; *Homens e caranguejos*. São Paulo 1967; *Explosão demográfica e a fome no mundo*. Lisboa 1968. In deutscher Sprache wurden *Geopolitik des Hungers*, Frankfurt/M. 1973 und *Weltgeissel Hunger*, Göttingen 1959, aufgelegt.

13 *Josué de Castro*, Geografia da fome. São Paulo 1961, I, 13.

blick in die Produktion von Nahrungsmitteln zu den Zeiten der Hochtechnologie und der Globalisierung des Marktes geben.[14] Unser Hauptinteresse in diesem Beitrag besteht aber nicht darin, Statistiken über Brot oder über den Hunger anzuführen. Wir wollen hier nur die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, dass das Brot in der Gesellschaft erzeugt wird und dass die sozialen Beziehungen, die es herstellen, von tiefen Ungleichheiten geprägt sind. Das Brot wird im Feuer und in der Hitze gebacken, aber oft verbrennt das Feuer das Brot der Armen.

3. Das Brot und die Widersprüche der ungerechten Verteilung

In einem kurzen Text, der in der ethischen Bewusstseinsbildung des Volkes eingesetzt wird, stehen folgende Daten: „Ein nordamerikanisches Kind konsumiert soviel wie 2 schwedische, 3 italienische, 13 brasilianische, 30 indische und 280 haitianische Kinder." Ich erlaube mir, die Quelle dieses Textes nicht zu zitieren, weil der Nachweis dieser Daten nicht so genau verifiziert werden kann. Aber auch so löst diese Aussage die Frage aus: Wie funktioniert die Verteilung des Brotes in der Welt?

Ein Bericht der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zur Gesundheit im Jahr 2002 liefert einige interessante Daten in Bezug auf die Lebensmittelverteilung.[15] Von den 25 vermeidbaren Hauptrisiken, die auf der Basis von Studien der WHO ermittelt worden sind, lenkt der Bericht die Aufmerksamkeit auf die zehn weltweit wichtigsten: *zu geringes Körpergewicht der Kleinkinder und der Mütter; ungeschützter Geschlechtsverkehr; hoher Blutdruck; Tabaksucht; untrinkbares Wasser; mangelnde Kanalisation und Hygiene; hohes Cholesterin; Rauchgase von festen Brennstoffen in geschlossenen Räumen; Eisenmangel und Übergewicht/Fettleibigkeit*. Zusammengenommen sind diese Risken verantwortlich für 40 % der jährlich 56 Millionen Todesfälle in der ganzen Welt und für ein Drittel des Verlustes an gesunden Lebensjahren weltweit.

Aber speziell zur Ernährung sagt der Bericht aus, dass etwa 170 Millionen Kinder in den armen Ländern an Untergewicht leiden, hauptsächlich aufgrund des Nahrungsmangels. Man schätzt, dass das Untergewicht von Kleinkindern und Müttern zu 3,4 Millionen Toten jährlich führt, unter denen allein in Afrika 1,8 Millionen zu beklagen sind. Diese Zahl bedeutet, dass ungefähr einer von 14 Todesfällen auf diese Ursache zurückzuführen ist. Die Unterernährung ist der Faktor, der mehr als 50 % der Kindersterblichkeit in den Entwicklungsländern verursacht. Das Untergewicht bleibt ein Problem in allen Entwicklungsländern, und dort ist die Hauptursache dafür die Armut. Einige aktuelle Indikatoren zeigen, dass in Afghanistan, Bangladesch und Indien ungefähr 48 % der Kleinkinder Untergewicht haben. Die Armut führt zu einer unsicheren Ernährungssituation in den Institutionen, zu mangelnder Sorge um die Kinder, Unterernährung der Mütter, schädlicher Umwelt und zu einer prekären Gesundheitsvorsorge. Darüber hinaus vergrößert der schwierige Zugang zu sauberem Wasser noch das Feld der Widersprüche. Die Zahlen zeigen auch den niedrigen Prozentanteil der Bevölkerung, die Zugang zu Trinkwasser hat:

[14] Siehe hierzu zum Beispiel *Liz Young*, World Hunger. London 1997.

[15] *WHO*, The World Health Report 2002 – Preventing Risks, Promoting Healthy Life. Genève 2002.

in Afghanistan nur 13 %, in Kambodscha 30 % und in Äthiopien 24 %.[16]

Auf der anderen Seite haben weltweit in den Ländern mittleren und hohen Einkommens eine Milliarde Erwachsene Übergewicht oder sind fettleibig. Ungefähr eine halbe Milliarde Menschen in Nordamerika oder Westeuropa sterben jährlich an den Folgen von Krankheiten, die mit Übergewicht und Fettleibigkeit zusammenhängen.[17]

Diese wenigen hier angeführten Daten beweisen die Tatsache der Ungleichheiten, die sich in anderen Bereichen noch vermehren. Das Brot steht also inmitten einer Wirklichkeit, die vom Widerspruch des Überflusses und des Mangels gekennzeichnet ist. Die Frage nach der humanen Verantwortung für eine solche Entwicklung ist die große ethische Frage.

4. Kann das Brot den Hunger verstehen?

Die Frage, *ob das Brot den Hunger versteht*, ist symbolisch reich an Bedeutungen. Sie wirft das Problem des ethischen Bewusstseins über die sozialen Ungleichheiten hinsichtlich der Ernährung auf. Die Beiträge von Paulo Freire, vor allem in seinem Werk *Pädagogik der Unterdrückten*[18], unterstreichen, dass ein kritisches Bewusstsein über die Ungleichheiten fundamental ist, damit die Menschen entschieden für ihre Würde und Freiheit sorgen. Bezogen auf unsere symbolischen Begriffe heißt das: Wenn das Brot die Wurzeln des Hungers nicht zu verstehen sucht, wird der Vorgang einer „ethischen Unterernährung" nicht unterbrochen. Wer Hunger leidet, selbst wenn er durch das erhaltene Brot unterstützt worden ist, sieht keine Chancen, die Abhängigkeit einer andauernden Unterstützung zu überwinden. Und wer Hungernden zu Hilfe kommt, selbst wenn er es mit noch so gut gemeinten humanitären Absichten tut, verhilft de facto nicht zu ausschlaggebenden Schritten, um den Hunger zu überwinden. Diese Überlegungen werfen ein neues Licht auf die Nächstenliebe, insofern nämlich diese eine *befreiende Nächstenliebe* der Armen und Hungernden sein muss. Sie muss den Assistenzialismus überwinden, der den Hunger erleichtert, aber keine Perspektiven für eine nachhaltige Lösung öffnet. Paulo Freires Beiträge haben sowohl die Brasilianische Caritas[19] als auch die Vorschläge der Brasilianischen Bischofskonferenz beeinflusst.

Die Herausforderung, den Hunger zu verstehen, ist umfangreich und darum in den zwischenmenschlichen Beziehungen anzusiedeln. Die makrosozialen Beziehungen bilden ein Umfeld, das verantwortlich ist für die Bedingungen des weltweiten Hungers, und darum ist ihnen eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Bezieht man die verschiedenen Aspekte des Brotes ein, d.h. dass wir Menschen uns von chemischen Elementen, von Beziehungen und Bedeutungen ernähren, wird das Thema besonders komplex. Nach dem Hunger fragen heißt, nach den Entbehrungen dessen zu fragen, was das Leben auf diesen drei sich aufeinander beziehenden Ebenen nährt. An erster Stelle lohnt es sich, auf einige Annahmen

16 Istituto Geográfico Agostini, Calendário Atlante de Agostini 2005. Novara 2004, 134–137.
17 *WHO*, The World Health Report 2002, a.a.O.
18 *Paulo Freire*, Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro 1987 (dt.: Stuttgart 1972).
19 *Cáritas Brasileira*, Mística e Metodologia da Caridade Libertadora. São Paulo 1991; siehe *Luís Gonzaga Scudeler*, (wie Anm. 6), 150.

einzugehen, die manchmal undiskutiert vertreten werden, um den Hunger in der Welt zu erklären.[20] Weiters werden wir einige Punkte herausarbeiten, die uns bei diesem Problembereich als wesentlich erscheinen.

a) Die erste Annahme lautet, dass es *zu wenig Nahrungsmittel für so viele Menschen* gibt. Das Bevölkerungswachstum gemeinsam mit den klimatischen Unbilden ist die grundlegende Ursache für den Hunger. Dieses Argument ist heute durch die offenkundige technologische Effizienz in der weltweiten Nahrungsmittelproduktion überwunden. Die Supermärkte quellen über vor Konsumgütern. Die Technik überwindet die klimatischen Produktionseinschränkungen und die Entfernungen, um das Angebot an Produkten zu gewährleisten. Auch der Müll auf der ganzen Welt ist selbstredend ein Zeichen dafür, dass es nicht an Nahrungsmitteln fehlt. Es gibt Verschwendung, paradoxerweise sogar unter den Armen.

b) *Sind nicht die Armen selbst schuld an ihrem Hunger?* Diese Annahme führt eine naive Analyse der Armut durch. Die Ausbeutung des Armen betrifft sein Bewusstsein, seine Motivation und legt seine Aufstiegschancen fest. Man weiß, dass eine vorherrschende Form von Macht das Wissen ist, genau deshalb, weil die technologischen Fortschritte heute das Wissen als Produktionsmittel privilegieren.[21] Die Armut heutzutage kann nicht erklärt werden ohne Bezug auf den Prozess der Exklusion im Netz der weitläufigen Sozialbeziehungen. Sie ist ein Ergebnis einer Mega-Konzentration von Macht und Mitteln, die heute durch den Neoliberalismus begünstigt wird.[22]

c) Der Hunger lässt sich aus den *Gegensätzen zwischen Norden und Süden, Westen und Osten* erklären. Doch heutzutage lässt sich die Geographie des Hungers nicht so leicht mit den Hemisphären und Kontinenten identifizieren.[23] Der ökonomische und politische Neoliberalismus erlaubt große Inseln der technologischen Entwicklung inmitten großer Zonen der Armut.[24] Der Osten umfasst Länder mit unbeschränkter Entwicklung neben Ländern mit extremer Armut. Lateinamerika zeigt innerhalb seines Sozialnetzes die größten Ungleichheiten und die größte Kluft zwischen Armen und Reichen, die durch die eigenen sozialen und kulturellen Strukturen aufrechterhalten werden. Die Formen der Exklusion und Inklusion der Menschen werden sogar in den lokalen soziokulturellen Strukturen gegenwärtig. Darum befinden sich in den ökonomisch als entwickelt betrachteten Ländern auch Arme und Hungernde. Alles hängt davon ab, wie die Konzentration oder Verteilung von Macht in ihrer Mitte verwaltet wird.

d) Lässt sich der *Hunger* nicht *von den internationalen Beziehungen* her erklären?

[20] Siehe die in den USA diesbezüglich erstellte Analyse von *Frances Moore Lappé*/*Joseph Collins*/*Peter Rosset*/*Luis Esparza*, World Hunger: 12 Myths. Grove ²1998.

[21] *Alvin Toffler*, Powershift – Knowledge, Wealth And Violence At The Edge Of The 20th Century. New York 1991. (*Alvin Toffler*, Powershift as Mudanças do Poder. São Paulo ⁴1995).

[22] Vgl. *Theotonio dos Santos*, Do terror à esperança: auge e declínio do neoliberalismo. Aparecida 2004.

[23] Vgl. *Samir Amin*, Le defies de la mondialisation. Paris 1996 (Os Desafios da Mundialização. Aparecida 2006).

[24] *Márcio Fabri dos Anjos*, Power and Vulnerability: A contribution of developing countries to the ethical debate on genetics, in: *Lisa Sowle Cahill* (Org.), Genetics, Theology, Ethics. An interdisciplinary conversation. New York 2005, 137–157.

Die politische und ökonomische Globalisierung bringt neue Zutaten in den internationalen Beziehungen mit sich, unterdrückt aber keine anhaltenden Strukturen, welche die internationalen Ungleichheiten stützen. Diese beeinflussen auf drastische Weise die innere Organisation vieler Staaten. Die Inlands- und Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer ist ein besonderer Bereich, wo die Einflüsse festgestellt werden können. Die Weltbank bezeichnet Länder als HIPC-Länder (*high indebt poor countries*), deren Schulden eine unerträgliche soziale Last darstellen, besonders in Afrika.[25] Darüber hinaus sind Länder wie Brasilien, das zu den zehn stärksten Volkswirtschaften der Welt zählt, Geiseln des Finanzsystems. In den letzten Jahren sah man sich verpflichtet, zwischen 14 % und 25 % Zinsen per anno anzubieten, um Investoren anzulocken.[26] Der Finanzmarkt hat international ein ungeheures Wuchersystem etabliert, unter dem viele Länder einen Aderlass in ihren Produktionsquellen erleiden, damit sie die Schulden zahlen können.

e) Wollen wir die Herausforderungen der Überwindung des Hungers, ausgehend von den Hungernden selbst, benennen, dann gibt es ein *klares Programm, das umgesetzt werden muss*: Es muss eine erste Basisernährung gesichert werden, damit der Hunger überwunden werden kann; dann aber muss auch eine Ausbildung angeboten werden, die wenigstens eine kleine Entwicklung eines kritischen Bewusstseins erlaubt; und schließlich muss die Inklusion ins Netz der Sozialbeziehungen sowie in die Produktion und den Konsum ermöglicht werden.[27] Sicher ist der Preis für die Überwindung des Hungers in der Welt viel niedriger, als mit dem Hunger zu leben. Aber die Logik der Konzentration der Güter lässt sich davon nicht überzeugen.

5. „Unser tägliches Brot …"

Die bisherigen Ausführungen legen natürlich eine explizite theologische Vertiefung nahe. Weil das in diesem Artikel jedoch nicht möglich ist, beschränken wir uns auf eine kurze abschließende Bemerkung, welche die christlichen Optionen beschreibt, die sich aus der vorangegangenen ethischen Analyse ergeben.

Das Vaterunser-Gebet des Evangeliums, das die Bitte um Brot einschließt, kann als eine gute Provokation für diese abschließende Überlegung aufgegriffen werden. Sie erscheint offenkundig in einem biblischen Kontext, der auf seine Weise die oben reflektierten sozialen Erfahrungen des Brotes umfasst. Viele Aspekte des Brotes sind der Bibel bekannt, wie Spr 17,1 unterstreicht: „Besser ein Stück trockenes Brot und Ruhe dabei als ein Haus voll Braten und dabei Streit." Auch die Zweideutigkeit des Brotes beschreibt die Heilige Schrift umfassend. Sie erzählt von den Erfahrungen des Mangels an Brot aufgrund unfruchtbarer Erde und fehlenden Regens. Grundsätzlich aber ist für die Bibel der Hunger Folge der Anhäufung von Reichtum und der Rücksichtslosigkeit gegenüber den Armen.[28] Darum wird das Brot

25 Siehe http://www.worldbank.org/hipc/.

26 Als die Krise auf dem Höhepunkt war, wurden bis zu 50 % an jährlichen Zinsen angeboten.

27 In Brasilien findet man Sozialprojekte, die in diese Richtung gehen, besonders das Projekt *Fome Zero* und das Projekt *Bolsa-Escola*, das eine kleine finanzielle Unterstützung gewährt, um den Schulbesuch der Kinder zu bestreiten.

28 Vgl. Jer 14,4; Ez 34,26; Am 4,7.

an unterschiedlichen Stellen im Evangelium erörtert. Ohne hier eine Theologie der biblischen Symbolik des Brotes zu entfalten, möchten wir wenigstens drei Bereiche in den Evangelien hervorheben:

Der *erste* Bereich spricht die *Zweideutigkeit* an: Das Brot wird zur Versuchung für Überfluss (Mt 4,3; Lk 4,3). Es symbolisiert hier alle materiellen Güter, die eine Garantie des Lebens anbieten. Das Wort Jesu bezeichnet diese als eine illusorische Sicherheit (Lk 12,13–21). Auch die Schlussfolgerung Jesu wurde in der biblischen Tradition aufbewahrt: „Der Mensch lebt nicht nur von Brot" (Dtn 8,3; Mt 4,4).

Der *zweite* symbolische Bereich ist das Brot als Begegnungsort mit Gott selbst in der Begegnung mit den Armen: „Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben …" (Mt 25,31–40). Das Brot repräsentiert hier die Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes und dessen liebendes Herz. Es symbolisiert weit mehr als die Güter, denn es schließt die Arbeit und die Mühe des Lebens ein. E. Dussel schreibt, dass „das Brot ein Erzeugnis einer Wirklichkeit (ist), die würdiger und erhabener ist als das Brot selbst: der Arbeit. (…) Die Arbeit ist also das eigentliche menschliche Handeln, das Handeln, das seiner Würde entspricht und in der Natur diese Würde objektiviert. Ohne Arbeit wäre der Mensch reine, unfruchtbare Subjektivität: Er würde kein Brot für das Opfer haben, seine Hände wären leer."[29] Dementsprechend bedeutet das Teilen des Brotes mit dem Hungernden, zugleich die eigene Würde zu teilen und Wege zu eröffnen, damit der andere Würde erhält.

Der *dritte* symbolische Ort des Brotes besteht in der großen *Synthese*, mit der die Evangelien und die liturgische Tradition das Leben Jesu und das Brot verbinden. Diese setzt die radikale Kritik gegenüber den Zweideutigkeiten voraus, in denen sich das Brot in der menschlichen Erfahrung zeigt, und sie zielt darauf ab, zu zeigen, wie lebendig das Brot als tiefe Erfahrung Gottes werden kann. In diesem Sinn ist das Brot Leben, und das Leben ist Brot, das verteilt wird, um mehr Leben mitzuteilen. Die Evangelien heben mittels dieser Symbolik die Praxis Jesu hervor, der sein Leben für die Transformation der menschlichen Beziehungen als geteilte Solidarität und Gerechtigkeit hingibt. Das Brot wird auf diese Weise zum Vermächtnis Jesu für die Menschheit: nicht nur das Brot, sondern das ausgeteilte Brot. Denn im Teilen des Brotes gibt sich Jesus zu erkennen (Lk 24,30–31).

Das Vaterunser-Gebet nimmt die Bitte um das Brot auf, allerdings in einem größeren Kontext. Bekannt als *Gebet des Herrn* wird es zu einer alle Aspekte zusammenfassenden liturgischen Bitte.[30] Die Kommentare der Exegeten machen auf verschiedene Möglichkeiten der Bedeutung für das *Brot*, um das gebeten wird, aufmerksam. Ist das Brot in einem spirituellen oder in einem eucharistischen Sinn zu verstehen? Einen gewissen Konsens gibt es darüber, dass hier das Brot ein Nahrungsmittel ist und wirklich materielle Güter repräsentiert, die zum Leben nötig sind.

Was sich vielleicht in dieser Bitte als schwierig herausstellt, ist der Sinn des Terminus *täglich* (griechisch: *epiousios*). Unter den verschiedenen von den Exegeten entwickelten Hypothesen gibt es eine, die den Sinn des Wortes vom Geist des Exodus

[29] *Enrique Dussel*, Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit, in: Conc (D) 18 (182), 120–129, 122.

[30] Mt 6,9–13; Lk 11,2–4. Der Text von Lukas ist konzentrierter.

her zu verstehen sucht, d.h. von der Erfahrung der Eile, der Vorläufigkeit, aber auch der Solidarität inmitten der gewöhnlichen Bedürfnisse des Volkes.[31] Dieses Verständnis setzt voraus, dass in der Bitte nach dem *täglichen Brot* eine Kritik der Versuchung, es zu speichern, und zugleich eine Verpflichtung zum Teilen gesehen wird.

Ich kehre am Schluss noch einmal zum Indiojungen zurück, der mit dem kleinen Fisch in seinen Händen zu den Geschwistern eilt. Wer will, kann darin eine berührende Geste des geteilten Brotes erkennen, die voll Freude und spontan geschieht. Aber der Indiojunge kann auch den Jungen im Johannes-Evangelium vergegenwärtigen, der Jesus vor der hungernden Menge die wenigen Brote und Fische reicht. Dies war der Anfang der Brotvermehrung. Wie in meiner Episode gibt es auch da immer jemanden, der zweifelt oder es verschmäht: „Doch was ist das für so viele?" (Joh 6,9). Der Junge lässt aber trotz seiner Bedürftigkeit nicht ab. Eben deshalb kann das Brot ein *Wunder* (griechisch: *semeion*) werden, d.h. ein Zeichen, dass Gott in der Welt handelt.

Der Autor: *Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos wurde 1943 in Brasilien geboren. Er ist Dozent für Bioethik im Centro Universitário S. Camilo und Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Fakultät N.S. da Assunção und des Instituts São Paulo für höhere Studien. Prof. Fabri ist Leiter der Brasilianischen Gesellschaft für Bioethik und war Präsident der Brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaft. Wichtige Publikationen: Teología y nuevos paradigmas, 1999; Vescovi per la speranza del mondo, 2001; Novas Gerações e Vida Religiosa, 2004; „Power and Vulnerability: A contribution of developing countries to the ethical debate on genetics", in CAHILL, Lisa Sowle. Genetics, Theology, Ethics. An interdisciplinary conversation, 2005.*

Übersetzung aus dem Portugiesischen:
Franz Gruber

[31] Vgl. *Colin Brown*, Oração, in: *Lothar Coenen*/*Colin Brown*, Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento. São Paulo [2]2000, 1451 (dt.: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament). Vgl. auch *Friedemann Merkel*, Pão, ebd. 1563f.

Gottfried Bachl

Essen und Trinken als sakramentales Handeln

◆ **Die Eucharistiefeier ist der Höhepunkt des christlichen sakramentalen Handelns. Bis heute konzentriert sich die theologische Deutungsarbeit vor allem auf die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi. Die materiellen und sozialen Träger des Sakraments jedoch, das Essen und Trinken selbst, blieben seit jeher eigentümlich unterbelichtet. Der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl leuchtet in seinem originellen und sprachlich brillanten Essay die innere Verbindung von Eucharistie und dem täglichen Vorgang der Nahrungsaufnahme aus. (Redaktion)**

In der christlichen Überlieferung zum Sakrament der Eucharistie ist die Aufmerksamkeit in merkwürdiger Weise festgelegt. Alle Bücher reden von der wirklichen Gegenwart des Christus in den Gestalten von Brot und Wein. Kaum ist darüber gestritten worden, ob es sich in diesem Sakrament um wirkliches Essen und Trinken handelt oder nicht, obwohl genug Anlass besteht. Sollen doch der Leib und das Blut Jesu verzehrt werden, im Bewusstsein der höchsten Wirklichkeit. Das Johannesevangelium enthält Sätze, die das Augenmerk darauf lenken. Der Ton liegt auf dem Essen und Trinken des Messiasleibes und Messiasblutes. „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben" (6,54). Das empörte Staunen der Gegner richtet sich nicht gegen den möglichen Gedanken einer Substanzverwandlung, sondern klar gegen den leiblichen Genuss von Fleisch und Blut: „Wie kann uns der sein Fleisch zu essen geben?" (6,52). Die Tradition spricht fast ausschließlich von den Substanzen, die verwandelt werden.[1] Dass das ganze Sakrament ein komplexer Vorgang ist, beachtet sie wenig. Es geschieht vor allem etwas, es wird verzehrt und einverleibt, der Tod wird nicht nur zitiert, er ereignet sich dabei buchstäblich, er wird verübt und erlitten. Durch kein anderes Symbol wird der Mensch so stark an seine schwierige Lage erinnert, ein Esser und Trinker sein zu müssen, für alles, was ihm begegnet. Aber gerade hier wird ihm auch die Möglichkeit geboten, sich verwandeln zu lassen, statt der magischen und verwüstenden die freie und sein lassende Aneignung zu lernen. Alles ist davon betroffen, nicht nur Gott, nicht nur die menschlichen Personen neben uns, nicht nur erhabene Gegenstände wie Sinn und Glück, sondern ganz draußen und unten noch die stumme Materie, aus der das Wunder der Natur erbaut ist.

[1] Nur das Konzil von Florenz (1439) berührt im Dekret für die Armenier auch den Vorgang der Ernährung: „Alle Wirkung, die materielle Speise und materieller Trank für das leibliche Leben haben, nämlich Erhalten, Mehren, Wiederherstellen, Erfreuen, übt dieses Sakrament in bezug auf das geistliche Leben aus" (DH 1321–1322). Vgl. auch *Albertus Magnus*, Liber de Eucharistia (ed. Borgnet XXXVIII) und das Glaubensbekenntnis des Berengar von Tours (DH 690).

Der Sitz im Leben

Die Kompendien der Philosophie wie der Theologie enthalten meistens auch die Überzeugung, das Maß der Aufmerksamkeit, die sie an Leben und Welt wenden, sei ausreichend. Alle Faktoren, Tätigkeiten und Hauptsachen würden bemerkt und mit dem gehörigen Aufwand bedacht, Essen und Trinken zum Beispiel, das alltäglichste Tun des Menschen. Ein Blick in die Bücher zeigt aber die Tendenz, den elementaren Vorgang der Nahrungsaufnahme nicht ausdrücklich hervorzuholen, sondern in der Voraussetzung ruhen zu lassen.

Es scheint, als seien die Zeichen, Brot und Wein, entbehrlich oder hinderlich, wenn es um die Gegenwart der Gnade geht. Aber kommt diese nicht mit Absicht in den Zeichen des Essens und des Trinkens? Die Antwort Jesu auf den Zweifel seines Publikums bleibt beharrlich bei der groben Rede vom *Fleisch des Menschensohnes* (Joh 6,53–58). Das kann nicht wieder gelöscht werden, so wenig wie das Eingehen des ewigen Logos in die Gestalt des geschaffenen Menschen (Joh 1,1–12). Das Licht, in dem er die Welt hell macht, hat von Sakrament zu Sakrament und eben auch in diesem, dem Sakrament des Tisches, seine besondere, situationsgemäße Strahlkraft. Die Eucharistie-Sprache aber ist bis heute von einem Stil geprägt, der schöne Netze aus Hauptwörtern webt, die sich mit Wohlgefühl sagen lassen, Mahl, Mahlhalten, Mahlgemeinschaft, Tischrunde, Fest, Danksagung, Zeichen der Einheit, Band der Liebe, Quelle des Lebens, Paschamysterium. Das wölbt sich hoch über dem kruden Vorgang der menschlichen Ernährung. Die Vermeidung des Blickes auf diese Seite der menschlichen Konstitution fördert die erfolgreiche Ästhetisierung des Ritus und der deutenden Theologie. Damit verträgt sich ohne weiteres die gewohnte reichliche Lehre über Einsetzung, Realpräsenz, Wandlung, Opfer, Befugnis, Wirkung und viel, sehr viel Hingabelyrik.

Wohin sind die realen und geträumten Bilder des Fressens in den subtilen Eucharistietraktaten verschwunden? Ist die sakramentale Aktivierung der Nahrungsorgane eine gleichgültige Zufälligkeit oder wird eben damit die Gnade nahegebracht, von der das Evangelium spricht? Diese Frage müsste sich doch auf die Tagesordnung drängen, wenn in Konferenzen ausführlich darüber verhandelt wird, was der Sinn des Nahrungssakramentes ist. Aber die Überlegungen bewegen sich ganz auf der Ebene der Allgemeinheit, dass die Sakramente auf sinnliche Weise Gnade vermitteln, besonders auch die Eucharistie. Alle Beiträge bleiben bei den traditionellen Themen und Gesichtspunkten, wiederholen die Bibelsprache, handeln von Erinnerungsgabe, Gedächtniskraft, Opferbegriff, Wandlung, Einheitsgnade, Glaubens- und Kirchenverständnis und lassen die eigenartige materielle Logik dieses Zeichens: Essen, Trinken, Verdauen außer Betracht.[2]

Ist die Eucharistie wirklich am entsprechenden Brennpunkt platziert, wo sie als Zeichen hingehört? Mir scheint, dass darauf nicht einfach Ja gesagt werden kann, und ich nenne dafür folgende Gründe:

Wer sich allein an den absoluten Möglichkeiten Gottes orientiert, kann einfach sagen: Die Zuwendung der göttlichen Liebesenergie geschieht in völliger Willkür, was die Wege angeht. Es ist ganz gleichgültig, mit welchen Zeichen ihre Ankunft

[2] Vgl. Was für Katholiken Eucharistie bedeutet, in: Zur Debatte 32 (2002), 210; Esskultur und Lebenssinn, in: Zur Debatte 32 (2002), 1–17: Dokumentation zu Tagungen in der Katholischen Akademie in München.

verbunden wird, dass sie nur kommt, das ist die Hauptsache. Man kann sich das jedenfalls so denken: Wer Gott berühren, in sich einlassen will, muss einmal in der Woche *Mensch ärgere dich nicht* spielen, oder einen Ziegelstein ums Haus tragen, irgendeinen beliebigen Gestus vollziehen, wenn überhaupt ein Zeichen verlangt wird. Aber die religiöse Tradition und die ihr entsprechende Praxis scheinen darauf hinzudeuten, dass für diese Kommunikation die Grammatik der konkreten Lebenssituationen benützt wird. Die Gottheit gibt sich so, dass aus ihrem Wort und Dasein die bestimmte Lage des Menschen heilsam verständlich wird. Die Sakramente sind die alphabetische, entzifferbare Seite des Mysteriums.

Es geht nicht um irgendeine Gnade, sondern um diese Gestalt, die im realen Code aus *Nähren und Verzehren* erscheint. Das zeigt die Platzierung des Zeichens im gesamten Neuen Testament, von der Art, wie Jesus mit den Leuten isst, bis zu Paulus, der die christliche Tischgemeinschaft ordnet. Ein unverwechselbarer Vorgang wird geprägt, in dem die Gegenwart geschieht, als Essen und Trinken des Messiasleibes und Messiasblutes. Jesus sagt in dieser Rede nicht: *Liebe Freunde, esst was Gutes in späteren Zeiten und denkt dabei an mich*, sondern: *Ich bin da, ich geschehe, wann immer ihr dieses Brot und diesen Wein in meinem Namen verzehrt*. Seine Gegenwart ist dafür versprochen, dass der Leib gegessen, das Blut getrunken, Leben mit ihm möglich wird.

Die Stiftung dieses christlichen Zeichens stieß in der Anfangszeit nicht deshalb auf Verwunderung, Kritik und Ablehnung, weil der Gedanke der Metamorphose Ärgernis erregt hat. Verwandlung geschah überall, alle Wesen waren davon ergriffen, auch die Götter[3], die Phantasie war darin eingeübt, selbst von den biblischen Geschichten, in denen der eine, alles übertreffende Jahwe die vielfältigsten Formen der Erscheinung wählt.[4] In der Eucharistie aber wird die Person direkt mit dem Akt des Verzehrens verbunden und diese Auslieferung als Gewinn allseitigen Lebens verstanden. In dieser Aktion sucht der Messias die Zwielichtigkeit von Genuss und Schrecken auf, in einer Form, die im Widerspruch stand zu dem, was schon längst durch Sitte und göttliches Gebot ausgeschlossen war: die Substanz eines andern Menschenwesens als Nahrung zu gebrauchen. Die kultische Symbolik nimmt in diesem Fall Vorgänge auf, die im übrigen Leben verboten sind, um in ihnen das Geschehen der Gnade darzustellen. Wie immer die sachlichen und historischen Motive für seine Stiftung gewesen sein mögen, das Zeichen heißt unverwechselbar *essen und trinken*, nicht irgendein anderes Hantieren, auch nicht eine isolierte Verwandlungsaktion, nicht die Herstellung gotthaltiger Substanzen. Der Mensch kann die ins ewige Leben tragende Lebensnahrung aufnehmen, in leiblicher Wirklichkeit Mahlzeit halten.

Dass die Gottesaktion Jesu auf diese Schaltstelle zielt, ist gewiss kein Zufall, sondern beweist die Ernsthaftigkeit und grundsätzliche Absicht darin, den Menschen am Ort seiner äußersten Kontingenz, Beglückung und Gefährdung aufzusuchen und ihm einen Weg zu öffnen. Schießt doch an diesem Punkt in beson-

[3] *Th. Ballauff*, Art. Metamorphose HWPh 5, 1177–1179; *J. Burckhardt*, Griechische Kulturgeschichte II. München 1977, 7–19; *Ovid*, Metamorphosen XV, 259–260: „nil equidem durare diu sub imagine eadem crediderim".

[4] Vgl. Gen 18,1–33; Ex 3,1–6; 1 Kön 19,1–13.

derem Andrang alles zusammen, was das Leben angeht: Lust, Gewalt, der Griff nach der Welt, nach Glück und Genuss, Blut und Fleisch, alle Grausamkeit auf Leben und Tod, erniedrigender Hunger und satte Lebenskraft, die mächtigen Faktoren der Weltgeschichte werden berührt, die Wirtschaft vor allem, soziales und politisches Verhalten, die schlichte und anscheinend unlösbare Verteilungsfrage, die Gesundheit und Gefährlichkeit der Lebensmittel, das Labyrinth der geschöpflichen Nahrungswege, ihre zahllosen, variabelsten Metamorphosen. Die Liebe geht durch diese Mitte, sie geht nicht bloß im Sprichwort durch den Magen. Das heißt doch gewiss, wir werden nicht nur von oben her wohlschmeckend bekocht, sondern: Liebe geschieht in diesem Ernstfall, dass sie den gefährlichsten Ort besteht. Hier geschieht auch die insistente Beunruhigung aller spirituellen Selbstverständlichkeit. Ist es gut für das religiöse Leben, wenn die Gemeinschaft mit dem Heiligen im Zeichen des Verzehrens vorgestellt wird? Dass Jesus Christus so griff- und genussbereit im Ciborium vorhanden ist, erleichtert die Vorstellung, er sei essbar wie andere Stoffe, die wir uns zubereiten. Ist deshalb schon, weil er gegessen wird, das Essen wirkliche Vereinigung mit ihm? Es könnte auch Fressen, Verschlingen und bewusstloses Verdauen sein, ein Zeichen für die tödliche Weise, in der wir mit Dingen und Personen umgehen. Was bleibt, wenn alles mein Lebensmittel werden muss, Gott, Christus, die Gnade, alles, was gut und nahrhaft ist? Bleibe nicht schließlich ich allein übrig, das Gefäß, in welches alles hineingegossen wird, in dem alles andere zu sterben hat?

Die Eucharistie gehört in das Feld der dramatischen Hunger- und Sättigungs-Sprache. Man kann sich das für den persönlichen Ausdruckshaushalt mit einem einfachen Experiment klar machen, das dem eigenen Wortgefühl gilt. Es geht sehr einfach darum, die Benennungen aus der ästhetischen Verbergung herauszuholen und auszusprechen, ohne sie hermeneutisch zu immunisieren. Also, laut sagen: Mund, Hände, Finger, Greifen, Gabel, Messer, Löffel, Schüssel, Becher, Zähne, Mundhöhle, Gaumen, Schleimhäute, Geschmacksnervenzellen, Speiseröhre, Magen, Darm, After. Die organischen Bewegungen des Essens, Trinkens, Verdauens und Ausscheidens; Schmecken, Hunger, Durst haben, satt werden, schlürfen, trinken, saufen, schmatzen, fressen. Orgie, Festessen, Agape, Verhungern, Hungerstreik, Erbrechen, Übelkeit, Henkersmahlzeit, Kannibalismus, Speisenbeschaffung, Zubereitung, Schlachtung, kauen, schmecken, gustieren, schlucken, der Magensack, die Säure, der Nahrungsbrei, die Exkremente, der immer wieder notwendige Gang auf die Latrine. Jede Menschenstadt hat eine große Kloake, auch wenn ihre Bürger in der Mehrheit Philosophen oder Theologen sein sollten. Die Eucharistie wird gern das zentrale Zeichen, das Herzstück des sakramentalen Systems genannt, aber die Gründe, die dafür angeführt werden, sind nicht vollständig. Nicht nur die Gegenwart des Christus und das soziale Ereignis Kirche geben diesem Symbol die eigenartige Bedeutung, sondern auch seine Stellung im Zentrum des menschlichen Organismus, im Knotenpunkt der Lebensenergien, am Hauptort der Verdauung.

Daher ist es nicht überflüssig, deutlicher das elementare Symbol zu suchen, die konkrete Figur, das Basissystem, das herrschende Organ. Dieses wird in jeder Eucharistiefeier benützt, wenn auch das Mienenspiel vieler Kommunikanten dem Versuch gleichkommt, eben die Essbewegung zu verbergen. Es wird gut sein, sich dem massiven Wortlaut zu stellen und keiner *fleischlichen* Frage auszuweichen, um

verstehen zu können, wie das ewige Wort uns nährt, sich auf den Natur-Weg der Verzehrung einlässt, um uns in dieser schreckenden Unübersichtlichkeit zu trösten, der wir ausgeliefert sind.

Der leibliche Vorgang

Was tun wir, wenn wir essen und trinken? Wir suchen Stoffe aus, die schmecken und gesund sind. Im ursprünglichen Wissen um das, was zum System des Lebens passt, was es fördert und stärkt, erproben wir, ob das und jenes für uns genießbar ist. Wir nehmen die Nahrungsmittel vor allem aus dem Bereich des Lebens. Zur Zeit jedenfalls sind uns Pflanzen und Tiere lieber als alle möglichen Erzeugnisse, die aus dem Anorganischen gewonnen werden können. Das Rohe muss durch das Feuer, und in der Ofenhitze geschieht auf dem Siedepunkt eine Verwandlung, aus fremden, harten Stoffen wird wohlschmeckende Speise. Die lange Geschichte der Nahrungszubreitung gehört nicht allein in die Kochbücher. Sie erzählt auch viel über die Stellung des Menschen in der Gesamtheit der Dinge, über seinen Umgang mit den Stoffen und Lebewesen. Die Betrachtung menschlicher Kulturleistung gewinnt aber nicht die volle Wahrheit, wenn sie nicht auch, zwischendurch wenigstens, den Standpunkt des bearbeiteten Materials bezieht. Denn dieses trägt die Kosten. Es verliert dabei seine ursprüngliche Form. Leben wird im Tod zur Speise. Wir nehmen die Nahrung in den Mund, kauen sie und mischen den Speichel dazu. So wird sie noch einmal kleiner gemacht und in jene Form aufgelöst, in der sie geschluckt werden kann. Wir bringen sie in das Innere des Leibes. Dort wird die Nahrung von den eigenen, schon wirkenden Kräften verdaut, chemisch in die Elemente zerlegt, die brauchbar, und jene, die unbrauchbar sind. Die brauchbaren werden in den Kreislauf eingefügt, sie helfen den Organismus bewahren und stärken. Die zurückbleibende Schlacke wird ausgestoßen. Wenn Zubereitung und Einverleibung abgeschlossen sind, ist die Gestalt, die zur Speise verwendet wurde, ganz und gar verschwunden. Alle Teile sind nun im genießenden Menschen oder im Abort. Die verzehrte Gestalt selbst existiert nicht mehr. Auf diese Weise geht ein Lebewesen, eine Pflanze oder ein Tier, in das andere, den Menschen, ein und so in ihm auf, dass nichts von ihm selbst zurückbleibt – außer der Prägung, die es dem Esser und Trinker mitteilt. Der Vegetarier hat einen anderen Stil der Leiblichkeit als der Fleischgenießer; es gibt den Bierbauch, die Weinnase, die Physiognomie des ausdauernden Bratenessers. In diesem Vorgang, den wir täglich mehrere Male erleben und tun, sind einige Gesichtspunkte bedeutsam. Wer das heilige Essen in der Kirche verstehen will, sollte auch diese Verhältnisse beachten. Die Einverleibung der Nahrung ist ein Vorgang der Vernichtung.

Speisen und Getränke werden genommen und verwendet. Die Esser setzen voraus, dass alles Zubereitete dafür da ist. Der Genießer ist der Eigentümer. Das Genossene hat so viel Recht und eigenen Wert, als es verzehrbar und nahrhaft ist, mehr nicht. Weder die Pflanze noch das

Weiterführende Literatur:
Gerd Theissen, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000, 171–222, bietet eine exakte und verständliche Beschreibung der Zeichensprache des Urchristentums;
Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1992, 128–186 bringt die aktuelle Theologie der Eucharistie.

Tier wird gefragt, ob sie/es gegessen werden will. An einem späteren, aber durchaus bestimmten Punkt ist auch der Vegetarier rücksichtslos gegen das Leben, das ihn nähren soll. Ökologische Kriterien verschieben vielleicht und glätten den Vorgang, aber auch glückliche, artgerecht gehaltene Schweine werden tödlich verwendet. Was vom Menschen gegessen und getrunken wird, geht in seinem Körper auf. Der andere Stoff kommt ganz in ihn, und die Aneignung ist vollständig. Die verfügende Gewalt ist ein unübersehbares Element der Einverleibung.

Nur tot kann das andere Wesen den Menschen ernähren; käme es lebendig in seinen Leib, wäre es ein harmloser oder ein gefährlicher Parasit. Der Genießende setzt die Nahrung ganz und gar unter seine Bedingung, sie kann und darf ihm nichts anderes sein als ein Mittel für sein Wohlergehen. Wenn er am Tisch sein Leben reicher und kräftiger gemacht hat, ist weniger Leben auf der Welt. Essen und Trinken sind Weisen, wie der Mensch sich Wirklichkeit aneignet und wirklich erhält. Alle nehmen es dabei als selbstverständlich hin, dass ein Teil der Wesen, die in dieser Welt leben, alle nicht menschlichen, dem Menschen zur Nahrung geliefert sind. Die Einverleibung verläuft radikal einseitig.

Mahlzeit ist Lebenszeit. In ihr beschaffen wir uns die Kraft, dazusein, gesund und beweglich zu sein. Wir essen nicht nur, um stark zu werden, so wie einem Motor Benzin zugeführt wird, wir essen auch, weil es schmeckt, weil wir die Speisen gustieren. Wir kosten die Welt, und essend erfahren wir ihre nährende, zustimmende Köstlichkeit. Zugleich finden alle, die am Tisch sitzen, aneinander Geschmack. „Geselliges Essen macht uns zu Gesellen, am Ende gar zu Mitmenschen. Wohltätigkeitsempfänge haben zwar den bitteren Beigeschmack der Provokation, aber sie zehren vom Wesen des Menschen, das nur in gemeinschaftlichem Genuss sich positiv solidarisiert.“[5] Doch der Trieb braucht sich nicht an den menschlichen Rhythmus der Sättigung zu halten. Aus Gründen, die hier nicht zu untersuchen sind, kann er sich aus den gemessenen Verhältnissen lösen. Die Mahlzeit kann zum großen Fressen werden.[6] Die private Orgie der Trunksucht und Esslust findet statt. Gesellschaften überfressen sich allmählich in der ausgelassenen Freude des Konsums. Aus der Aneignung des Köstlichen ist ein Reißen und Saufen geworden. Ist es ein Wunder, wenn sich dabei Landschaft und Proportion des Leibes dem fassungslosen Schlingen angleichen? Die ästhetische Misere des Übergewichts und der vollgefressenen Visage macht sichtbar, was in der Verpflegung geschehen ist. Das ist begleitet von der chemischen Zweideutigkeit der Speisen. Sie führen alle das Leben, aber auch Schadstoffe mit sich, die krank machen und töten. So setzen Qualität und Maß des Essbaren eine Grenze, an der die Exzesse ausbrechen und vergehen.

Der sakramentale Sinn

Wie hat die christliche Tradition das schwierige Zeichen der Nahrung in den Kanon der Sakramente aufgenommen? Die Bemühung um die besondere Form der Eucharistie, in der sie von den anderen Zeichen des Glaubens unterschieden wird, zeigt sich an einigen bekannten Zügen der überlieferten Lehre.

Die Eucharistie gilt als das intensivste Zeichen des *Ineinanderseins*. Wie die Nah-

5 *A. Plack*, Philosophie des Alltags, Stuttgart 1979, 104.
6 Vgl. den gleichnamigen Film von Marco Ferreri 1973.

Konkrete Liturgie: Gestaltungshilfen für Eucharistie und Kirchenjahr



Kurze, sehr konkrete Vorschläge, wie die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier von der Eröffnung bis zum Schlusssegen gestaltet werden können. Das Handeln Christi in der Liturgie wird so „sinnenfällig" erlebbar.

„*Ein hervorragendes Praxisbuch, das liturgische Praxis und Vorschläge für die Umsetzung ideal verbindet.*" (Bücherbord)

Guido Fuchs (Hg.)
***sinnen*fällig**
Eucharistie erleben
168 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-1830-9
€ (D) 14,90/sFr 26,80



Kurze theologische Impulse, liturgisch-praktische Gestaltungsvorschläge und zahlreiche musikalische Anregungen von der Eröffnung des Kirchenjahres im Advent bis zur Feier der Wiederkunft Christi an dessen Ende.

„*Eine wahre Fundgrube an kreativen Elementen für Feste und Festgottesdienste im Kirchenjahr.*" (praxis gottesdienst)

Guido Fuchs (Hg.)
***zeit*gemäß**
Dem Kirchenjahr Klang und Farbe geben
168 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-1810-1
€ (D) 14,90/sFr 26,80

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

rung einverleibt und vollständig im Essenden aufgenommen wird, so innig und nahe geschieht die Verbindung des Glaubenden mit Christus. Die Wirklichkeit des Heiligen gibt sich in der Form einer verdaubaren Speise, und so entsteht eine unüberbietbare Figur der Kommunikation.

Die Eucharistie ist zugleich das stärkste Zeichen des *Füreinanderseins*: Es steht für die Fruchtbarkeit, in der die Tischgenossen einander nahrhaft sind, wie Brot und Wein nahrhaft sind, indem sie sich selbst geben und einsetzen für den anderen. Das geschieht im Austausch mit der heiligen Macht.

Die Momente des Ineinander und des Füreinander setzen ein besonderes Interesse an der *Gegenwart des Christus* voraus. Mehr als bei den übrigen Sakramenten wird in der Eucharistie die reale Präsenz bedacht.

Der eucharistische Glaube ist auf personales Geschehen konzentriert. Das Du des Christus ist gemeint, nicht eine automatische Wirkung magischer Speisung.

So stellt die Eucharistie die gewinnendste Option für das Leben dar. Die alte Theologie hat dafür den Ausdruck „Arznei der Unsterblichkeit" gefunden: „Ich bin dein Ernährer, da ich mich selbst als Brot gebe – und wer davon isst, erleidet den Tod nicht mehr – und mich täglich als Trunk der Unsterblichkeit darbiete ..."[7]

Ist damit die Kraft des Symbols ausgeschöpft? Es hat gewiss mehr Bedeutung, als ihm faktisch zugebilligt wird. Die Betrachtung der Überlieferung und der anthropologischen Vorgänge legt es nahe, die anhaltende Fixierung auf Substanz und Gegenwart aufzulösen, um die größere Reichweite des Zeichens zu sehen. Das könnte bedeuten:

Der Zusammenhang, in dem das christliche Sakrament des Tisches verständlich wird, sind die Gewalten des Verschlingens und des Verzehrens, die alles ergreifenden Mäuler und Verdauungsaggregate in allen realen und symbolischen Gestalten. Die verschlingenden Potenzen dringen von außen an den Menschen, aber sie brechen auch aus dem Inneren des Menschen hervor. Die Nahrungsaufnahme ist in ihrer Struktur nur obenhin eindeutig gemütlich, in ihrer tieferen Lage zeigt sie eine drastische Ambivalenz. Ihr Verlauf zielt auf die Erhaltung des Lebens und produziert dafür Zerstörung und Tod. Das Ereignis der Schöpfungsfreude ist zugleich eine Aktion der Vernichtung, sowohl bei den Essern wie bei den Fressern, beide tun das Gleiche, die einen maßvoll, die anderen maßlos. Das Moment der Vernichtung sitzt sperrig im Zentrum der Sinnfigur.

Die logische Struktur der Nahrungsaufnahme und -verarbeitung wird nicht vollständig umgesetzt, sodass alle Schritte in diesem Vorgang sakramental nachvollzogen werden könnten: Zubereiten, Kochen, Essen, Verdauen, Ausscheiden. In der sakramentalen Konstruktion des Zeichens wird diese Struktur des natürlichen Vorganges selektiv verwendet. Die dramatische und blutige Konkretheit wird nicht total ausgeschrieben. Vielleicht ist hier auch eine ästhetisch motivierte Scham wirksam, die davor bewahrt, die Dinge allzu deutlich sehen und sagen zu müssen. Es genügt zu wissen, dass der Erlöser alle Stellen der gefährlichen Welt betritt, um dort die Hut seiner Gnade aufzurichten.

Daher wird die Verbindung des Sakramentes mit dem Tod Jesu auch sehr allgemein angesagt: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt." (1 Kor 11,26; vgl. Joh 12,24)

Wie dieser Bezug des Näheren zu denken ist, bleibt offen. Immerhin besteht die

7 *Clemens von Alexandrien*, „quis dives salvus erit", 23, 4.

Vermutung, dass gerade hier der Sinn des Nahrungssakramentes fassbar wird. Dieses Zeichen ist wohl nicht voll buchstabiert, wenn es nur als heiliges Signal neben dem Leben und Sterben Jesu steht. Alles spricht dafür, dass es Jesus repräsentiert, wie er sich in die Situation des Menschen begibt, der in der verzehrenden Welt lebt und sich nur im nichtenden Verzehren am Leben halten kann. Die Befreiungsaktion des Messias setzt an im Bannkreis der Eingeweide, die alles auflösen. Das Symbol ist daher nicht in geradliniger Verwendung brauchbar, als bliebe diese Wirkweise unberührt über die verändernde Gnade hinweg in Gang.

Albert der Große hat deshalb mit Konsequenz von einer Umdrehung der logischen Struktur gesprochen, die im Sakrament geschieht: „Die fleischliche Speise erhält von unserem Leib die Nahrungskraft, wie von der speisenden und nährenden Seele, die sie (die Speise) verändert und zur Ähnlichkeit mit dem ernährten Leib verwandelt. Und weil der genährte Leib zerstörbar und auflösbar ist, wird die Speise im Leib zerstört und aufgelöst, und beide, die Speise und der Leib werden zur Fäulnis gemacht. Wenn aber dieser göttliche Leib in uns verwandelt würde, nützte er uns nichts, sondern ginge mit uns zugrunde. Weil aber seine Kraft unsere Schwachheit überwindet und uns zu sich hin verwandelt, muss unsere Schwachheit in seine göttliche Kraft übergehen. Und so werden wir stark gemacht und können nicht vergehen, weil wir von ihm stark gemacht sind für die Ewigkeit.“[8] Die Verwandlung scheint in simpler Umdrehung der Einverleibung zu bestehen. Die Christus-Speise wird nicht in die Essenden assimiliert, sondern die Essenden werden der Speise einverleibt, die sie aufnehmen. Ist damit etwas gewonnen? Verschwinden die Essenden in den kommenden Gott, wird das Verzehrte zum Verzehrenden? Nein, die Umkehrung verläuft asymmetrisch, denn dieses Essen hat sein Ziel nicht mehr in vernichtender Einverleibung, sondern im Eingang in einen freien Lebensraum, der sich öffnet, indem sich Jesus als Nahrung gibt. Albert bemüht sich ausführlich, die Momente dieser Kommunikation sichtbar zu machen. Die Speise wird in ihrem eigenen Sein nicht gelöscht, sie wird nicht zum passiven Objekt der Aneignung gemacht und nicht den Aktionen der Hungrigen unterworfen, sondern zeigt sich in ihrer ursprünglichsten Wirklichkeit, wird selbst im höchsten Maß aktiv und verändert die Essenden so, dass alles Anderswerden diese betrifft.[9] So ist der Magen entwaffnet, wunderbar verwandelt in einen Ort der freien Innigkeit, für immer ungeeignet, vernichtende Einverleibung zu rechtfertigen. Das ist die eucharistische Metamorphose, die allein im leichten Spiel der Gnade möglich wird. Die spirituelle Fruchtbarkeit dieser Perspektive, ihre bewegende Konkretheit zeigt sich freilich erst dem geduldigen Nachdenken.

Der Autor: *Dr. Gottfried Bachl, Prof. emeritus (Dogmatik Salzburg), geb. 1932 in Linz; Bücher: Der beneidete Engel; Der schwierige Jesus, Eschatologie I–II.*

[8] Liber de Eucharistia dIII tr I c 5/5 (opera omnia ed. Borgnet XXXVIII, 256); vgl. *Augustinus*, Confessiones VII, 10.

[9] Liber de Eucharistia dIII tr I c 5–9 (opera XXXVIII, 251–279).

Franz Böhmisch

Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen

◆ **Wenn am Anfang der Bibel eine gute Schöpfung geschildert wird, in der alle Lebewesen sich vegetarisch ernähren, dann fragt man sich, wann das Töten von Tieren zum Zwecke der Ernährung erlaubt wird, und man findet, dass diese Erlaubnis erst nach der Sintflut gegeben wird. Gleichzeitig aber werden die Tötung und der Genuss des Fleisches ganz strengen Regeln unterworfen, die im Laufe der Zeit noch erheblich verfeinert werden. Sorgfältig geht der Autor, der selbst auch vegetarisch lebt, den einzelnen Stellen nach und zeigt, dass es darüber hinaus auch die Hoffnung gibt, eine Zeit des Heiles werde die Gewalt überwinden und die ursprüngliche Friedfertigkeit wieder herstellen. Wenn dem so ist, sollten Christen dann nicht besser auf Fleischgenuss verzichten? (Redaktion)**

Die meisten Menschen begegnen heute Tieren entweder als Spielgefährten oder als Filet an der Fleischtheke bzw. in Plastik eingeschweißt im Supermarkt. Die vorausgehende Erfahrung des Tötens des Tieres kennen die meisten Menschen selbst nicht mehr. Die jüngsten Fleischskandale rüttelten die Öffentlichkeit wach. Wie ist es religiös zu verstehen, dass Unmengen von Tieren industriell ausgeschlachtet werden? Wie denkt die Bibel über das Fleischessen?

1. Fleischessen in der Kultur Israels

Das Alte Testament spiegelt eine Welt von Halbnomaden, Bauern und Kleinstädtern. In den geschichtlichen und prophetischen Texten, die vom Alltag in Israel berichten, sind die Tiere wie in allen bäuerlichen und nomadischen Gesellschaften Teil des Besitzes, der die Familie ernährt und zur Bekleidung und Lebensgestaltung dient. So ist sogar die Bibel auf der Haut von Tieren – Leder und später Pergament – überliefert.

Die Grundlage der Ernährung bilden aber Getreide und Hülsenfrüchte: „Gerste und Weizen sowie Linse und Bohne sind die Grundnahrungsmittel der Bibel. Dattel, Feige, Olive und Nuß sind ebenfalls aus der Nahrungspalette der Bibel nicht wegzudenken.“[1] Wichtig waren für die Israeliten Wein, Olivenöl, Obst und Honig. Auf dieser Grundlage von Getreide, Hülsenfrüchten, Obst und Gemüse ruhte die Alltagsernährung. Eher selten holten sich die Menschen Proteine auch aus tierischer Kost. Die Tiere, die gegessen wurden, sind hauptsächlich die Haustiere Schaf, Ziege und Rind sowie Felsentaube, Ringeltaube,

[1] Vgl. *Eleonore Schmitt*, Das Essen in der Bibel. Literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen (Studien zur Kulturanthropologie, 2), Münster–Hamburg 1994, 73.

Turteltaube, Türkentaube, Hirsch, Steinbock, Gazelle, Steinhuhn, Wachtel, Heuschrecke und Fisch.[2]

Wenn ein Gast eintrifft oder ein bedeutendes Fest ansteht, schlachtet der Gastgeber ein Mastkalb, ein Schaf oder einen Ziegenbock. Auch für Bauern und Nomaden in Israel gilt: „Tiere sind für den Besitzer beliebig verfügbare Objekte."[3]

Doch hat sich sehr früh der Kult und die theologische Reflexion in Israel auch dieses Lebensbereiches angenommen und das Schlachten von Tieren in das religiöse Opfer integriert. Es beginnt damit, dass die Erstlingsgabe von tierischen Erstgeburten (vgl. Dtn 15,19ff) und Erstlingsfrüchten (vgl. Dtn 26,1ff) die gesamte Nahrung realsymbolisch an Gott zurückbindet. In den Opferarten erfolgt dabei die Darbringung des Fleisches unterschiedlich: Während das Ganzopfer (ʾola) durch Verbrennen für die Gottheit allein gedacht ist, ist das Schlachtopfer (zäbach) ein Tieropfer mit anschließendem gemeinschaftlichem Mahl.[4]

Im Kultjahr mit seinen Festen

„*wird durch die Opferpraxis eine Umverteilung des Fleisches in Gang gesetzt, die eine ausreichende Proteinversorgung für jedes Mitglied der Gruppe gewährleistet.*

Betrachtet man den israelitischen Festkalender, so muß man feststellen, daß auch hier eine gewisse Kontinuität von Opfern für eine ausreichende Proteinzufuhr gesorgt haben dürfte: Jeder Neumond, der zugleich den Beginn des Monats markiert, wird mit umfangreichen Opfern gefeiert. Hinzu kommen Feste in der Mitte der aufeinanderfolgenden Frühjahrsmonate Nisan, Ijar und Siwan. Nach einer Pause im Sommer folgen im Herbst und Winter etwa jeden zweiten Monat ebenfalls zur Monatsmitte weitere kultische Feste. (…) Da einige der Feste bis zu einer Woche dauern, werden die Abstände zwischen den Festen auf manchmal nur eine Woche reduziert."[5]

Der Rhythmus des Kultjahres ordnet also auch die Zeiten des Fleischkonsums, sorgt zugleich dafür, dass das Essen des Fleisches Gemeinschaft bildet und auf die Gottheit bezogen bleibt.

„*Bestimmte Tiere können kraft göttlicher Anordnung in der Hingabe an Gott an die Stelle des Menschen treten. (…) Das Gemeinsame, das ‚Lebendigsein' ist die Basis, auf der diese Stellvertretung stattfindet. Opfer aus pflanzlicher Materie haben einen ganz anderen Stellenwert: Sie sind Gabe an die Gottheit, mehr nicht. Der Sitz des Lebens ist nach alttestamentlicher Auffassung im Blut. So tritt Leben für Leben ein, wenn das Tierblut an den Fuß des Altares geschüttet und so Gott hingegeben wird.*"[6]

Das AT bezeugt grundsätzlich eine Theologisierung des Fleischkonsums im Opfer.

2 Vgl. *E. Schmitt*, Essen (s. Anm. 1), 78–79; *Thomas Staubli*, Warum man Hühner ass, aber keine Schweine. Biblische Speisetabus und ihre Folgen, in: *Othmar Keel/Thomas Staubli* (Hg.), „Im Schatten Deiner Flügel". Tiere in der Bibel und im Alten Orient. Ausstellungskatalog, Freiburg/Schweiz 2001, 46–49.

3 *Rüdiger Bartelmus*, Die Tierwelt in der Bibel I: Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, in: *Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen–Vluyn 1993, 253.

4 Vgl. *Rolf Rendtorf*, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WUNT 24), Neukirchen–Vluyn 1967.

5 *E. Schmitt*, Essen (s. Anm. 1), 45.

6 *Josef Schreiner*, Der Herr hilft Menschen und Tieren (Ps 36,7), in: *Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gleßmer* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen (s. Anm. 3), 219–291, hier: 231.

2. Einführung der Profanschlachtung im Deuteronomium

Eine wesentliche Veränderung erfolgt mit dem Deuteronomium und seiner Kultzentralisation in Jerusalem. Durch die Abschaffung der vielen Kultzentren rückt der Kultort für viele Israeliten in weite Ferne. Die deuteronomistische Reform muss konsequenterweise die Profanschlachtung (wieder) erlauben.

„*Doch du darfst immer, wenn du es möchtest, und überall in deinen Stadtbereichen schlachten und Fleisch essen, soweit der Segen reicht, den dir der Herr, dein Gott, geschenkt hat. Jeder, der Reine wie der Unreine, darf davon essen, wie bei Gazelle und Damhirsch. Das Blut aber sollt ihr nicht genießen, sondern wie Wasser auf die Erde schütten*" (Dtn 12, 15–16).

Im Deuteronomium werden zugleich umfangreiche Schutzbestimmungen für die Tiere, die bereits in die alten israelitischen Rechtssammlungen wie das Bundesbuch aufgenommen worden waren, weitergepflegt, die diese als Rechtssubjekte ansehen und vor Ausbeutung schützen.[7] Formulierungen zum Schutz der Tiere und ihrer Nachkommenschaft durchziehen die Rechts- und Weisheitstexte:

„*Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seines Viehs,*

aber das Innere der Frevler ist grausam" (Spr 12,10).

Bereits Dtn 12 belegt, dass die Tiertabus in Israel sehr alt sind und der Theologisierung vorausliegen: nur bestimmte Haustiere gelten als reine Tiere, Wildtiere dagegen z.B. generell als für das Opfer ungeeignete Tiere, die jedoch teilweise gegessen werden dürfen. Die theologische Systematisierung im Alten Testament versucht bei Vögeln, Landtieren und Fischen jeweils eine Idealvorstellung des reinen Tieres zu entwickeln und von diesen Idealvorstellungen aus die verschiedenen Tiere zu beurteilen (Theorie von Mary Douglas).[8] In den alttestamentlichen Speisetabus wird also der Ist-Zustand in Israel festgeschrieben und theologisiert – ihre Einhaltung sichert einen Zustand der Heiligkeit im Heiligen Land. Das Bluttabu, welches das Deuteronomium universalisiert, soll jeden Missbrauch eines lebendigen Wesens verhindern.

3. Das vegetarische Paradies

Im älteren zweiten Schöpfungsbericht ist die Beziehung von Mensch und Tier erzählerisch als defiziente Komplementarität beschrieben: Gott stellt den ADAM-Menschen in einen Garten Eden mit vielen Bäumen und lässt dort viele köstliche Früchte für den Menschen zu seiner Ernährung wachsen, die ihm zu essen erlaubt sind (vgl. Gen 2,17). Dann erst erschafft Gott die Tiere und führt sie dem ADAM-Menschen als potenzielle Gegenüber zu, es zeigt sich aber, dass eine zu große Verschiedenheit herrscht. Erst durch die Entsprechung des ADAM durch seine EVA findet der Mensch sein Gegenüber. Von Fleischessen ist in diesem sog. „jahwistischen" Schöpfungsbericht nirgends die Rede.

Die Urgeschichte der Priesterschrift in Gen 1–2,4a; 6–9, welche die Struktur des gesamten Genesisbuches prägt, stellt sich die Menschen im Paradies ebenfalls als Vegetarier vor. Die Priesterschrift gliedert den Geschichtsverlauf in vier Perioden:

[7] Vgl. *Frank Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschiche des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 304–310.

[8] Vgl. *E. Schmitt*, Essen (s. Anm. 1), 49–51.

„*Zu Beginn jeder Epoche erfolgt ein einschneidendes Ereignis, scheint ein kultisch-rituell wichtiger Akt gesetzt oder gar eine kultische Anordnung erteilt zu werden:*

bei der Schöpfung (Gen 1) Gottes Ruhe am siebten Tag (sowie die Zuweisung der Pflanzennahrung an Mensch und Tier),

zur Zeit Noachs nach der Flut (Gen 9) das Verbot von Blutgenuß (bei der nun vorausgesetzten Fleischnahrung) und von Totschlag,

zur Zeit Abrahams (Gen 17) das Beschneidungsgebot

am Sinai (Ex 19,1; 24,15ff) die Einführung der Kultgesetze (Ex 25ff) einschließlich der Sabbatheiligung (16ff; vgl. 31,12ff Ps).“[9]

Nach Gen 1,20–28 erschafft Gott die Tiere und den Menschen am selben Tag und gibt ihnen allen den Mehrungsauftrag. Die Menschen sollen über die Tiere herrschen (dominium terrae). Zu diesem Herrschaftsauftrag gehört jedoch nicht die Erlaubnis des Tötens der Tiere. In Gen 1,29–30 weist Gott allem, was Lebensatem hat, Mensch und Tier, das Grünzeug als Nahrung zu:

„*Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem, was sich auf der Erde regt, was Lebensatem in sich hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung. So geschah es. Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut*.“

In dieser Schöpfungsutopie der Priesterschrift ist die ursprüngliche ideale Schöpfung, die jedoch durch die Gewalttat der Wesen aus Fleisch dem Verderben entgegengeht, als vegetarisches Paradies gedacht, in dem Tier und Mensch nicht töten und sich von Pflanzen ernähren.

4. Die Arche als vegetarische Rettungsinsel (Gen 6)

Doch die Gewalttat setzt sich bei den Menschen immer mehr durch, so dass in der Sintflut die große Reinigung geschieht: Nur der gerechte Noach mit seiner Familie und Tieren aus den verschiedenen Arten wird zur Rettung aus der verderbten Schöpfung herausgenommen. Noach hat in der Arche für einen Vorrat an pflanzlicher Nahrung von Mensch und Tier zu sorgen (Gen 6,21). Die Arche wird damit zu einer vegetarischen Rettungsinsel für Mensch und Tier. Doch mit dem Verderben, das Gott in der Sintflut wegen der Menschen über Mensch und Tier und die ganze Schöpfung hereinbrechen lässt, spricht er bereits ein Urteil über diese vegetarische Utopie. In der älteren Version der Sintflutgeschichte bringt Noach unmittelbar nach dem Aussteigen aus der Arche Gott Brandopfer von Tieren dar (Gen 8,20), wie auch bereits der Schafhirt Abel in dem alten Text Gen 4 Gott von dem Fett seiner Erstlingstiere ein Opfer darbringt. In der Priesterschrift jedoch sind vor dem Sinai noch keine Opfer vorgesehen, nur „Zeichen“, die in der Kultgesetzgebung am Sinai kulminieren. In Gen 9,2–4 erlaubt Gott den Menschen als Zugeständnis, nun auch die Tiere zu essen, die sie in der Arche herübergerettet haben in die jetzige Zeit:

„*Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben. Alles Lebendige, das sich*

[9] *Werner H. Schmitt*, Einführung in das Alte Testament. 4. erweiterte Auflage, Berlin–New York 1989, 100.

regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen. Nur Fleisch, in dem noch Blut ist, dürft ihr nicht essen."

Die Priesterschrift setzt in Gen 9,1–7 die vom Dtn eingeführte Erlaubnis zur Profanschlachtung voraus und erlaubt von ihrer Systematik her, alle Tiere zu essen – nicht jedoch das Blut als Sitz des Lebens. Von besonderer Qualität ist, dass Gott mit Menschen und Tieren seinen Bund im Zeichen des Regenbogens schließt:

„*Dann sprach Gott zu Noach und seinen Söhnen, die bei ihm waren: Hiermit schließe ich meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen bei euch, mit den Vögeln, dem Vieh und allen Tieren des Feldes, mit allen Tieren der Erde, die mit euch aus der Arche gekommen sind. Ich habe meinen Bund mit euch geschlossen: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden*" (Gen 9,8–17).

5. Die Noachitischen Gebote

Da alle Menschen als Nachkommen Noachs gedacht sind, stehen alle Menschen und alle Tiere unter diesem Bund. Im Judentum wurden in der Überlegung, welche Forderungen an die gottesfürchtigen Nichtjuden zu erheben seien, im Lauf des 2. Jahrhunderts die „Noachitischen Gebote" zusammengestellt, die sich aus den sechs „Adamitischen Geboten" und dem Gebot an Noach ableiten, nämlich dem „Verbot, ein Stück von einem lebenden Tier zu essen"[10]. Für die Nichtjuden gelten diese Noachitischen Gebote als Fundamentalmoral, für Israel aber alle Weisungen der Tora.

Die Frage des Fleischessens strukturiert also mit die Dramaturgie der Genesis:

„*Nach beiden Schöpfungserzählungen intendierte Gott den Menschen als Vegetarier. Die ‚Herrschaft' des Menschen schließt also von Haus aus kein Tötungsrecht mit ein. (…) Erst dem degradierten, schuldig gewordenen nachsintflutlichen Menschen wird auch das Fleisch, wie zuvor das Grünkraut, zur Nahrung gegeben* (Gen 9,3)."[11]

In der Priesterschrift laufen alle Entwicklungen von der Schöpfung an bei Pessach (Ex 12), Sabbatheiligung (Ex 16) und den Kultverordnungen der Stiftshütte (Ex 25ff.) zusammen, wo das Blut der Tiere im Opfer als Sühnemittel von Gott gesetzt wird – und damit ein Weg zurück zu Gott für die Menschen in dieser gebrochenen Schöpfung.

6. Pessachmahl – Fleischessen als Exoduserinnerung

Eine Form des Fleischessens ist von herausragender Wichtigkeit für das Judentum – das Pessachmahl (Ex 12, auch „Pascha" oder „Passa" geschrieben), das in der Priesterschrift noch kein Opfer darstellt und erst in den späteren Texten zu einem Opfer umgedeutet wird. Das Pessachmahl hat sich aus einem apotropäischen Blutritus zum Schutz der Familie zu einem Erinnerungsmahl entwickelt.[12] Das Essen des Pessachlammes ist konstitutiver Bestandteil der Erinnerung an den Exodus, indem es die Errettung vor der Heimsuchung der Erstgeburt in Ägyp-

[10] Vgl. *David Flusser*, Noachitische Gebote. I. Judentum, TRE 24 (1994), 582–585, 582.

[11] *Othmar Keel*, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: *Bernd Janowski u.a.* (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen (s. Anm. 3), 155–193, hier: 176.

[12] Vgl. *Eckhard Otto*, pāsaḥ, ThWAT VI, 659–682; *F. Crüsemann*, Tora (s. Anm. 7), 345–347.

ten versinnbildlicht. Seit der Zerstörung des Tempels erinnert ein Knochen an das Pessachlamm und den verlorenen Tempel gleichermaßen.

Die Art des Fleischessens im Pessachmahl ist von besonderer Relevanz:

„*So aber sollt ihr es essen: eure Hüften gegürtet. Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand. Esst es hastig! Es ist die Paschafeier für den Herrn. In dieser Nacht gehe ich durch Ägypten und erschlage in Ägypten jeden Erstgeborenen bei Mensch und Vieh. Über alle Götter Ägyptens halte ich Gericht, ich, der Herr. Das Blut an den Häusern, in denen ihr wohnt, soll ein Zeichen zu eurem Schutz sein. Wenn ich das Blut sehe, werde ich an euch vorübergehen*."

Es ist kein genüssliches Bankett, sondern ein Essen im Übergang von der Sklaverei in die Freiheit, ein Befreiungsmahl.

Da die priesterschriftlichen Anteile an der Genesis die Struktur des gesamten Buches vorgeben, ist diese Theologie strukturbildend für das Judentum und Christentum geworden.

Das Verhältnis der ursprünglichen Priesterschrift zu den sekundären Ergänzungen und insbesondere zu dem sog. Heiligkeitsgesetz (Lev 16–26) sind noch nicht geklärt, doch zeigt Lev 17,3–6, dass die vom Dtn erlaubte und von der Priesterschrift vorausgesetzte Profanschlachtung in manchen Kreisen wieder zurückgenommen wird und somit auch ein theologischer Streit um die Profanschlachtung in der Geschichte Israels erkennbar ist:

„*Jeder Mann aus dem Haus Israel, der innerhalb oder außerhalb des Lagers ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege schlachtet und das Tier nicht zum Eingang des Offenbarungszeltes bringt, um es dem Herrn vor seiner Wohnstätte zu opfern, dem soll es als Blutschuld angerechnet werden; er hat Blut vergossen und soll aus der Mitte seines Volkes ausgemerzt werden. Daher sollen die Israeliten die Opfer, die sie auf dem freien Feld schlachten, dem Priester für den Herrn zum Eingang des Offenbarungszeltes bringen und sie als Heilsopfer für den Herrn schlachten. Der Priester soll das Blut auf den Altar des Herrn am Eingang des Offenbarungszeltes gießen und das Fett zum beruhigenden Duft für den Herrn in Rauch aufgehen lassen*" (Lev 17, 3–6).

7. Die Gier nach Fleisch (Ex 16; Num 11)

Nach der Pessacherzählung in Ex 12 wird man in der Tora über die Rettung am Schilfmeer zu den Wüstenerzählungen und ihren Rettungs- und Murrgeschichten geführt. In Ex 16 und schärfer noch in der Parallelerzählung in Num 11 wird erzählt, wie Gott die Israeliten in der Wüste mit Manna nährt, das sie sammeln und als Brot backen oder kochen können.[13] Alle erhalten genügend Manna zum Essen und am Vortag des Sabbats genug für den Ruhetag. Die Israeliten aber murren:

„*Wären wir doch in Ägypten durch die Hand des Herrn gestorben, als wir an den Fleischtöpfen saßen und Brot genug zu essen hatten*."

Gott schickt das Manna (Brot) als Grundnahrungsmittel, das Fleisch aber (Wachteln), um dem Murren des Volkes entgegenzukommen. In Num 11 wird die Entgegensetzung noch verschärft. Die Gier nach Fleisch wird in Num 11 kritisch reflektiert:

„*Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! Wir denken an die Fische, die wir*

[13] Vgl. *Horst Seebass*, Numeri (BK VI/2), Neukirchen–Vluyn 2003, 47ff.

in Ägypten umsonst zu essen bekamen, an die Gurken und Melonen, an den Lauch, an die Zwiebeln und an den Knoblauch. Doch jetzt vertrocknet uns die Kehle, nichts bekommen wir zu sehen als immer nur Manna."

Die Antwort, die in diesem Text Gott an den Vermittler Moses richtet, ist drastisch:

„*Zum Volk aber sollst du sagen: Heiligt euch für morgen, dann werdet ihr Fleisch zu essen haben. Denn ihr habt dem Herrn die Ohren vollgeweint und gesagt: ‚Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! In Ägypten ging es uns gut.' Der Herr wird euch Fleisch zu essen geben. Nicht nur einen Tag werdet ihr es essen, nicht zwei Tage, nicht fünf Tage, nicht zehn Tage und nicht zwanzig Tage, sondern Monate lang, bis es euch zum Hals heraushängt und ihr euch davor ekelt. Denn ihr habt den Herrn, der mitten unter euch ist, mißachtet und habt vor ihm geweint und gesagt: ‚Warum sind wir aus Ägypten weggezogen?'*"

Die Freiheit, die Israel mit dem Auszug aus Ägypten gewonnen hat, ist in diesem theologischen Entwurf mit einem Verzicht auf die sprichwörtlichen Fleischtöpfe Ägyptens verbunden. Die Gier nach Fleisch bringt nun diese Freiheit in Gefahr.

„*Als das Fleisch noch zwischen ihren Zähnen war, bevor es zerkleinert war, war Jahwes Zorn gegen das Volk entbrannt. Da schlug Jahwe das Volk durch eine sehr große Plage, und so nannte man den Namen jenes Ortes Kibrot Taawa (Giergräber); denn dort begruben sie das Volk, das gegiert hatte.*"

Die Gier nach Fleisch in Num 11 ist Ausdruck einer verfehlten Haltung des Volkes – das Fleisch wird von den Israeliten durch ihre Gier pervertiert.

8. Tier und Mensch vor demselben Geschick (Koh 6)

Der nachdenkliche Kohelet reflektiert über den Unterschied von Mensch und Tier.

„*Was die einzelnen Menschen angeht, dachte ich mir, dass Gott sie herausgegriffen hat und dass sie selbst (daraus) erkennen müssen, dass sie eigentlich Tiere sind. Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch. Beide gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen nach oben steigt, doch der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?*" (Koh 3,18–21)

Kohelet will mit diesem Absatz ausdrücken, dass auch der Lebensatem der Tiere wie jener der Menschen wieder zu Gott nach oben zurückkehrt, während beider Gestalt nach dem Tod zu Staub zerfällt. Mensch und Tier haben daher das gleiche Geschick. Eine „abwertende" Sicht der Tiere ist damit in der Linie alttestamentlicher Tierethik bei Kohelet abgewendet.[14]

9. Das endzeitliche Friedensreich für Mensch und Tier (Jes 11)

In Jes 11 („Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor […]") wird die Hoffnung von einem endzeitlichen Friedensreich lebendig, in dem der Geist des Herrn sich auf dem Spross aus der Wurzel

[14] Vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Kohelet (HThKAT), 276–287; vgl. ebenso *Thomas Krüger*, Kohelet (Prediger) (BK XIX, Sonderband), Neukirchen–Vluyn 2000.

Jesse niederlässt, der die Gewalt eindämmt und Gerechtigkeit herbeiführt.

„Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein.

Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten.

Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander.

Der Löwe frisst Stroh wie das Rind.

Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind streckt seine Hand in die Höhle der Schlange.

Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg;

denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist" (Jes 11, 6–9).

Diese Endzeitutopie greift deutlich auf die Schöpfungserzählung zurück und wendet sie in die Zukunft.

Das Neue Testament fügt zur alttestamentlichen Reflexion über die Beziehung von Mensch und Tier und die Tierethik nicht mehr viel hinzu, relativiert jedoch die Anweisungen des alttestamentlichen Kultes, die sich mit dem Fleischessen befassen.

10. Jesus war kein Vegetarier

Jesus wird in vielen esoterischen Schriften zu allen Zeiten der Kirchengeschichte als Vegetarier dargestellt. Auch in vielen modernen Büchern zu Vegetarismus und in Romanen werden diese Traditionen wieder gerne aufgenommen, um ein vermeintlich unterdrücktes vegetarisches Erbe der Kirche zu behaupten.[15]

Eine dahinter stehende moderne Denkfigur formuliert Guido Knörzer: „Allerdings würde es zum Erlöser der Welt nach jüdischer Denkvorstellung eigentlich nicht passen, dass er Gottes Schöpfung dadurch erlösen will, dass er sich an der Tötung von Lebewesen direkt oder indirekt beteiligt."[16]

Wäre Jesus aber Vegetarier gewesen, hätte er also in all den Jahren niemals das Gebot des Pessachmahles erfüllt, hätte er niemals bei einem Essen mit Jüngern und Pharisäern Fleisch angerührt, hätte er im Umfeld der Fischer unter seinen Jüngern niemals Fisch gegessen – wir würden diese Abweichung von der jüdischen Norm in der Bibel erfahren wie wir seine Ehelosigkeit erfahren und die Laxheit der Jünger beim (nicht in der Bibel vorgeschriebenen) Händewaschungsritus. Die Aussendung von zwei Jüngern zum Ort, wo Jesus mit ihnen das Pessach essen könne (Mk 14,14), die Erzählung von der wundersamen Vermehrung der Brote und der Fische, die Mahlgleichnisse, die Metaphorik von Fleisch und Blut – diese Formulierungen zeigen an, dass Jesus Fleisch und Fisch gegessen hat. Jesus hat ganz offensichtlich die Weisungen der Tora um die zwei Pole der Gottes- und der Nächstenliebe zentriert, dabei aber die Ritual- und Speisegesetze nicht abgelehnt. Als zentrale Stelle für sein Verständnis der Ritualanweisungen im AT gilt Mt 23,25f:

Weh euch, ihr Pharisäer, weil ihr das Äußere von Becher und Schüssel reinigt, innen aber sind sie voll von Raub und Zügellosigkeit. Ihr Toren, reinigt zuerst das Innere, dann ist auch das Äußere rein" (Mt 23,25f, vgl. Lk 11,39–41).

[15] Vgl. *Roman Heiligenthal*, Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder, Darmstadt 1997, 120–124.

[16] *Guido Knörzer*, Töten und Fressen? Spirituelle Impulse für einen anderen Umgang mit Tieren, München 2001, 53.

Jesus scheint mit dem Gegensatzpaar außen – innen die Verwiesenheit von rituellem Tun und innerem Tun aufgezeigt zu haben.

„*Nicht, was [in den Mund] hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was [aus dem Mund] herauskommt, das verunreinigt den Menschen*“ (Mk 7,15 par Mt 15,11; Tho 14).

Jesus hat als gesetzestreuer Jude gelebt und wird auch von Mt und Paulus so beschrieben.[17] Er hat sich im Rahmen des in Galiläa Üblichen an die oben skizzierten Speisepraktiken gehalten.

Nach Kreuzigung, Tod und Auferstehung Jesu und der damit einhergehenden soteriologischen Umwertung, die vor allem Paulus aufdeckt, zeigt sich im Alltagsproblem des Fleischessens zunehmend,

a) wie sich Judenchristen zu den atl. Ritualgesetzen stellen

b) und welchen Grad der Abnabelung von ihren Götzenkulten die Heidenchristen gewonnen haben.

In der Apostelversammlung (Apg 15, 1–35) war die Frage der Speisegesetze noch nicht thematisiert worden, auch wenn Lukas die späteren „Jakobusklauseln“ als Aposteldekret (Apg 15,20) dorthin zurückversetzt.

Im sogenannten „Antiochenischen Zwischenfall“ (vgl. Gal 2,11–13) geht es zum ersten Mal um die ungelösten Probleme des gemeinsamen Mahles von Judenchristen und Heidenchristen, die auch aus der Sicht der Juden(christen) nicht zur Befolgung der Speisegesetze verpflichtet sind. Die beiden Gruppen und ebenso Petrus als der Mann des Ausgleichs scheitern beim Versuch einer gemeinsamen Mahlkultur. Lukas setzt in Apg 10 an eine Schlüsselstelle in der Apostelgeschichte eine judenchristliche Tradition, nach der Petrus durch die Vision eines Leinentuches mit allen möglichen Tieren von Gott erst überzeugt werden muss, dass ihm nun alles zu essen erlaubt sei. Auf die göttliche Stimme: „Steh auf, Petrus, schlachte und iss!“ wehrt der lukanische Petrus ab: „Niemals, Herr! Noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen.“ Beim dritten Mal akzeptiert Petrus: „Was Gott für rein erklärt, nenne du nicht unrein!“

Als Kompromiss entwickelt man vermutlich in Antiochia mit den sog. „Jakobusklauseln“ einen Mindeststandard, der die Großkirche bis zum Ende der heidnischen Kulte prägte.

11. Zwei Formen der Jakobusklauseln (Apg 15,20)

Der Text der sog. Jakobusklauseln in Apg 15,20.29; 21,25 ist in zwei verschiedenen Formen überliefert.[18] Die eine Form im sog. alexandrinischen Text der Apg fordert den Heidenchristen die Enthaltung von „Götzen(opferfleisch) und Blut und Ersticktem und Unzucht“ ab, die andere Form im sog. westlichen Text die Enthaltung von Götzen, Unzucht und Blutvergießen und fügt die Goldene Regel an. Die erste Form gilt als die ursprünglichere, die durch die heidenchristliche Annahme eines Minimums an Ritualvorschriften, basierend auf den Anweisungen für Fremde (gerim) in Lev 17, den Judenchristen ein Zusammenleben ermöglichen sollte. Die westliche Form belegt eine spätere Angleichung der Jakobusklauseln an die stärker ethisch orientierten Noachi-

17 Vgl. *Michael Theobald*, Römerbrief. Kapitel 12–16 (SKK NT 6/2), Stuttgart 1993, 161.

18 Vgl. *David Flusser*, Noachitische Gebote (s. Anm. 10), 582–585; *Roman Heiligenthal*, Noachitische Gebote. II. Neues Testament, in: TRE 24 (1994), 585–587; *Wilhelm Pratscher*, Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition (FRLANT 139), Göttingen 1987, 66.

tischen Gebote, wodurch man der paganen und jüdischen Umwelt mit ihrer Ethik entgegentreten konnte. Eine judenchristliche Position zum Ritualgesetz und Götzenopferfleisch beendet auch den Traktat über die zwei Wege in der christlichen Didache:

„*Denn wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst.*

Was aber die Speise angeht, trage, was du kannst. Doch hüte dich peinlich vor dem Götzenopferfleisch; denn es ist Verehrung toter Götter" (Did 6,2–3).

12. Der Götzenopferfleischkonflikt und das Gewissen

Paulus löst die Götzenopferfleischdiskussion in seinen Briefen nach Korinth und Rom durch eine soziale Forderung der Rücksichtnahme beim Thema Fleischessen und die Betonung des Gewissens.

Weiterführende Literatur:
Bernd Janowski/Ute Neumann-Gorsolke/Uwe Gleßmer (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen–Vluyn 1993. Die AutorInnen zeigen alle Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung in der Bibel und der Tierethik mit materialreichen Exkursen und umfangreichen Literaturlisten. *Eleonore Schmitt*, Das Essen in der Bibel. Literaturethnologische Aspekte des Alltäglichen (Studien zur Kulturanthropologie, 2), Münster–Hamburg 1994, gibt Orientierung in der Frage des Essens im Alten Israel.

In 1 Kor 8,7 denkt Paulus vor allem an jene Christen, die vorher als Heiden mit einer Beziehung zum Götteropferfleisch gelebt haben.[19] Wenn jemand in deren Gegenwart Fleisch aus heidnischen Schlachtungen isst, könnte jener das als falsche Akzeptanz des Götzenopfers missverstehen. Paulus hat zwar als Prämisse:

„*Speise aber wird uns nicht vor Gott bringen. Weder haben wir einen Nachteil, wenn wir nicht essen, noch einen Vorteil, wenn wir essen*" (1 Kor 8,8).

Doch dieses Freiheitsrecht darf keinem Schwachen im Glauben zum Anstoß werden. Lieber will Paulus in Ewigkeit auf Fleisch verzichten, als einen Bruder mit schwachem Gewissen zu Fall zu bringen (vgl. 1 Kor 8,12–13).

Mit Dank an Gott kann man sogar solches Fleisch mit reinem Gewissen ohne Nachforschungen essen, solange nicht jemand mit dem expliziten Hinweis darauf, dass es Götzenopferfleisch sei, ein falsches Verständnis herausfordert (1 Kor 10,23–11,1).

Später in Röm 14 betrifft die Problemlage eher die Judenchristen in Rom.[20] Die Motivation zum Fleischverzicht der „Schwachen" im Römerbrief liegt primär im Versuch von Judenchristen, durch Vegetarismus und Enthaltung von Wein Situationen zu entgehen, in denen sie die jüdischen Speisegesetze übertreten würden und in der Gefahr stehen, Fleisch aus Götzenopferschlachtungen zu essen. Paulus argumentiert:

„*Nehmt den an, der im Glauben schwach ist, ohne mit ihm über verschiedene Auffassungen zu streiten. Der eine glaubt, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst*

[19] Vgl. im Folgenden *Wolfgang Schrage*, Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 6,12–11.16 (EKK VII/2), Solothurn–Düsseldorf–Neukirchen–Vluyn, 1995, 211–486.

[20] Vgl. *Michael Theobald*, Römerbrief (s. Anm. 17), 127–181; *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer, 3. Teilband. Röm 12–16 (EKK VI/3), 79–115.

nur Gemüse. Wer [Fleisch] isst, verachte den nicht, der es nicht isst; wer nicht isst, richte den nicht, der es isst. Denn Gott hat ihn angenommen.

(…)

Wer es isst, tut es zur Ehre des Herrn; denn er dankt Gott dabei.

Wer es nicht isst, unterlässt es zur Ehre des Herrn, und auch er dankt Gott.

(…)

Auf Jesus, unseren Herrn, gründet sich meine feste Überzeugung, dass an sich nichts unrein ist; unrein ist es nur für den, der es als unrein betrachtet. Wenn wegen einer Speise, die du isst, dein Bruder verwirrt und betrübt wird, dann handelst du nicht mehr nach dem Gebot der Liebe. Richte durch deine Speise nicht den zugrunde, für den Christus gestorben ist.

(…)

Die Überzeugung, die du selbst hast, sollst du vor Gott haben. Wohl dem, der sich nicht zu verurteilen braucht bei dem, was er für recht hält. Wer aber Zweifel hat, wenn er etwas isst, der ist gerichtet, weil er nicht aus der Überzeugung des Glaubens handelt. Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde."

Paulus löst die Frage, wo Vollmacht und Freiheit des Christen ihre Begrenzung haben, in der Rücksichtnahme auf den Glauben des Anderen und in der Befolgung des eigenen Gewissens.

13. Vegetarismus bei den Mönchen

Der Kirchenvater Hieronymus hat in seinem 393 geschriebenen Brief gegen Jovinian dessen Gleichmacherei von Fasten und Genuss kritisiert und den Fleischverzicht propagiert. Er nimmt dabei die priesterschriftliche Erlaubnis des Tötens von Tieren bei Noach auf und verbindet sie mit dem „Am Anfang war es nicht so" in der Ablehnung der Ehescheidung durch Jesus:

„Wegen der Härte unserer Herzen wurde uns die entsprechende Erlaubnis durch Mose gewährt. So war das Essen von Fleisch bis zur Sintflut unbekannt.

(…)

Seit dem Anfang des menschlichen Daseins ernährten wir uns nicht von Fleisch (…). In dieser Weise verhielt es sich bis zur Sintflut. Nach der Sintflut jedoch mit der Übergabe des Gesetzes, das niemand erfüllen konnte, wurde das Fleisch aufgetischt, um es zu essen. Die Abschaffung [des Fleischverbots] wurde dem Menschen aufgrund seiner Gefühllosigkeit zugestanden (…). Nachdem jedoch Christus am Ende der Zeiten in die Welt gekommen sein und das Omega zum Alpha und das Äußerste wieder zum Anfang zurückgerollt haben wird, dann (…) werden wir kein Fleisch mehr essen, wie schon der Apostel sagt: ‚Es ist gut, keinen Wein zu trinken und kein Fleisch zu essen' (Röm 14,21). *Und der Wein mit dem Fleisch ist [dem Menschen] erst nach der Flut zugestanden worden.*"[21]

Hieronymus begründet damit einen asketisch motivierten Vegetarismus bei den christlichen Mönchen.

14. Christlicher Vegetarismus

Auch wenn im Götzenopferfleischkonflikt nicht die tierethische Frage des

[21] Hieronymus Iovinianum I 18, nach: *Hubertus Lutterbach*, Was das christliche Mönchtum mit der neutestamentlichen Indifferenz gegenüber dem Fleischverzehr anfing, in: *Andreas Leinhäupl-Wilke/Stefan Lücking/Jesaja Michael Wiegard* (Hg.), Visionen des Anfangs (Biblisches Forum Jahrbuch 2), München 2004, 89–112:95–96, online unter: http://www.bibfor.de/archiv/00-1.lutterbach.htm.

Fleischessens angesprochen ist, sondern die Gefahr des Rückfalls zu den Götzen bzw. die judenchristliche Scheu davor, so kann man aus der Position des Paulus für die Einstellung zum Vegetarismus und für die Beziehung von Vegetariern und Fleischessern in der Kirche einiges ableiten. Die Freiheit des Christen steht vor einem neuen Gewissensentscheid, wenn über die Reflexion des Paulus hinaus die tierethische Frage ansteht, wieweit es für die eigene Existenz notwendig ist, Tiere zu töten und zu essen. Die Bibel zeigt uns in ihren protologischen Utopien, wie die gute Schöpfung eigentlich sein soll, und in den eschatologischen Utopien, wie sie mit Gottes Hilfe wieder werden wird, ein vegetarisches Paradies und ein vegetarisches Friedensreich in der Endzeit. In dieser gebrochenen Schöpfung jedoch ist das Töten von Tieren und das Fleischessen ein Zugeständnis Gottes an die Menschen. Wenn ein Christ wie Hieronymus die Konsequenz zieht, dass für ihn eine tendenziell vegetarische Lebensführung ethisch und religiös angemessen ist, darf er nach Paulus nicht über die anderen Christen, die Fleisch essen, richten. Mag Speise nach Paulus indifferent (ein Adiaphoron) sein, das Fleischessen kann aber als Ausdruck unserer Beziehung zu Umwelt, Tieren und Mitmenschen durchaus zur Gewissensfrage werden. Die Warnung vor der Gier nach Fleisch als Ausdruck einer Gier nach mehr, als für das Volk gut ist (Num 11), ist wohl heutzutage ein Nachdenken wert.

Der Autor: *Mag. Franz Böhmisch war Assistent für atl. Bibelwissenschaft an der KTU Linz und arbeitet jetzt als Geschäftsführer einer Computerfirma in der Nähe von Passau.*

Bernhard Uhde

„Esst von den guten Dingen" (Koran 2, 172)

◆ **Essen und Religion haben einen inneren Zusammenhang: Die Begegnung mit dem Unverfügbaren verweist Menschen auf Transzendenz; insofern auch die Gabe der Nahrung für Menschen nur begrenzt machbar ist, wird das Essen an sich für „Religion beachtende Menschen" schon zu einem religiösen Akt. Ausgehend von dieser These skizziert der Autor, Professor für Religionsgeschichte an der Universität Freiburg, die Bedeutung von religiös motivierten Speisevorschriften, die für viele Religionen zentralen kultischen (Fest-)Mahlfeiern und deren Gemeinschaftsdimension sowie die Rede von der „himmlischen Glückseligkeit" in Sprachbildern des Essens und Mahlhaltens. (Redaktion)**

Der profan erscheinende Vorgang der Nahrungsaufnahme verbindet alle Lebewesen, er ist das Wesen des Lebendigen. Wenn Leben die Fähigkeit zur Selbstbewegung und Tod den Verlust derselben bedeutet[1], so ist die zu dieser Selbstbewegung erforderliche Energie durch die Aufnahme hierfür geeigneter Nahrung zu gewinnen: Alles Lebendige ernährt sich, und in der Vorstellung von Menschen werden auch Götter[2], ja sogar Verstorbene durch Speisung oder entsprechende Getränke am Leben gehalten[3] oder zum Vollbesitz der Lebenskräfte zurückgeführt[4]. Das Bewusstsein von der Bedeutung des Essens im Zusammenhang mit Leben und Tod erscheint als besondere Qualität menschlichen Denkens und seiner Vorstellungskraft wie das Bewusstsein von Leben und Tod selbst. Wenn nun Religion als Gegenstand des menschlichen Bewusstseins in der Einsicht in die eigene Sterblichkeit als schärfstem Ausdruck eigener Vergänglichkeit gründet[5], so muss auch der

1 Selbstbewegung durch Anwesenheit der Psyche als Prinzip dieser Bewegung im Körper findet sich schon bei Aristoteles, Περὶ ψυχῆς („Über die Seele") 403 b 27 ff. Erkennbar ist diese Bestimmung auch an der Geschichte der Medizin: der Verlust der Selbstbewegung des Atems, des Blutes, des Gehirns ist Kennzeichen des Todes.

2 Zu Speiseopfern vor und an Götterbilder(n) vgl. *Friedrich Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 207f.: „In ägyptischen und hinduistischen Tempeln empfängt das Götterbild eine regelrechte Verpflegung und Bedienung". Man denke auch an die altindischen Soma-Riten (vgl. *Jan Gonda*, Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960, 149ff.) etc. Aber selbst Götter können zu viel speisen: Der elefantenköpfige Gott Ganesha, aus dem indischen Pantheon bekannt, speist eine derartige Zahl von ihm dargebrachten Reisbällchen, dass der Bauch platzt und hinfort von einer Schärpe gehalten werden muss.

3 Vgl. die „Totenspeisungen" oder die Grabbeigabe von Speisen, exemplarisch seien genannt die Beigaben in der altägyptischen Gräbern (vgl. *Siegfried Morenz*, Ägyptische Religion, Stuttgart 1960, 211ff.) und die Totenversorgung in babylonisch-sumerischer Religion.

4 Vgl. dazu die Szene bei *Homer*, Odyssee XXIII, 23ff.: Odysseus bereitet in der Unterwelt einen Bluttrank, der den Verstorbenen Bewusstsein, Sprache und Stärke verleiht.

5 Vgl. die berühmten Sätze von *Ludwig Feuerbach*, Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nachdruck Stuttgart 1960, 41: „Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlich-

Zusammenhang von Religion und Essen erkennbar werden, aus dem der Zusammenhang von Religion und Kultspeisen erst hervorgeht. Dabei wird deutlich, dass die traditionellen Begriffe von „Profanem“ und „Heiligem“ beim menschlichen Essen „nur durch die ethnographische, jeweils den Standpunkt einer besonderen Kultur einnehmende Beobachtung präzise definierbar sind“[6].

I. „Es isst der Mensch…“

Der auch als Kinderreim verwendete Spruch „Es isst der Mensch, es frisst das Pferd, doch manchmal ist's auch umgekehrt“ erfreut sich gewisser Beliebtheit, um die Manieren beim Essen, zumal gegenüber Kindern, anzumahnen. Der Spruch bringt aber auch zum Ausdruck, dass der Mensch im Unterschied zum Tier nicht nur ein Bewusstsein davon hat, dass er und was er isst, sondern auch davon, wie er Speise zu sich nimmt. Es ist dies ein Bewusstsein, das den Zusammenhang von Lebenserhalt und Essen erkennt, und schließlich ein Bewusstsein, das sich auch der Herkunft der Speise erinnert.

Die Herkunft dessen, was dem Menschen als Speise dienen kann, gilt von frühester Zeit an als eine Gabe, deren Ursprung außerhalb menschlicher Verfügung bleibt: Sei es, dass dem Sammler ein Überfluss von pflanzlicher Nahrung „geschenkt“ wird, sei es, dass der Jäger ein Tier erlegen kann, das ihm „zufällt“. In späterer Zeit wird auch der den Boden bestellende Bauer von den ihm unverfügbaren Kräften der Natur abhängig sein. So ergibt sich ein Zusammenhang zwischen der Unverfügbarkeit der Herkunft des Essens und dem Unverfügbaren selbst, das den Menschen stets als „unverfügbare Macht“ begegnete. Diese Macht wird personalisiert und divinisiert, zumal der Schrecken des Gewitters: so Zeus und Indra, beide ursprünglich Herren des Wetters. Aber auch das Unverfügbare der Gewalt des Meeres, das Unverfügbare des Bebens der Erde lassen Meer und Erde als übermächtig, als „unheimlich-furchtbar“[7], erscheinen und daher als „Götter“ – alles Unverfügbare kann divinisiert werden, so auch der Schlaf und besonders der Tod.

Mit dieser Art der Divinisierung ist zugleich der unüberbrückbare Abstand zwischen dem Gott und dem Menschen gegeben. Aus dem Wettersturm heraus, als Zeichen seiner unverfügbaren Macht, spricht der Ewige zu Ijob: „Wo warst du, als ich die Erde gründete?“[8] So muss auch der Versuch eines Helden selbst göttlicher Abstammung, einen Gott herauszufordern, scheitern: Achill unterschätzt die Kraft des Stromes Skamandros und kann nur durch einen anderen Gott gerettet werden.[9] Der Abstand des Unverfügbaren begründet die Furcht vor seiner Macht, aber zugleich die Dankbarkeit für seine Gaben, die zunächst

keitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewusstsein, dass er einst wirklich endet, dass er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion […] Nur das Grab des Menschen […] ist die Geburtsstätte der Götter.“

6 *Claude Lévi-Strauss*, Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt 1971, 11.

7 Vgl. dazu die Überlegungen von *Rudolf Otto* zum „Mysterium tremendum“, die große Wirkungsgeschichte entfaltet haben, in: Das Heilige, München 1971, 13ff.

8 Ijob 38,4.

9 Vgl. *Homer*, Ilias XXI.

in einer gewissen Passivität hinzunehmen sind[10], sodann aber eine Reaktion des Menschen fordern.

Diese Reaktion auf die Gabe der Nahrung ist vor allem das Opfer, in späterer und sublimierter Form das Dankgebet. Opfer und Dank richten sich an jene dem Menschen unverfügbare Macht, welche die Gabe der lebenserhaltenden Nahrung gewährt: So berichtet die Bibel vom Opfer Abels und Kains, so ist der Ursprung des jüdischen Schawuoth-Festes das Fest der ersten Weizenernte, so der Sinn des christlichen Erntedankfestes[11]. Im Falle eines als Speise verwendeten getöteten Tieres begegnet auch das Sühneopfer gegenüber dem Tier. Von Bedeutung aber bleibt der Zusammenhang für den Menschen selbst. Er wendet sich nicht unmittelbar dem Essen zu, sondern begreift das als Zuwendung zu sich selbst, sodass Erwerb der Nahrung, Opfer und Dank sowie Essen als zusammengehörende Folge begriffen und bewusst werden. Insbesondere dann, wenn der Erwerb mit der Tötung eines Lebewesens einhergeht: hier ist zwischen „Opfertier“ und „Speisetier“ kaum zu unterscheiden.[12]

Damit wird deutlich: Der Gedanke des Unverfügbaren erstreckt sich sehr wohl auf das Essen, dieses wird selbst ein lebenserhaltender Bestandteil und Ausdruck der Vergegenwärtigung dieses Gedankens. Daher wird, noch „vor“ jeder Kultspeise, Essen selbst zu einem religiösen Akt, den die Texte und die Praktiken aller Religionen in vieler Hinsicht würdigen. So entsteht auch der Gedanke der „Heiligkeit des Mahles“, auch der Gedanke der „Heiligkeit der Mahlgemeinschaft“[13], mithin der Gedanke des Gastrechts, das keinesfalls und von keiner Seite aus missbraucht oder gebrochen werden darf.[14] In diesem Bewusstsein ist Essen für den Religion beachtenden Menschen im Unterschied zur Nahrungsaufnahme der Tiere religiöse Praxis.

II. „Ich will das tun, doch wie soll ich es anstellen …?“

Eine berühmte Geschichte aus dem Judentum zeigt ein weiteres Moment der Bedeutung des Essens in den Religionen:

„Rabbi Eleaser ben Asarja sagte: Woher wissen wir, daß der Mensch nicht sagen soll: Ich will […] kein Schweinefleisch essen […], sondern daß er vielmehr sagen soll: Ich will das tun, aber wie soll ich es anstellen, wo doch mein Vater im Himmel verordnet hat, es nicht zu tun? So sagt die Schrift (3 Mose 26,26): ‚Seid mir also heilig, denn ich, der Herr, bin heilig; ich habe euch auserwählt aus allen Völkern, damit ihr mein Eigentum seid!‘ “[15]

10 Vgl. zur Verwendung des Begriffs „Gabe“ die Ausführungen von *Jean-Luc Marion*, in: *Jean-Luc Marion*/*Josef Wohlmuth*, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 63f.

11 Die Reihe ließe sich lang fortsetzen.

12 Vgl. dazu besonders *Walter Burkert*, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972, 8ff.9: „denn dies ist der Akt der Frömmigkeit: Blutvergießen, Schlachten – und Essen“.

13 Dazu noch immer grundlegend *Fritz Bammel*, Das heilige Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950.

14 Schon die älteste abendländische Dichtung kündet von der Verletzung des Gastrechts durch die Freier im Hause des Odysseus und deren folglich gerechte Bestrafung: *Homer*, Odyssee XXII.

15 Zitiert nach *Kurt Hruby*, Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung, in: Judaica 25 (1969), 40f.

Das Angebot des Essens unterscheidet die Menschen insofern, da die Natur nach ihren Bedingungen Unterschiedliches anbietet. Doch nicht allein die der jeweiligen Region entstammenden „typischen“ Gerichte sind bis heute verschieden, sondern auch Essgewohnheiten von Gruppen, wie andererseits bestimmte Essgewohnheiten und -vorlieben bis heute gruppenbildend sind. Dies gilt freilich auch für das Trinken. Innerhalb von Religionen sind nun gewisse Speisevorschriften gruppenbildend und daher auch einheitsstiftend für die Religiösen, indem sie einen Unterschied setzen zu den „Anderen“. Ein Beispiel hierfür ist das Judentum mit seinen Speisevorschriften, die als Unterscheidung von den „Völkern“ einzuhalten sind und die in sich selbst einen Unterschied setzen, indem Fleisch und Milch nicht gemischt werden dürfen.[16] Unterscheiden, also nicht-mischen, soll im Alltag und zumal beim Essen daran erinnern, im Prinzip der Religion, im Gottesglauben, sich nicht mit den Gottesvorstellungen der Völker zu mischen. So dient die Speisevorschrift einerseits der Rückbindung – eine Wortbedeutung von „religio“! – an das Prinzip der Religion, jenem mächtigen Unverfügbaren, andererseits aber auch dem Erhalt der sozialen Identität der Gemeinschaft:

„Ursprünglich hatte das jüdische Ritual die Aufgabe der Sicherung der sozialen Trennung der jüdischen Gemeinschaft von ihrer nichtjüdischen Umwelt erfüllt. Unter normalen Umständen (wo die Errichtung einer getrennten jüdischen Gesellschaft durchführbar war) war es die Wirkung eines solchen Rituals, unter Juden die Neigung zu verstärken, sich soviel wie möglich aufeinander zu verlassen. Wenn Fleisch, Wein, Milch und Käse der Nichtjuden (zum Genuß) verboten waren, so war der Jude nolens-volens auf seine eigenen Brüder zur Herstellung dieser Waren angewiesen …“[17]

So zeigt sich eine ambivalente Seite des Essens: zum einen die Versammlung unter einem Prinzip, zum andern gerade dadurch die Trennung von denjenigen, die nicht diesem Prinzip unterliegen wollen. Dies mag auch für Heiratsvorschriften gelten, wird aber durch das tägliche Ritual des Essens ständig bewusst. Eben dies ist auch wesentlich für Religionen selbst: exklusiv zu sein gegenüber denjenigen Menschen, die nicht der Religion angehören wollen. So ist die Gemeinschaft des Essens aus Sicht der Religionen ursprünglich eine exklusive Mahlgemeinschaft mit hoher religiöser und soziologischer Relevanz.[18] Dies gilt besonders für religiös hochkonzentrierte Gemeinschaften, wie an einer Anweisung für islamische Mystiker, Sufis, ersichtlich ist:

„Es ist erwünscht, daß man die Mahlzeiten gemeinsam einnimmt. Das ist der Brauch der Sufis in den Konventen und außerhalb. Ǧābir berichtete vom Gesandten Gottes, er habe gesagt: ‚Zu den Mahlzeiten, die Gott am meisten liebt, zählt jene, bei der viele Hände zugreifen.‘ Es wird auch berichtet, man habe gesagt: ‚Gesandter Gottes, wir essen, werden aber nicht satt!‘, worauf er geantwortet habe: ‚Vielleicht esst ihr eure Mahlzeit getrennt! Kommt zusammen und sprecht den Namen Gottes darüber aus, dann wird euch Segen zuteil!‘ “[19]

16 Dtn 14,24.

17 *Jacob Katz*, Exclusiveness and Tolerance, New York 1975, 39f. (Übers. v. Verf.). – Das hier Gesagte gilt auch für andere Religionen mutatis mutandis, für Speisegebote im Islam etwa und insbesondere in den Religionen Indiens.

18 Vgl. dazu *Bammel* (Anm. 13), 75ff.

19 Die Gaben der Erkenntnisse des ʻUmar as-Suhrawardī. Übersetzt und eingeleitet von *Richard Gramlich*, Wiesbaden 1978, 302.

Diese Gemeinschaftsbindung ist auch Grundlage für die Exklusivität der im Kult selbst verzehrten Speisen und Getränke, die dem „Andersgläubigen“ verwehrt sind, oder wie es in der islamischen Mystik heißt: „Es ist überliefert: Wer zu einer Mahlzeit geht, zu der er nicht eingeladen ist, der geht lasterhaft einher und isst Verbotenes.“[20] Und schließlich erklärt dieser Gedanke der Gemeinsamkeit Sprachbilder, die in vielen Religionen das gemeinsame und hochwertige Essen als Bild höchster Seligkeit preisen, und nicht selten wird das Festmahl als Vorausahnung ewiger Freude genommen: „So lasset nun niemand euch ein Gewissen machen über Speise und Trank oder über bestimmte Feiertage …“[21] Dabei kann die Exklusivität auch in die Universalität des Heilsgeschehens aufgehoben werden: „Und der Herr Zebaoth wird auf diesem Berge allen Völkern ein fettes Mahl machen, ein Mahl von reinem Wein, von Fett, von Mark, von Wein, darin keine Hefe ist …“[22]

Solche Worte als Gleichnisse oder Vergleiche zu verstehen, lehren alle Religionen, lehrt also auch der Islam, und damit sind alle Interpretationen verwehrt, die den Paradies- oder Höllenschilderungen des Koran den Charakter einer konkreten Vorstellung geben wollen: „Wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Vergleiche geprägt. Vielleicht lassen sie sich mahnen!“[23] Auf diese Weise wird aber auch klar: Das Essen selbst ist ein Zeichen dafür, dass alles in der Welt, ja die gesamte Welt ein Geschenk Gottes an die Menschen darstellt, für das zu danken ist, weil es als Gabe an den Schenkenden erinnert. All dies ist zusammengefasst in dem Gotteswort im Koran: „Esst von den guten Dingen, die wir euch beschert haben! Und danket Gott, wenn anders ihr ihm allein dient!“[24]

III. „Und diesen Tag machten sie zum Tag des Festmahls und der Freude“[25]

Feste sind nicht nur „primäre Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses“[26], sondern ebenso des religiösen Gedächtnisses. Menschliche Feste sind vor allem mit Riten verbunden, die das Fest vom Alltag unterscheiden sollen. Dieser Unterschied wird in allen Religionen deutlich, zumal bei Initiationsfesten oder Übergangsriten, aber auch bei sich im Jahres-, Monats-, Wochen- oder Tageszyklus wiederholenden Akten. Der festliche Ritus sucht dabei eine Handlungsweise nach Möglichkeit über Raum und Zeit hinweg zu wiederholen, um eine Anwesenheit beim Geschehen herzustellen, den Inhalt des Geschehens gleichsam nachzuspielen und in die Gegenwart zu bringen. Nur durch diese Vergegenwärtigung gelingt das Fest. Insofern unterscheidet sich der Ritus von Gebräuchen: Beim jüdischen Pessach-Fest ist die Speise bestimmt, ebenso in der christlichen Eucharistie; hingegen ist die „Martinsgans“, die in manchen mitteleu-

20 Ebd., 304.
21 Kol 2,16.
22 Jes 25,6f.
23 Koran 39,27. Dazu *Bernhard Uhde*, „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Des Bildlosen Bild: Religion als Grenzüberschreitung, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), 213f.
24 Koran 2, 172.
25 Esther 9,17f.
26 *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 57.

ropäischen Gegenden am Fest des heiligen Martin traditionell verzehrt wird, für das Gedenken an den Heiligen nicht unerlässlich.

Der Ritus spielt nach: Geschichte des Volkes, Geschichte der Menschen, Geschichte des Kosmos. Aber auch die Geschichte des Opfers, das einer Gottheit oder einem Gott gebracht wird, das aber selbst ein Gott oder eine Gottheit sein kann. Im Fest wird nun wiederholt, was als zeitlos gilt und gleichzeitig als konstitutiv für das Weiterleben; und so liegt nahe, das Fest mit einem Festmahl zu begehen, einem Festmahl, das sich vom Alltagsessen durch seine Fülle und seine Güte unterscheidet. Von der Zubereitung der Speisen bis zum Verzehr gilt es, rituelle Vorschriften zu beachten, gegebenenfalls rituelle Reinheit zu wahren und zumal ungeeignete, „verbotene“ Speisen zu meiden. Hier ist nicht nur an das Schweinefleischverbot im Judentum und Islam zu denken, sondern ebenso an die zahlreichen Speisevorschriften innerhalb indischer Religiosität und im Buddhismus.

Auch für das festliche Speisen gilt, dass es sich durch die strenger ritualisierte Form von täglichem Ernähren unterscheidet – und doch ist selbst das tägliche Ernähren nicht „profan“ im Unterschied zu „heiligem“ Speisen an Festtagen. Auch dies tägliche Speisen ist religiös-rituell geregelt: Reinigungsriten vor dem Speisen, Libationen und Speiseopfer, gegebenenfalls Tischgebete und Danksagungen. Hier unterscheidet der Ritus das Speisen vom alltäglichen Getriebe, und es soll nicht vergessen sein, dass Speisen noch immer für sehr viele Menschen allein durch die Möglichkeit, sich satt zu essen, ein Fest ist.

So wird das Essen zu einem Zeichen für Leben und das Geschenk des Lebens überhaupt. Wird nun dieses Leben als Gegenstand des menschlichen Bewusstseins betrachtet, so wird deutlich, dass in der Kenntnis des Unterschieds von Essen und Fasten die Bedeutung des Essens, besonders des Festmahles, besonders hervortritt. Insofern ist Fasten dem Essen dienlich, weil es neben der Zügelung des eigenen Triebes auch zur Erkenntnis führt, die am Unterschied den Wert des Essens hervorhebt: „Das beste Fasten ist das Fasten meines Bruders David. Er pflegte einen Tag zu fasten und einen Tag das Fasten zu brechen.“[27] Das Grundbedürfnis nach Nahrung wird – eine dem Menschen vorbehaltene Möglichkeit – bewusst unterdrückt: „Es gibt keine höhere Askese als das Fasten“, wie es in der indischen Weisheitsliteratur heißt[28], im äußersten Gegensatz zum Festmahl.

Weiterführende Literatur:
Fritz Bammel, Das Heilige Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950. Ein grundlegendes, noch immer hervorragendes Werk über den Zusammenhang menschlicher Existenz und menschlichen Essens mit den Religionen der Völker.

IV. „Was hast du gegessen?“[29]

„Der Mensch ist, was er isst“ – auch dies ein oftmals gehörter Satz. Wenn Essen aber durchaus kulturell und religiös „belastet“ ist, so spiegelt er einen treffenden Befund. Die Unterschiedlichkeit der mit Essen verbundenen religiösen Vorstellungen

27 Die Gaben … (Anm. 19), 290.
28 Maha-Narayana-Upanishad 62,2.
29 *Martin Kämpchen*, Dialog der Kulturen. Eine interreligiöse Perspektive, Nordhausen 2006, 423.

– vom Festmahl bis zum Nahrungsverzicht – machen das Essen auch zu einem genuinen Ausdruck vielfältiger menschlicher Lebensformen. Und doch ist diesen Formen eine Übereinstimmung abzunehmen, da jeder Mensch wie jedes andere Lebewesen Essen, sei es auch in geringster Form, benötigt. Dieses Grundbedürfnis kann zu einer Annäherung der aus diesem Bedürfnis hervorgehenden unterschiedlichen Formen führen – am einfachsten Beispiel durch die Einladung zur Tischgemeinschaft, sofern es sich beim Mahl nicht um Kultspeisen oder für einen Tischgenossen tabuisierte Speisen handelt. Die Pluralität der Religionen kann auch hier durch die Pluralität der Speisen aufgenommen und beachtet werden.

Diese Pluralität wird aufgehoben in der Tilgung des Unterschieds von „profan“ und „heilig“ bezüglich des Essens. Nicht allein der jeweilige Zeitpunkt, auch die Bestandteile des Essens sind – sei es in unterschiedlicher Interpretation – einheitsstiftend. Der Gedanke dieser Einheit, im Essen und beim Essen recht verstanden, gipfelt in der „communio“ der Gesellschaft und des Einzelnen, ausgedrückt im gemeinsamen Handeln im Ritual.[30] So sind Essen und Religion, Religionen und Essen eng verbunden.

„Das Einnehmen von Speisen ist ein großes Prinzip, das vieler Wissenschaften bedarf, da es die Angelegenheiten der Religion und des Diesseits umfasst und seine Wirkung am Herzen und am Leib haften bleibt.“[31] Dieser Hinweis aus der islamischen Mystik fasst zusammen, was Essen und Religionen anlangt. Vom frühzeitlichen Gemeinschaftsmahl bis hin zur Hochform der Ritualfeier ist Essen – und Trinken – eine in allen Religionen beachtete menschliche Tätigkeit. Die Nähe von Lebenserhalt und Lebenserhalt über den Tod hinaus verbindet Essen und Religion, macht Essen zum religiösen Akt für den religiösen Menschen.

Der Autor: *Bernhard Uhde, geb. 1948, studierte Kath. Theologie, Philosophie und Religionsgeschichte in Mainz und Freiburg (Dr. phil. 1973, Dr. theol. habil. 1982) und ist seit 2001 Professor für Religionsgeschichte an der Universität Freiburg i. Br. Publikationen u.a.: Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit, Wiesbaden 1976; Die Bibel und die Religionen: Religionsgeschichtliche Quellentexte, Salzburg 1979.*

30 So auch im „profanen“ Ritual, z.B. dem gemeinsamen Anstoßen mit dem erhobenen Glas.
31 Die Gaben … (Anm. 19), 297.

Doris Nauer

„Dies ist ein Fasten, wie ich es liebe“ (Jesaja 58,6)

Pastoraltheologische Annäherungen an ein komplexes Phänomen

◆ **Der Überfülle an Nahrung und einer unüberschaubar gewordenen Auswahl an unterschiedlichsten Lebensmitteln stehen lebensbedrohlicher Mangel in vielen Ländern der Erde und eine steigende Zahl von Patient/inn/en mit krankhafter Nahrungsverweigerung in unsern Landen gegenüber. Welche Bedeutung hat Fasten in diesem Kontext? Wie kann auf diesem Hintergrund sinnvoll und verantwortungsbewusst von Fasten gesprochen werden? Die Tilburger Pastoraltheologin Doris Nauer geht diesen Fragen nach. Als für sie unverzichtbare Grundlage zeichnet sie Konturen einer christlichen Anthropologie, die das Fasten jenseits einer selbstdestruktiven Körperverachtung verorten lässt. (Redaktion)**

1. Und gib uns unser täglich Brot

Brot, d.h. Zugang zu Nahrung und Wasser, entscheidet über das Weiter- und Überleben aller Lebewesen. Die Mehrheit der Menschen in Ländern der ‚Dritten‘ und ‚Vierten‘ Welt hat gegenwärtig allen Grund, ihren Gott/ihre Götter um Nahrung anzuflehen. Überbevölkerung, Kriege, Überschuldung, Umweltverschmutzung, Klimawandel, Naturkatastrophen, soziale Ungerechtigkeit und (inter)nationale Ausbeutung werden auch in Zukunft dafür sorgen, dass Menschen sich nicht mehr ernähren können; dass sie mit allen Mitteln versuchen, an Nahrung zu gelangen; dass sie in höchster Verzweiflung Nicht-Essbares und Nicht-Trinkbares zu sich nehmen; dass sie ohnmächtig mit ansehen müssen, wie ihre Familienmitglieder langsam zugrunde gehen; dass sie selbst grausame Schmerzen erleiden und elendig verhungern.

Andere Menschen dagegen haben sich daran gewöhnt, dass Nahrung in Überfluss vorhanden ist. Gott um Nahrung zu bitten oder ihm ausdrücklich dafür zu danken, entspricht längst nicht mehr dem alltäglichen Lebensgefühl in unseren Breiten. Hungern, d.h. nicht Hunger oder Appetit haben, sondern dringend Nahrung zu sich nehmen zu müssen, um nicht zu verhungern, ist uns fremd. Verspüren wir Hunger, dann können wir aus einem riesigen Sortiment an Nahrungsmitteln auswählen. In immer größer werdenden Nahrungs-Tempeln (Supermärkten) können wir je nachdem, wie viel Geld wir besitzen, aus einem nahezu unüberschaubaren Warensortiment auswählen. Eine wohlüberlegte Entscheidung zu treffen zwischen Jogurts aller Farb- und Geschmacksrichtungen, die in Regalschluchten aufgereiht zur Verfügung stehen, fällt immer schwerer. Gleiches gilt für die Auswahl einer Flasche Rotwein. Hunderte von ihnen, die mit erheblich logistischem Aufwand aus den entlegensten Ecken unserer Erde herangeschafft worden sind, stehen Spalier. Frische Erdbeeren

und leckerer Spargel buhlen selbst mitten im Winter um unsere Aufmerksamkeit. Exotische Früchte und Zutaten aus aller Welt, deren Namen oder Zubereitungsart wir nicht einmal kennen, verführen uns zum spontanen Lustkauf.

Wollen oder können wir unsere Nahrung nicht selbst zubereiten, dann steht es uns frei, auf ein ebenso unüberschaubares Angebot an Gaststätten und Restaurants auszuweichen. Ernährungs-Orte, an denen uns Nahrung zu jeder Zeit, in jeder Menge und nach jedem Geschmack auf einer Skala von extrem billig bis zu extrem teuer zubereitet wird. Nahrungs-Mittel werden somit kaum mehr als Ernährungs-Mittel wahrgenommen. Sie verlieren ihren Wert. Sie werden zu Abfall- und Wegwerfprodukten. Wie viele Pausenbrote landen jeden Tag im Müll? Wie viel Brot und Gebäck wird in Bäckereien als Abfall deklariert, weil nur frische Ware verkaufbar ist? Wie viel wird nicht zu Ende gegessen, sondern entsorgt? Wie viel Essen wird schlichtweg vergessen und vergammelt im Kühlschrank? Wie viel Ernteprodukte und Grundnahrungsmittel wie Mehl und Milch werden jedes Jahr im Rahmen der Europäischen Union offiziell vernichtet?

2. Brot hat seine Unschuld längst verloren

Nahrungsmittel sind längst nicht mehr das, was sie einmal waren, weshalb immer mehr Menschen ausdrücklich ‚natürlich‘ bzw. ‚biologisch‘ essen wollen. *Genfood*, d.h. gentechnisch veränderte Lebensmittel, deren Produktion v.a. in den Vereinigten Staaten höchst rentable Industriezweige hervorgebracht hat, findet zunehmend Eingang auch in europäische Speisekarten. Tierverachtende *Massentierhaltung*, qualvolle Tiertransporte quer durch Europa und Massenschlachtungen am Fließband haben automatisch zur Folge, dass Antibiotika und Stresshormone über Fleisch ungewollt auch in unseren Körper gelangen und dort schleichend Schaden anrichten. Da gerade in der Fleischindustrie ein unerbittlicher Preiskampf herrscht, geraten minderwertige Fleischprodukte in unsere Kochtöpfe, wie Skandale regelmäßig dokumentieren. Da aber auch pflanzliches Essen nicht mehr natürlich heranwachsen darf, sondern massenweise industriell produziert wird, finden *Dünger-* und hochgiftige *Pflanzenschutzmittel* ihren Weg in unseren Ernährungskreislauf. Dass auch relativ unbekannte *Krankheitserreger* über exotische Produkte in unsere Speiseregion verschleppt werden, verdankt sich dem letztlich unkontrollierbaren *Food-Transfer* aus aller Welt.

Farbstoffe, Geschmacksverstärker, Süßstoffe und *Nahrungsergänzungsmittel* wie Vitamine, Eiweiße und Spurenelemente werden unserem Essen großzügig zugesetzt und als gesundheitsförderlich angepriesen, obgleich der Wahrheitsgehalt derartiger Versprechungen medizinisch hinterfragbar ist. Fakt ist zudem, dass immer weniger (junge) Menschen überhaupt noch eine Ahnung davon haben, dass Fleisch tatsächlich von Tieren stammt und Gemüse als Ganzes im Freien wächst. Fleisch, Gemüse und Obst erreicht uns vor-geschnitten, vor-gekocht und vorproportioniert, abgepackt in *Plastik*. Lebensnotwendige Nahrungsaufnahme entpuppt sich somit auch in westlichen Industrieländern für diejenigen, die in der Regel auf keinen Gemüsegarten und keine eigene Schlachtung zurückgreifen können, als ein entfremdetes und durchaus wagemutiges Unternehmen.

3. Am Umgang mit Brot scheiden sich die Geister

Lebende Wesen benötigen Essen. An der Art und Weise, wie die Essensaufnahme erlebt wird, scheiden sich jedoch die Geister:

Für die einen ist Essen lediglich das Auf- und Nachfüllen des Energiespeichers. Ein Nebeneffekt menschlicher Existenz. Eine unvermeidbare Handlung, um niedere Bedürfnisse zu befriedigen, sprich sich satt zu fühlen. Nahrung wird routinemäßig, unregelmäßig, lustlos und ohne größeren Arbeitseinsatz oftmals im Vorbeigehen aufgenommen. Schnelligkeit fragt nach Fast Food, Fertiggerichten und Essen außer Haus. Schnelligkeit schließt aus, dass Essen zu einem Ritual wird, das Familienmitglieder sozial aneinander bindet. Schnelligkeit und Effizienz fragen nach zentral gelegenen Kühlschränken, aus denen sich jede/jeder entsprechend dem eigenen Lebensrhythmus zu jeder Zeit nach eigenem Geschmack bedienen kann.

Für andere dagegen ist Essen viel mehr als bloße Nahrungsaufnahme. Essen signalisiert Freizeit, Ausgleich und Entspannung. Mit Essen assoziieren sie Genuss, Vergnügen, Glück, Sinnlichkeit, Lebensfülle, Leidenschaft, (Geschmacks)(Er)Leben. Essen ermöglicht das Erleben (pseudosexueller) Höhe-Punkte mitten im stresserfüllten oder langweiligen Alltag. Essensrituale wie feste Essenszeiten werden dazu genutzt, familiäre, freundschaftliche und berufliche Bande zu festigen.

Die Mehrheit von uns wird sich zwischen beiden Polen bewegen. Eine stets größer werdende Minderheit dagegen hat Essen als gesellschaftlich anerkannte *Status-Inszenierung* entdeckt. Aufwendig vorbereitete Essensrituale, die nicht nur persönlichen Einsatz in der Vorbereitung und Durchführung des Kochprozesses abverlangen, sondern auch Fingerspitzengefühl im Blick auf Gästeliste und Sitzordnung sowie Kreativität bei der Wahl des Geschirrs, der Licht- und Raumgestaltung, der Weinauswahl und der passenden Hintergrundmusik, machen Essen zum gesellschaftlichen *Event*. Über (gemeinsames) Essen wird der eigene *Life-Style* inszeniert. Letzterer kann sich sowohl in besonders ausgefallenen, extrem teuren, raffiniert reduzierten oder ausgesprochen ‚leichten‘ bzw. ‚fettlosen‘ Menuvarianten präsentieren. Der gegenwärtige Boom an Kochbüchern, Fernsehkochsendungen und Internet-Kochforen signalisiert daher nach Ansicht des Soziologen Jean-Claude Kaufmann, der die ‚Kochende Leidenschaft‘ einiger Mitglieder der Mittel- und Oberschicht Frankreichs empirisch analysiert hat, weniger, dass Menschen wieder selbst kochen oder sich gesünder ernähren wollen, sondern nährt vielmehr die Phantasie, dass potenziell in jedem Leser und Zuschauer nicht nur ein leidenschaftlicher Koch steckt, sondern auch ein eventueller Teilnehmer am Event Essen.[1] Dass Essen somit nicht nur ein rein individuelles, sondern immer auch ein kulturelles und damit auch soziologisch relevantes Phänomen ist, beweist Kaufmanns

[1] Vgl. *Jean-Claude Kaufmann*, Kochende Leidenschaft. Soziologie vom Kochen und Essen, Konstanz 2006. Vgl. auch die Interviews mit Kaufmann, in: Der Spiegel 32 (2006), 128–130; TAZ 10.8.2006; FAZ 7.8.2006. Unabhängig von Kaufmanns Buchtitel findet sich im Internet ebenfalls unter dem Titel „kochende leidenschaft.de“ ein Forum, das neben Küchenklatsch und Gerüchteküche Leser/innen auch über Spitzen- und Sterneköche, Restaurants, Kochevents, Kochkurse, Gourmet-Safaris, Weinschulungen, Pralinenseminare und Essigproben in ganz Deutschland auf der Höhe hält.

Analyse. Nicht nur unsere Einstellung zum Essen, sondern auch unser *Körperideal* und unsere *Körperwahrnehmung* verdanken sich kulturellen, d.h. auch gesellschaftlichen und religiösen Codierungen.

Die Formgebung unseres Körpers überlassen wir heutzutage nicht länger der Natur, dem Schicksal oder dem Zufall. Wie wir aussehen, so die Botschaft der Medien-, Mode- und Schönheitsindustrie, liegt in unserer eigenen Verantwortung und Finanzkraft. Fitnessstudios, Personal Trainer, Wellness-Centers, Friseure, Zahnärzte und plastische Chirurgen gehen uns bei der Modellierung eines perfekten Körperdesigns zur Hand. Deren Hilfe haben wir besonders dann nötig, wenn wir älter, faltiger, haarloser, zahnloser, krankheitsanfälliger, unbeweglicher und fülliger werden. Dick-Sein fragt nach Abhilfe. Dünn-Sein dagegen wird gesellschaftlich honoriert. Dies lässt sich bereits daran ablesen, dass dünne Menschen nicht nur ihre Kleidung, die auf industriell vorgegebene Konfektionsgrößen zugeschnitten ist, überall problemlos von der Stange kaufen können, sondern auch in Kino-, Theater-, Restaurant- oder Flugzeugsitzen sich ohne Platzangst bequem zurücklehnen dürfen. Wer daran arbeitet, dünn zu bleiben oder dünn zu werden, ist gesellschaftlich geachtet, denn dünn sein wird assoziiert mit dynamisch, ästhetisch, erfolgreich und begehrenswert sein. Besonders für junge Menschen kann hieraus enormer (Leidens)Druck resultieren. Um dem überall präsenten *Schlankheitsideal*, an dem sich gerade Kinder und Jugendliche gegenseitig gnadenlos messen, entsprechen zu können, fühlen sich immer mehr von ihnen dazu gezwungen, ihre Nahrungsaufnahme einzuschränken. Aus Kalorienzählen entwickelt sich eine Eigendynamik hin zur *Nulldiät*. Gerade bei jungen Mädchen und Frauen nimmt das Verlangen, schlank zu sein, deshalb immer *pathologischere* Züge an. Während die einen an *Anorexia Nervosa* erkranken, d.h. ein irreales Körperbild von sich selbst entwickeln, sich und andere über angebliche Nahrungszufuhr belügen und sich freiwillig inmitten unserer Überflussgesellschaft zu Tode hungern, erliegen andere dem Krankheitsbild *Bulimie*. Menschen mit dieser Erkrankung werden ‚Besessen vom Essen‘.[2] Sie organisieren ihren Lebensalltag zumeist völlig unauffällig über viele Jahre in gedanklicher Fixierung auf Essen und schwanken zwischen unkontrollierbarer Nahrungsaufnahme (Fressattacken) und kontrolliertem Erbrechen bzw. Abführen. Ein Verhalten, durch das sie ihren Körper auf lange Sicht in ein lebensgefährliches Ungleichgewicht bringen. Ein derartiger Umgang mit sich selbst darf gesellschaftlich nicht verharmlost werden! Menschen, die sich vor Nahrung und Dickwerden ekeln, brauchen professionelle therapeutische Hilfe. Sie brauchen oftmals einen langen stationären Aufenthalt in psychosomatischen oder psychiatrischen Kliniken, denn andernfalls zerbrechen sie und ihre Familien am falschen Umgang mit dem täglichen Brot.

4. Fasten – typisch christliche selbstdestruktive Körperverachtung?

Lässt sich auf dem Hintergrund um sich greifender pathologischer Nahrungsverweigerung überhaupt noch ein glaubwürdiges pastoraltheologisches Plädoyer für ‚Fasten‘ halten? Würde ein derartiges Plädoyer nicht destruktiven gesellschaftlichen Modetrends und Schlankheitsidea-

[2] Vgl. *Johann F. Kinzl*/*Ingrid Kiefer*/*Michael Kunze*, Besessen vom Essen. Hilfen, Adressen, Grauzonen. Wo beginnt die Krankheit? Wien 2004.

len huldigen? Nimmt der Ruf nach Fasten nicht sogar zynische Züge an angesichts des Hungers und Elends auf der Welt? Halten wir mit einem Plädoyer für Fasten nicht auch ein Plädoyer für exorzistische Praktiken, da gerade in diesem Kontext dem Fasten eine wichtige Bedeutung zukommt? Reaktivieren wir mit einem Plädoyer für Fasten nicht eine typisch christliche (selbst)destruktive Leibfeindlichkeit, die wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts endgültig zu überwinden hätten?

Tatsächlich können wir nicht umhin einzugestehen, dass im Christentum über weite Phasen ein gebrochenes Verhältnis zum Körper vorherrschte, wie Regina Ammicht-Quinn und Elsa Tamez selbstkritisch einräumen: „Zentral für die christliche Frömmigkeitsgeschichte war lange Zeit die Spiritualisierung und Kontrolle alles Materiellen. Der Körper selbst war vor allem der greifbare und fühlbare Ort menschlicher Sündhaftigkeit, den Trieben ausgeliefert und ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung.“[3] Der gedanklichen Abwertung des Körpers entsprach die alltagspraktische Tendenz, ihn bezwingen, sich von ihm befreien zu wollen. Eine leibfeindliche asketische Lebensführung, die auch extremes Fasten enthielt, galt daher lange Zeit als besonders christlich, nacheifernsund bewundernswert. Entspricht ein derartiges Menschenbild aber tatsächlich der typisch christlichen Sichtweise vom Menschen? Oder haben wir es hier mit einem Gedankengut zu tun, das trotz seiner Erfolgsgeschichte im Christentum dieses von außen infiltriert und infiziert hat? Wann und warum aber war es möglich, dass extrem leibfeindliche anthropologische Axiome, die ungesunde Fasten-Ideologien produzierten, im Christentum Fuß fassen konnten? Nach Jan Bremmer ist diese Frage leicht zu beantworten: Als die philosophische Strömung des (Neu)Platonismus Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. in der antiken Welt an Attraktivität und Popularität gewann, wurde durch griechisch sprechende Kirchenväter (neu)platonisches Gedankengut rezipiert, um das Christentum in einer stark philosophisch geprägten Kultur intellektuell besser profilieren und missionsstrategisch effizienter positionieren zu können.[4] Eine strategische Entscheidung mit verheerenden Folgen, denn leibfeindliches Gedankengut hat das christliche Abendland bis in unsere Zeit hinein zutiefst geprägt.[5]

Das Menschenbild Platos (427–347 v. Chr.), für Wolfgang Schüssler der bedeutendste griechische Philosoph der Antike,[6] basiert auf einem metaphysisch-ontologischen Dualismus, in dem Körper und Seele als zwei strikt voneinander getrennte Wesensbestandteile des Menschen zu denken sind. Die Seele ist das Eigentliche und Unsterbliche des Menschen, das zu Lebzeiten im Körper, sprich im Materiellen und Uneigentlichen wie in einem Gefängnis oder Grab eingeschlossen ist. Erst nach dem Tod könne sich die Seele endgültig vom Leib befreien und unabhängig von ihm weiterbestehen. Leibfeindlichkeit, Verachtung von Sinnlichkeit und Sexualität drängen sich in diesem Denkrahmen nahezu auf. Dass dualistisches Denken sich äußerst negativ auf alltägliches Leben auswirken kann, lässt sich bereits bei

3 *Regina Ammicht-Quinn*/*Elsa Tamez*, Körper und Religion, in: Concilium 38 (2002), 114.
4 Vgl. *Jan Bremmer*, The soul in early and classical Greece, in: *Johann Figl*/*Hans-Dieter Klein* (Hg.), Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg, 2002, 159–170.
5 Vgl. *Wolfgang Beinert*, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, Köln 2002, 14.
6 *Wolfgang Schüssler* (Hg.), Philosophische Anthropologie, Freiburg 2000, 23.

Porphyrius nachlesen.[7] Dieser hebt hervor, dass sein von Plato inspirierter Lehrer Plotin sich derart dafür geschämt habe, im eigenen Leib gefangen zu sein, dass er gefastet und jede Körperpflege unterlassen habe. Weil sein stinkender und eiternder Körper jedoch immer abstoßender wurde, hätten sich schließlich selbst seine Schüler von ihm zurückgezogen.

Soll angesichts und trotz derart extremer Auswüchse, die wir auch in der Christentumsgeschichte finden, dennoch am Fasten festgehalten werden, dann auf der Basis einer radikalen Rückbesinnung auf die Grundpfeiler christlicher Anthropologie. ‚*Das*‘ in sich geschlossene christliche Menschenbild, das direkt aus der Bibel ablesbar ist, gibt es nach Meinung moderner ExegetInnen aber nicht.[8] Wir können uns jedoch der Arbeit unterziehen, zentrale Bausteine, die in schriftlich verdichteten und mündlich tradierten Glaubenserfahrungen vieler Generationen vorliegen, so zusammen zu tragen, dass anthropologische Eckpfeiler Kontur erhalten. In direkter Bezugnahme auf diese werde ich am Ende dieses Beitrages Thesen zum Fasten formulieren.

5. Konturen christlicher Anthropologie

5.1. Mensch-Sein coram Deo

Das Spezifikum des altorientalischen sowie des jüdisch-christlichen Menschenverständnisses besteht darin, dass Mensch-Sein *coram Deo* begriffen wird. Die Rede vom Menschen kann daher nicht von der Rede von Gott getrennt werden und umgekehrt. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Wolfgang Beinert die These vertritt, dass in einem Bibeltext, der vor fast 3000 Jahren verfasst worden ist, gerade deswegen, weil vom Schöpfungshandeln Gottes die Rede ist, der Kern jüdisch-christlicher Anthropologie aufscheint: *Da formte Gott der Herr den Menschen aus Staub vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen* (נפֶשׁ) (Gen 2,7). Das hebräische Wort נפֶשׁ bezeichnet für Beinert den ganzen durch Gott lebendig gemachten Menschen.[9] Nach Gerhard Hennig hat sich diese Sichtweise auch im Neuen Testament niedergeschlagen, wobei נפֶשׁ im griechischen Kulturraum folgerichtig mit ψυχή wiedergegeben wurde.[10] Dem biblischen Begriff haftete somit ursprünglich ein völlig anderer Inhalt an als dem platonisch gefärbten Seelenbegriff, der auf leibverachtendem dualistischen Denken beruht. Horst Seebass schlussfolgert daher, dass der Mensch keine Seele *hat*, sondern als Ganzes Seele *ist*.[11]

Als ganzheitliche Seelenwesen zeichnen sich Menschen dadurch aus, dass sie als *Geschöpfe Gottes* ihre gesamte Existenz Gott verdanken und deshalb in einem unlösbaren *Bundes- und Treueverhältnis* zum

7 Vgl. *Wilhelm Weischedel*, Die philosophische Hintertreppe, München ^{3}1977, 70; vgl. auch *Regina Ammicht-Quinn*, Rituale und Körperlichkeit, in: Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen. Hg. v. *Stefanie Spendel*, Regensburg 1998, 39–40.

8 Vgl. *Bernd Janowski*, Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ZTHK 102 (2005) 143–175; 150; *Ute Neumann-Gorsolke*, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung, Neukirchen 2004, 352.

9 Vgl. *Wolfgang Beinert*, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, Köln 2002, 12.

10 Vgl. *Gerhard Hennig*, Wie redet die Bibel von der Seelsorge?, in: ThB 32 (2001), 181–198, 185.

11 Vgl. *Horst Seebass*, Seele. Alter Orient und Altes Testament, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 7. *Hans-Dieter Betz* u.a. (Hg.), Tübingen 2004, 1091f., 1092; Vgl. auch *Hans-Walter Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, München, 1977, 25–48.

Schöpfer stehen.[12] Als einzigartiges *Meisterwerk* untersteht jedes Geschöpf dem persönlichen *Schutz Gottes*, besitzt eine unverlierbare *Würde* und ist mit einem göttlich garantierten *Lebensrecht* ausgestattet. Als *Abbild* Gottes geschaffen, müssen Menschen unter irdischen Bedingungen jedoch mit folgendem Zwiespalt zurechtkommen: Einerseits sind sie kaum geringer gemacht als Gott selbst (Psalm 8), weshalb sie *Verantwortung* (eigentlich: *Herrschaft*) für die Schöpfung mitzutragen haben. Andererseits sind und bleiben sie Geschöpfe, weshalb sie wieder zu *Staub* werden (Psalm 104).[13] Unvollkommenheit, Gebrechlichkeit, Behinderung, Krankheit, Unheilbarkeit, Leiden, Füllig-Sein, Alt-Werden und Sterben sind somit in die conditio humana eingeschrieben. Mensch-Sein realisiert sich daher aus christlicher Sicht auch und gerade in und trotz aller Schwächen und Schönheits-Fehler.

Weil alle Geschöpfe bildlich gesprochen aus dem Paradies in autonome *Freiheit* entlassen worden sind, bewegen sie sich in gottgewollter *Nähe und Distanz* zum Schöpfer. Sie verstricken sich beinahe unvermeidlich in individuelle, kollektive und strukturelle *Sünde und Schuld*, sind Täter und Opfer zugleich. Das christliche Menschenverständnis beruht nun aber auf der Glaubensüberzeugung, dass kein Mensch jemals von Gott aufgegeben wird, denn Leben, Tod und Aufweckung Jesu Christi haben zur Folge, dass alle Menschen darauf vertrauen dürfen, Gott werde ihnen seine *Gnade* nicht vorenthalten. Sterben und Tod sind daher nur vor-letzte Wirklichkeit, obgleich alle Menschen wortwörtlich in Staub zerfallen.[14] Trotz ihrer Endlichkeit sind demnach alle Menschen, so wie sie sind, in das universale Erlösungshandeln Jesu Christi mit hinein genommen. In dieser Behauptung verdichten sich Glaubenserfahrungen vieler Generationen. Erfahrungen, die aus christlicher Sicht den Nährboden für die begründete Hoffnung liefern, dass kein einziges Geschöpf ewiger Verdammnis ausgesetzt oder an „satanische Mächte“ ausgeliefert ist.

5.2. Multidimensionale Seele Mensch

Als ganzheitliches Wesen ist der Mensch gekennzeichnet durch unterscheidbare und doch unlösbar zusammengehörige Dimensionen. Dimensionen, die in sich höchst *ambivalent* sind, weil jede dem Menschen ungeahnte Möglichkeiten eröffnet und ihn zugleich drastisch begrenzt. Dimensionen, die menschlicher Mach- und Planbarkeit letztlich entzogen sind, wodurch die Seele Mensch ein unenträtselbares *Geheimnis* bleibt.

Dimension Körper

Ohne Körper ist der Mensch nicht Mensch, weshalb Franz Gruber schlussfolgert: „Die Erfahrung der Leiblichkeit ist die Urerfahrung des Menscheins.“[15] Bereits im (Alten und im) Neuen Testament wird betont, dass Gott im und nicht gegen den Körper verherrlicht werden will (Phil 1,20). Paulus stellt ChristInnen deshalb die rhetorische Frage: „Oder wisst ihr

[12] Vgl. *Schalom Ben-Chorin*, Was ist der Mensch. Anthropologie des Judentums, Tübingen 1986, 23; *Ernst Haag*, Mensch. Biblisch-theologisch, in: LThK 7 (^{3}1998), 110–111.

[13] Vgl. *Thomas Hieke*, Staub vom Ackerboden oder wenig geringer als Gott?, in: Lebendiges Zeugnis 53 (1998), 245–261.

[14] Vgl. *Udo Schnelle*, Neutest amentliche Anthropologie, Neukirchen 1991.

[15] *Franz Gruber*, Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Regensburg 2003, 85.

nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt?“ (1 Kor 6,19). Für Erwin Dirscherl gilt deshalb: „Für das biblische Denken ist der Mensch immer ein leibliches Wesen, er kann nicht auf eine Geistigkeit oder Immaterialität reduziert werden.“[16] Mensch-Sein impliziert demnach, sowohl den eigenen Körper als auch den der Mitmenschen als Geschenk Gottes zu würdigen, ihn wohlwollend zu versorgen und liebevoll zu umsorgen.

Dimension Psyche

Gott selbst hat Menschen aus jüdisch-christlicher Perspektive mit kognitiven, affektiven und kreativen Möglichkeiten und Grenzen ausgestattet (Jesus Sirach, 17,6–7). Als denkende, fragende, logische, phantasievolle, sinnsuchende, fröhliche, traurige, hoffende, verzweifelte, (mit)fühlende, liebende und moralische Wesen sind Menschen in der Lage, ihr Wollen und Handeln in kritischer Selbstdistanz zu überdenken. Weil Menschen niemals ‚fertig‘ sind, sondern einen lebenslangen Entwicklungsprozess durchlaufen, erweisen sie sich als anpassungsfähige und zugleich höchst störanfällige Wesen, die nicht nur von körperlichen, sondern auch von psychischen Defekten bedroht sind. Mensch-Sein beinhaltet daher sowohl Wachstum, Identitätsausbildung, Subjektwerdung und Autonomie als auch Stagnation, Selbstentfremdung, Dunkelheit, Rückschritt, Scheitern, Verfall.

Dimension Geist

Durch den Lebensatem Gottes und die Präsenz des Heiligen Geistes in der Schöpfung stehen Menschen in enger Beziehung zum Schöpfer. Geschöpf-Sein impliziert jedoch nicht, dass ein göttlicher Funke im Sinne eines göttlichen Restes im Menschen schlummert. Nach Paul Zulehner und Josef Brandner ist der Mensch vielmehr existenziell „in seinem innersten Wesen auf Gott ausgerichtet“[17]. Für Kardinal Karl Lehmann ist es gerade die Geist-Dimension, die den Menschen im Faktischen und Empirischen nicht restlos aufgehen lässt.[18] Als apriorisches Wesen der Transzendenz[19] erweist sich der Mensch aufgrund seiner spirituellen Traumflügel[20] als ein unruhiges Wesen, das sich selbst dann, wenn es scheinbar alles hat, nicht zufrieden gibt. Ist Gott im Leben von Menschen präsent, dann ist zudem damit zu rechnen, dass er im Antlitz von Menschen begegnet. Menschen können daher einander zu ‚living human documents‘ heilsamer Gottesnähe werden. Dass Menschen jedoch dazu tendieren, ihre Geist-Dimension brach liegen zu lassen bzw. restlos zu überschätzen, indem sie die Grenze zwischen sich und

16 *Erwin Dirscherl*, Das Verhältnis von Leib und Seele und das Phänomen der Unmittelbarkeit, in: *Werner Wasmuth*, (Hg.), Wo aber bleibt die Seele? Interdisziplinäre Annäherungen, Münster 2004, 47–56, 50.

17 *Paul M. Zulehner*/*Josef Brandner*, „Meine Seele dürstet nach Dir“. GottesPastoral, Ostfildern 2002, 120.

18 Vgl. *Karl Lehmann*, „Aus Gottes Hand in Gottes Hand“. Kreatürlichkeit als Grundpfeiler des christlichen Menschenbildes, in: *Norbert Elsner*/*Hans-Ludwig Schreiber* (Hg.), Was ist der Mensch?, Göttingen 2002, 249–270, 254.

19 Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Der Mensch als Wesen der Transzendenz – oder: Der Geist geht nicht zum Teufel, in: *Udo Bredow*/*Annemarie Mayer*, Der Mensch – das Maß aller Dinge? 14 Antworten großer Denker, Darmstadt 2001, 211–236.

20 Vgl. *Ursula Riedel-Pfäfflin*/*Julia Strecker*, Flügel trotz allem, Gütersloh 1998, 46.

Gott zu verwischen trachten, diese Tendenz wird bereits in der Bibel in bildstarken Geschichten (z.B. der Vertreibung aus dem Paradies) dokumentiert. Religiös-spirituelle Bedürfnisse verführen Menschen außerdem dazu, sich selbst und andere so zu manipulieren, dass religiös motiviertes (fundamentalistisches) Denken in fanatisches Handeln umschlägt.

Soziale Dimension

Alle biblischen Überlegungen zum Menschenbild basieren auf der Aussage, es sei nicht gut, dass der Mensch allein ist. Dementsprechend wird in beiden Schöpfungsberichten (Gen 1,27; 2,18) davon erzählt, dass Menschen in Mehrzahl, d.h. als Mann und Frau geschaffen worden sind. Mensch-Sein realisiert sich demnach im gottgewollten sozialen Miteinander, im Mit-Mensch-Sein füreinander, weshalb Peter F. Schmid folgende These wagt: „Der Mensch ist Beziehung“[21]. Dass Beziehungen jedoch nicht immer glücken, handelt die Heilige Schrift gleich zu Beginn in Form der Erzählung vom Brudermord zwischen Kain und Abel ab (Gen 4). Menschen sollen und können demnach nicht ohne einander, scheitern jedoch immer wieder beinahe notwendigerweise aneinander. Dass die Umschreibung des Menschen als kontextuell begrenztes Gemeinschaftswesen dem Subjekt-Status eines jeden einzelnen Menschen keinen Abbruch tut, ist nach Josef Spindelbröck evident: „Der Gemeinschaftsbezug des Menschen ist nicht etwas, das zu seinem Wesen erst nachträglich hinzukommt (gleichsam als Akzidens), sondern gerade in seiner Individualität und Personalität ist der Mensch derjenige, der immer schon in einer sozialen Relation steht.“[22]

6. Pastoraltheologisches Plädoyer für Fasten

6.1. Fasten für den Körper

Fasten im Sinne therapeutischen *Heil-Fastens* lässt sich begreifen als Ausdruck der Wertschätzung unseres Körpers. Weil wir unseren Körper als Geschenk Gottes achten und ehren, tragen wir auch bewusst Sorge dafür, ihn zu pflegen und zu hegen. Nicht um gesellschaftlich vorgegebenen Schönheitsidealen und Schlankheitsnormen zu entsprechen, sondern um uns gesund zu halten, gönnen wir uns Fastentage. Da wir Menschen sinnlich veranlagte Menschen sind, neigen wir dazu, Genießen und Schlemmen zu übertreiben, wodurch wir uns ungewollt mästen. Versessen sein auf Essen führt zu Übergewicht, das nicht nur unser Wohlbefinden und unsere Gesundheit bedroht, sondern auch unseren Lebensalltag erschweren kann. Angesichts des Überangebotes an Nahrung und des zunehmenden Mangels an Bewegung gilt es daher darauf zu achten, unseren Körper nicht durch zu viel oder falsche Nahrung ungebührlich zu belasten. Gut vor- und nachbereitetes, zeitlich strikt reglementiertes Fasten ist eine Möglichkeit, dieser Gefahr *präventiv* entgegenzuarbeiten. Beim Fasten stellen wir unseren Körper in den Mittelpunkt, nehmen uns ausdrücklich Zeit für ihn. Wir verwöhnen ihn, indem wir unsere Haut besonders pflegen.

[21] Vgl. *Peter F. Schmid*, Der Mensch ist Beziehung, in: Diakonia 29 (1998), 229–239.

[22] *Josef Spindelböck*, Der Mensch als soziales Wesen, in: *Franz Breid* (Hg.), Der Mensch als Gottes Ebenbild. Christliche Anthropologie, Buttenwiesen 2001, 73–98, 73.

Wir entlasten ihn durch gezielte Entwässerungs- und Entleerungsprozesse. Wir schaffen Raum dafür, dass der Körper interne Prozessabläufe wie Stoffwechsel und Hormonausschüttungen effizienter einstellen kann. Fasten dient somit hauptsächlich der *Gewichtskontrolle*. Zur drastischen Gewichtsreduktion jedoch hilft kein Fasten, sondern nur eine langfristige Ernährungsumstellung bei gleichzeitiger körperlicher Betätigung, wie das ‚Deutsche Institut für Ernährungsmedizin und Diätetik‘ ausdrücklich hervorhebt.[23]

6.2. Fasten für die Psyche

Fasten ist eine Möglichkeit, sich mit sich selbst zu beschäftigen, die eigene Person, d.h. das eigene Ich nicht (länger) zu vernachlässigen oder gar zu verleugnen, sondern ernst und wichtig zu nehmen. Aufgrund der durch Fasten ausgelösten Körperprozesse (z.B. Drosselung und Umverteilung der Glukosezufuhr) geschieht das erstaunliche Phänomen, dass psychische Fähigkeiten nicht heruntergefahren werden, sondern an Intensität und Schärfe zunehmen! Fasten bewirkt, dass durch die Ausschüttung von Glückshormonen wie Endorphinen das subjektive Wohlbefinden steigt. Dies erklärt, weshalb Menschen sich selbst über lange Zeitphasen freiwillig aushungern können, ohne sich dabei unglücklich zu fühlen. Sinnliche Wahrnehmungsfähigkeiten wie Sehen, Hören, Riechen und Fühlen werden verstärkt, weshalb auch die sexuelle Empfindsamkeit steigt. Kognitive Fähigkeiten leiden nicht unter dem vorübergehenden Nahrungsentzug, weshalb Fasten in allen Kulturen und Religionen als ein Hilfsmittel entdeckt worden ist, um die Konzentration zu erhöhen, Kreativität und Phantasie zu steigern, Kraft für wichtige Entscheidungen zu finden und traumatische Erlebnisse wie den Verlust von Menschen besser verarbeiten zu können. Fasten lässt sich somit als ein *psychohygienischer Akt* begreifen, denn Fasten entstresst.

6.3. Fasten für den Geist

Fasten ist eine spirituelle Übung. Als Geist-Wesen besitzen wir Menschen die Möglichkeit, unsere Andacht für die göttliche Dimension in unserem Leben zu schärfen. Fasten schafft Erfahrungs-Raum und öffnet den Weg nach innen. Fasten hilft, sich am Leben, d.h. verbunden mit dem tiefsten Wurzelgrund, mit dem Brunnen der eigenen Existenz zu fühlen. Fasten kann dazu beitragen, eigene spirituelle Traumflügel zu entfalten. *Jeder Mensch* kann somit durch Fasten im Kontext der eigenen Kultur- und Religionszugehörigkeit, d.h. unabhängig davon, ob er sich religiös, christlich oder kirchlich gebunden fühlt, *spirituell ergriffen* sein. Ein Geschehen, das aus der Perspektive mystagogischer Pastoral seine Erklärung darin findet, dass Gott längst im alltäglichen Leben eines jeden Geschöpfs heilsam präsent und entdeckbar ist. Die durch Fasten ermöglichte Schärfung der Sinne impliziert auch, dass z.B. religiöse Texte, Lieder, Gebete, Tänze und Meditationen intensiver wahrgenommen und erlebt werden können. Über den Fastenprozess können Menschen sich somit ihrem Gott näher bzw. ganzheitlicher verbunden fühlen, um daraus Kraft für ihr Leben zu schöpfen. Folgende Strategien jedoch sind aus pastoraltheologischer Sicht m.E. mit höchster Skepsis zu betrachten: Die Intention, durch Fasten der eigenen Unvollkommenheit entfliehen bzw. den sündigen Leib bestrafen und überwinden zu wollen. Die Intention, Gottes angeb-

[23] Nähere Informationen: http://www.ernaehrungsmed.de. (8. 1. 2002)

lichen Zorn besänftigen bzw. sein Wohlwollen herbeihungern zu wollen. Die Intention, durch das fromme Werk „Fasten“ einen Beitrag zum eigenen eschatologischen Seelenheil leisten zu wollen. Die Intention, durch Fasten am Göttlichen teilhaft werden zu wollen. Die Intention, sich durch Fasten von ‚Teufel und Dämonen‘ befreien zu wollen.

6.4. Fasten für Mitmenschen

Aus pastoraltheologischer Perspektive ist Fasten mehr als ein rein auf das Individuum, rein auf das Verhältnis von ‚Ich und mein Gott‘ reduzierbares Geschehen. Weil Menschen immer auch soziale, d.h. füreinander Verantwortung tragende Wesen sind, hat Fasten ebenso eine *kollektive* und *zeichenhafte* Dimension. Nicht nur in dem Sinn, dass Menschen (z.B. in Gemeinden und Gruppen) miteinander fasten, sondern auch in dem Sinn, dass Menschen stellvertretend und füreinander fasten. Fasten wird dadurch zu einem Akt gegenseitiger *Solidarität* (z.B. mit Notleidenden, die durch Fasten auf ihre Situation aufmerksam machen wollen) bzw. zum *Dienst* an anderen. Fasten heißt dann, Essen bewusst *weg-lassen* und es (entweder als Nahrungsmittel oder in Form von anderen lebensnotwendigen Hilfsmitteln wie z.B. Geld) an Bedürftige *weg-geben*. Nicht den Kopf hängen lassen, sich nicht mit Sack und Asche bedecken, sondern mit gepflegtem Körper und erhobenen Hauptes dazu beitragen, Fesseln des Unrechts zu lösen, Obdachlose aufzunehmen, Nackte zu bekleiden und an Hungrige Brot zu verteilen, das ist gemäß Jesaja gottgefälliges menschliches Fasten (vgl. Jes 58).

6.5. Ganzheitliches Fasten

Fasten verhilft Menschen dazu, aufzuatmen und ‚Leben in Fülle‘ (Joh 10,10) zu spüren. Als ganzheitliches Geschehen berührt Fasten alle Dimensionen menschlicher Existenz. Prozesse, die sich auf der Ebene von Körper, Psyche und Geist abspielen, lassen sich zwar differenziert betrachten, sind jedoch ineinander verwoben. Als ein *Gestaltungselement menschlichen Lebens* ist Fasten prinzipiell jedem (gesunden) Menschen zugänglich. Fasten, das (selbst)destruktive Züge trägt, ist aus christlicher Sicht prinzipiell abzulehnen, denn: Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe dürfen nicht voneinander getrennt werden (Mt 22,37–39).

ChristInnen sind daher dazu aufgerufen, ebenso wie Jesus Christus (der nach Mt 11,19 von seinen Gegnern sogar als ‚Fresser und Säufer‘ diffamiert worden ist) ausgiebig zu feiern und zu essen, denn ‚Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen‘, und ‚wer nicht genießen kann, wird für andere ungenießbar‘. Zugleich aber gilt, sich analog zu Jesus Christus zur rechten Zeit in die Wüste zurückzuziehen, um zu fasten (Mt 4,2). Mensch-Sein und Mensch-Werden zwischen *Feiern und Fasten* ist angesagt. An beiden Polen sind intensive Erfahrungen möglich. Im Blick auf beide Pole besteht aber auch die Gefahr maßloser Übertreibung.

7. Und die Praktische Theologie?

Leiblichkeit, Essen und Fasten gehören bisher nicht gerade zu den Kernthemen Praktischer Theologie. Zum Thema Fasten findet sich kaum Literatur. Ein erstaunliches Phänomen, angesichts der postulierten Verankerung (katholischer) Praktischer Theologie in der Pastoralkonstitution. Wollen wir als Praktische TheologInnen tatsächlich Freude und Hoffnung, Sorgen und Nöte heutiger Menschen radikal in den Mittelpunkt unserer Theologie rücken,

dann gilt es, die Leib-Dimension nicht nur auf der Ebene der (Krankenhaus)Seelsorge, sondern im Blick auf die gesamte Pastoral konsequent durchzubuchstabieren. Ein durchaus folgenreiches Unternehmen, wie Rainer Bucher bereits 2002 angemerkt hat: „Die Umkehr von der traditionellen Körperverachtung zum Körper als Ort positiver theologischer Bedeutungszuschreibung innerhalb des christlichen Heilsgeschehens aber wäre eine pastorale Revolution.“[24] Wollen wir tatsächlich realitäts- und leibnah theologisieren, dann erfordert dies zusätzlich zu empirischen Analysen verstärkt fundamentalpastorale Grundlagenarbeit. Erst wenn wir zentrale Konturen des christlichen Gottes- und Menschenbildes herausgearbeitet haben, werden wir tatsächlich in der Lage sein, christliche Kriterien zu entwickeln, um Schlüsse daraus ziehen zu können, ob (religiös-christlich motiviertes) menschliches und (professionelles) pastorales Handeln tatsächlich Gottes- und menschenfreundlichen Anforderungen genügt.

Die Autorin: *Doris Nauer, geb. 1962, Dr. theol. habil. und Dr. med., ist seit 2003 Professorin für Pastoraltheologie/Poimenik an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg/NL. Publikationen u.a.: Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus? Münster 1999; Seelsorge im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001; dies./Rainer Bucher Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Stuttgart 2005.*

[24] *Rainer Bucher*, Kosmos – Kirche – Körper, in: Concilium 38 (2002), 186–196, 191.

Franz Gmainer-Pranzl

„Wahrheit" und „Heil" im Polylog?*

Kleines religionstheologisches Propädeutikum

Der religiöse Pluralismus kann ohne Zweifel als „Zeichen der Zeit" angesehen werden, d. h. als Kriterium für ein rechtes Verstehen der christlichen Botschaft (vgl. GS 4). „Wahrheit" und „Heil", also die Behauptung und Erfahrung gelingenden Lebens, gibt es in mehrfacher Form, und zwar nicht nur global, sondern in steigendem Maße auch lokal. Unterschiedliche, mitunter auch rivalisierende Religionen fragmentieren bisher einheitliche Lebenswelten und führen zu einem Phänomen, das in dieser Form neu ist: zum Angebot religiöser (Letzt-)Orientierung im Plural.

Zu den reifsten Früchten einer längeren und bis heute nicht abgeschlossenen Lerngeschichte der Christen mit „anderen" Religionen gehört der interreligiöse Dialog, der spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer offiziellen Haltung der römisch-katholischen Kirche wurde[1]. Nach einer Phase der Apologetik und auch Polemik sollte die Haltung des Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, zwischen Vertretern verschiedener christlicher Kirchen sowie zwischen Christen und Angehörigen nichtchristlicher Religionen selbstverständlich sein, und das große Interesse an interreligiösen Begegnungen[2] scheint dieser Einschätzung recht zu geben. Doch gerade angesichts religiöser Intoleranz und der Verquickung der Religion mit Politik und Gewalt wird die Sinnhaftigkeit interreligiöser Dialoge in Frage gestellt: Ist es nicht naiv und letztlich erfolglos, mit Menschen einen Dialog zu führen, die den eigenen Heils- und Wahrheitsanspruch nicht teilen? Haben nicht bestimmte Ereignisse (vor allem der viel zitierte „11. September") gezeigt, dass mit manchen Vertretern anderer Religionen – angeblich – kein Dialog möglich ist? Was also kann ein interreligiöser Dialog leisten, und wie können Christen, die ja selbst im Plural konfessionsverschiedener Glaubensgestalten leben, mit religiösen Nichtchristen in Beziehung treten?

Zwar steht außer Frage, dass der Dialog *der* Weg der (nach-)konziliaren Kirche ist[3] und dass es hinter die von „*Nostra aetate*" gesetzten Maßstäbe kein Zurück geben kann[4]; dennoch sind Defizite im Verständnis von (interreligiösem) „Dialog" zuzugeben. Von den einen als höflicher

* Vortrag beim Ökumenischen Theologischen Tag am 10. Mai 2006 in Linz.

1 Einen guten Überblick über diese Lerngeschichte bietet *Roman A. Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. *Peter Hünermann*/*Bernd Jochen Hilberath*. Band 3, Freiburg i. Br. 2005, 591–693; bes. 595–643.

2 Ein Zeichen dafür ist die seit 1995 in Wien erscheinende Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich: *Religionen unterwegs*.

3 Dies hat in eindrücklicher Weise *Raymund Schwager* herausgearbeitet: Kirche als universales Zeichen, in: *Roman Siebenrock*/*Willibald Sandler* (Hg.), Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (BMT 19), Wien 2005, 19–62.

4 *Roman Siebenrock* (Anm. 1) bezeichnet diese Konzilserklärung als „Areopagrede der Kirche zu Beginn einer neuen Epoche" (599).

„Austausch von Freundlichkeit“ verstanden, von den anderen als unerträglicher „Ausverkauf der Wahrheit“ angesehen, von wieder anderen als chices „Come together“ multireligiöser Zeitgenossen inszeniert, die ein Signal gegen „dogmatische Engstirnigkeit“ setzen – wurde der interreligiöse Dialog zu einer exotischen und für die Praxis ziemlich irrelevanten Angelegenheit. Der Hauptgrund für diese Entwicklung besteht wohl in der Nichtbeachtung des *kritischen* und *dramatischen* Charakters von Dialogen. Einen Dialog führen – im Sinn des griechischen *dialégein*: „etwas im Nachdenken auseinanderlegen“ –, heißt eine Kommunikationsform üben, in der sich mehrere Gesprächspartner einem Prozess der Auseinandersetzung stellen. Die vielfach eingeforderte „Offenheit“ für einen Dialog besteht nicht darin, freundlich-gleichgültig Auffassungen zur Disposition zu stellen, von denen man eigentlich selbst nicht so recht überzeugt ist. Vielmehr geht es darum, „dass im Dialog, anders als im Diskurs, der Andere in einem radikalen oder jedenfalls strukturellen Sinn anders ist und mir etwas zu sagen hat, das ich nicht letztlich auch von meinen eigenen Argumentationsvoraussetzungen aus hätte finden können“[5]. Von daher sind (inter-)religiöse Dialoge eine Erfahrung der Krisis letztgültiger Heils- und Wahrheitsansprüche; sie brechen gewohnte soteriologische und dogmatische Paradigmen auf, wie Richard Schaeffler betont: „Der religiöse Dialog ist die konkrete Gestalt, in der die Zuwendung und der Anspruch des Heiligen sich gegenüber der Antwort der Individuen immer neu als ‚je größer‘ erweist und so den Prozess ihrer Formatio Mentis vorantreibt.“[6] Angesichts mancher Verharmlosung und Abwertung dialogischer Prozesse ist also auf die Erfahrung kritischer *Ent*-gegnung hinzuweisen, die sich in jeder dialogischen *Be*-gegnung ereignet und für interreligiöse Dialoge „bedeutet, dass Christen mit einer offenen Einstellung in den Dialog mit den Anhängern anderer Religionen treten und diese im friedvollen Geist immer im Blick auf den Inhalt ihres Glaubens herausfordern sollen. Aber auch Christen müssen sich selbst befragen lassen“[7].

1. Der interreligiöse Dialog: Voraussetzungen, Missverständnisse, Klärungen

Interreligiöse Dialoge sind Begegnungs- und Kommunikationsprozesse, die dem theologischen Diskurs *vorausgehen*. Von daher sollten Ansätze einer „Theologie der Religionen“, so wichtig sie auch im Rahmen fundamentaltheologischer Verantwortung sind, sich ihrer Grenzen und Möglichkeiten bewusst sein. Es geht nicht darum, eine „Supertheorie“ zum Phänomen des religiösen Pluralismus zu erstellen. Hilfreicher ist eher eine sorgfältige, für die „blinden Flecken“ eigener und

5 *Heinz Kimmerle*, Dialoge als Form der interkulturellen Philosophie, in: Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive. Hg. *Iris Därmann*/*Steffi Hobuß*/*Ulrich Lölke* (Studien zur interkulturellen Philosophie, 13), Amsterdam/New York 2004, 171–190; 190.

6 *Richard Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre (scientia & religio. Hg. *Markus Enders*/*Bernhard Uhde*, Band 1/1), Freiburg/München 2004, 198.

7 *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog*/*Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung*, Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991, VApS 102), Nr. 32.

fremder Standpunkte aufmerksame Reflexion, die eine „erkenntnistheoretische Bescheidenheit“[8] praktiziert. Die folgenden Überlegungen möchten einen solchen Beitrag leisten und in einem ersten Teil verschiedene Ebenen, Problemstellungen, Zugangsweisen und Argumentationsvoraussetzungen entflechten, die im Feld der „Theologie der Religionen“ oft vermischt sind. Es ist schon viel gewonnen, wenn es möglich wird, „selbstverständlich mitverstandene Voraussetzungen des Sprachgebrauchs ausdrücklich werden zu lassen“[9]. Im zweiten Teil dieses kleinen „religionstheologischen Propädeutikums“ formuliere ich sieben Thesen, die auf der Grundlage der vorangegangenen Differenzierungen einige inhaltliche Akzente setzen.

1.1 Um welches *Problem* geht es bei interreligiösen Dialogen?

Perry Schmidt-Leukel hat die Doppelfrage, um die es in einer christlichen Theologie der Religionen geht, auf den Punkt gebracht: „Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?“[10] Mit diesen beiden Fragen sind fünf Problemstellungen verbunden[11], die ich hier auf drei Punkte zusammenziehe: Erstens stellt sich das *praktische* Problem, wie Christen den Menschen und Institutionen anderer Religionen begegnen sollen. Welche Formen des Dialogs, welche Praxis der Begegnung, des Kennenlernens, der Teilnahme an Festen und Veranstaltungen anderer Religionen ist angemessen und sinnvoll? Wer sich auf solche Begegnungen einlässt, wird unweigerlich neue Erfahrungen machen, Überraschungen erleben, aber auch vor Enttäuschungen und Irritationen nicht bewahrt bleiben. In solchen Missverständnissen meldet sich das *hermeneutische* Problem: Wie lassen sich „andere“, „fremde“ Religionen verstehen? Ist es überhaupt möglich, selbst einen religiösen Standpunkt A zu vertreten und für den Anspruch einer Religion B offen zu sein? Ist ein angemessenes Verständnis anderer Religionen auf religionswissenschaftlicher Basis eher möglich als auf theologische Weise? Verbunden mit diesem hermeneutischen Problem sind die Fragen nach den rechten Kriterien, nach denen andere Religionen beurteilt werden, sowie auch die „apologetische“ Frage, ob diese Auseinandersetzung bezüglich des (begrenzten) Verstehens der Ansprüche anderer Religionen nicht auf einen Selbstwiderspruch hinausläuft und somit eine atheistische oder agnostische Position zur Folge hat. Diese hermeneutischen und kriteriologischen Fragestellungen sind deswegen so dringlich, weil das Verstehen-Wollen von Religionen mit einem Geltungsanspruch zu tun hat: Vermitteln andere Religionen „Wahrheit“ und „Heil“? Das ist das *dogmatische* Problem, das sich in einem echten interreligiösen Dialog in aller Schärfe stellt und nur um den Preis der Suspension eigener und fremder Identität verdrängt werden kann. Diese Frage, die den Kern

8 *Ram Adhar Mall*, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 8.

9 *Otto Muck*, Zur Logik der Rede von Gott, in: *Ders.*, Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen. Hg. *Winfried Löffler*, Innsbruck/Wien 1999, 14–44; 17.

10 *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 34.

11 Das dogmatische, praktische, kriteriologische, hermeneutische und apologetische Problem; vgl. ebd. 35–61.

der Offenbarungs- und Erlösungslehre betrifft, hat Perry Schmidt-Leukel präzise formuliert: „Können Christen den Anspruch nichtchristlicher Religionen, Heilswege zu sein, bejahen oder müssen sie diesen bestreiten?“[12]

Die drei Probleme, die reflektierend auseinander genommen wurden, treten im interreligiösen Austausch verschränkt auf und fordern den Dialogpartnern ein hohes Maß an Differenzierungs- und Vermittlungsvermögen ab, um keinen Missverständnissen zu erliegen – und da ist noch einiges aufzuholen, wie die bisherige Geschichte interreligiöser Dialoge zeigt.

1.2 Auf welcher *Ebene* wird ein interreligiöser Dialog geführt?

Nach wie vor werden fremde Religionen bestimmten ethnischen oder nationalen Gruppen zugeordnet (z. B. „Türken sind muslimisch“, „Japaner sind buddhistisch“, „Nordamerikaner sind christlich“ usw.), was aufgrund der steigenden internen Pluralisierung vieler Gesellschaften in vielen Fällen zu einer Verwechslung der Gesprächsebenen führt[13]. So sind in interreligiösen Dialogen vor allem vier Ebenen zu unterscheiden: Probleme aus dem Bereich der *Gesellschaft*: soziale, ethnische und politische Fragen, wie sie besonders im Zusammenhang der Minderheiten-, Asyl- und Migrationspolitik auftreten. Damit verbunden, aber nicht identisch sind Anliegen der *Kultur*, bei denen es um „die Sinnbestimmtheit des Menschen“[14] geht; jenes „Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“[15], ist in gesellschaftlichen, sozialen und religiösen Zusammenhängen präsent, ohne dass es sich eindeutig „dingfest“ machen ließe – aber genau diese Dimension der Sinn- und Bedeutungsbestimmtheit menschlichen Lebens bereichert die Begegnung mit Menschen aus anderen „Kulturen“ und erschwert sie zugleich. Zutiefst von diesen gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren geprägt ist schließlich jene Gesamtheit von ethischen, rituellen, kognitiven, institutionellen, symbolischen und erfahrungsbezogenen Elementen, die „*Religion*“ genannt wird[16]. Auf dieser Ebene geht es nicht nur um eine Form der Sinnbestimmung, sondern um eine „*gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit*“[17], also um jenen mehrdimensionalen Ausdruck eines letztgültigen Heils- und Wahrheitsanspruchs,

12 *Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen (Anm. 10), 37.

13 Hier ist auf den Hinweis des Kulturphilosophen *Elmar Holenstein* zu achten, der auch auf die (inter-)religiöse Prägung der Gesellschaft(en) Anwendung findet: „Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese“, in: *Ders.*, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung (stw 534), Frankfurt 1985, 149.

14 *Thomas Göller*, Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Würzburg 2000, 273. – Göllers Hinweis auf die Sinndimension von „Kultur(en)“ ist zu beachten: „*Kulturen* sind *allgemeine Spezifikationsstrukturen von menschlichem bzw. menschenmöglichem Sinn* wie auch *eine jede einzelne Kultur eine jeweils allgemeine Spezifikationsstruktur von menschlichem bzw. menschen-möglichem Sinn* ist“ (ebd. 285).

15 *Clifford Geertz*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (stw 696), Frankfurt [4]1995, 99.

16 Vgl. *Klaus Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 20.

17 *Ingolf U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 92.

der für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft typisch und verbindlich ist. Und innerhalb einer konkreten Religionsgemeinschaft ist wiederum eine interne Variation von Traditionen, Bekenntnisformen und Sozialgestalten zu finden, die in Bezug auf das Christentum als Vielfalt von „*Konfessionen*“ bezeichnet wird. Die Verschiedenheit konfessioneller Identitäten kommt auf der Ebene ökumenischer Dialoge zur Sprache und eröffnet einen „Spielraum für verschiedene Deutungsansätze und Akzente, mit anderen Worten: für theologisch-kirchliche Stile“[18], die einander teils komplementär, teils alternativ oder auch exklusiv gegenüberstehen.

Ohne dass diese vier Ebenen haarscharf voneinander getrennt werden können, ist doch darauf zu achten, auf welcher Ebene ein Dialog stattfindet; Ausdrucksweisen wie „Ökumene der Religionen“ oder „multikulturelle Gesellschaft“ haben hier manche Unklarheit bewirkt.

1.3 Welcher *Zugang* wird gewählt?

Die reflektierende Auseinandersetzung mit der uns begegnenden Wirklichkeit ist bekanntlich keine bloße „Wiedergabe“ oder „Abbildung“, sondern sprachlich vermittelte Interpretation unter einer bestimmten (d. h. begrenzten) Rücksicht. Diese wissenschaftstheoretische Grundthese[19] findet vor allem bei der Reflexion derjenigen Realität Anwendung, die wohl zu den komplexesten Phänomen des menschlichen Lebens gehört: der Religion. Unterschiedliche Zugänge zur Religion beziehen sich also nicht auf unterschiedliche „Teilmengen“ eines „Gegenstandes Religion“, sondern verstehen sich als spezifische Methoden und Erkenntnisinteressen in Bezug auf *ein und dieselbe* Realität. Drei wissenschaftliche Zugänge sind hier in ihrer Einheit und Differenz zu beachten: Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und (Religions-)Theologie.

„Religionswissenschaft ist die *empirische, historische und systematische Erforschung von Religion und Religionen*“[20], definiert Klaus Hock und ergänzt, dass sie entsprechend ihrem Selbstverständnis ihrem Forschungsgegenstand „notwendigerweise ‚kritisch‘“[21] gegenübertritt. Als Religionsgeschichte, -soziologie, -ethnologie, -psychologie und -philologie hat die *Religionswissenschaft* maßgeblich zum Verständnis der religiösen Überlieferungen der Menschheit beigetragen. Die *Religionsphilosophie* teilt mit der Religionswissenschaft die Emanzipation von einem rein religiös-theologischen Erklärungsmonopol: „Die Religion wurde vor die Schranken der Vernunft zitiert. Das war die Geburtsstunde der Religionsphilosophie“[22], so Jürgen Habermas. Allerdings geht die Religionsphilosophie nicht empirisch, sondern diskursiv an das Phänomen „Religion“ heran;

[18] *Gregor Maria Hoff*, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (STS 25), Innsbruck–Wien 2005, 260.

[19] „Klassisch“ formuliert von *Karl Popper*, Logik der Forschung (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften. Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Band 4), Tübingen ^{9}1989, 31: „Die Theorie ist das Netz, das wir auswerfen, um ‚die Welt‘ einzufangen – sie zu rationalisieren, zu erklären und zu beherrschen.“

[20] *Hock*, Einführung in die Religionswissenschaft (Anm. 16), 7.

[21] Ebd. 9.

[22] *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 216.

sie setzt sich also mit den Vorgaben religiöser Orientierung kritisch, methodisch und rechenschaftsfähig auseinander[23] und bezieht sich nicht nur „auf die *quaestio facti*, sondern auch auf die *quaestio iuris* und die *quaestio possibilitatis*“[24]. Ihr Zugang ist „die Beurteilungsperspektive der dritten Person“[25], die eine religiöse Überzeugung nicht als Begründungsmoment ihres eigenen Diskurses anerkennt. Diese „Erste-Person-Perspektive der Beteiligten“[26] ist grundlegend für den Zugang der (Religions-)*Theologie*, die das existenzielle Involviertsein in eine konkrete Religion und den dadurch begründeten Anspruch auf „Wahrheit“ und „Heil“ als innere (wenngleich nicht einzige) Voraussetzung ihrer Reflexion begreift. Das Moment des „Glaubens“ besteht nicht in einer kirchlichen „Vereinnahmung“ des theologischen Diskurses, in einer rein formalen „Verpflichtung“ auf Offenbarungsvorgaben oder in einer subjektiven „Befindlichkeit“ eines gläubigen Theologen, sondern – wie Max Seckler hervorhebt – „in wissenschaftstheoretischer Hinsicht, insofern jenes bejahende Bei-der-Sache-Sein, welches ‚Glauben‘ heißt (*fides qua creditur*), für die Glaubenswissenschaft konstitutiv ist, da sich ihr nur darin hermeneutisch und axiomatisch ihr Zugang zur Sache des Glaubens (*fides quae creditur*), d. h. dem Wort Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens, eröffnet“[27]. Der Hinweis auf den Glaubensstandpunkt als wissenschaftstheoretisch fundamentales Moment theologischer Reflexion bedeutet keine Aufhebung des kritisch-argumentativen Diskurses, sondern einfach die Wahrnehmung eines – diesem spezifischen Phänomen („Religion“) entsprechenden – Zugangs, der gegenüber der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Reflexionsform den personalen Vollzug freier Entscheidung als Voraussetzung eines Begründungsverfahrens anerkennt: „Die Erkenntnis freier personaler Mitteilung ist also nur möglich, wenn sie zugleich freie Anerkenntnis ist. Sie kann nicht in neutraler Distanz erfasst werden.“[28]

Natürlich bedeutet die Differenzierung zwischen religionswissenschaftlichem, religionsphilosophischem und (religions-)theologischem Zugang zur Wirklichkeit einer Religion keine glasklare Trennung; sie weist aber auf unterschiedliche Rücksichten hin, unter denen eine konkrete Religion bzw. Religion überhaupt reflektiert wird. An einer Reihe von Beispielen ließe sich zeigen, wie etwa die Vertauschung bzw. Vermischung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive im interreligiösen Dialog immer wieder zu Missverständnissen führt.

1.4 Im Rahmen welcher *Universalisierungslogik* wird der interreligiöse Dialog geführt?

Mit dem Begriff „Universalisierungslogik“ ist eine Dynamik angesprochen, deren Auswirkungen innerhalb der westli-

23 Vgl. *Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen (Anm. 17), 59.
24 Ebd. 104.
25 Ebd. 109.
26 Ebd. 108.
27 *Max Seckler*, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. *Walter Kern*/*Hermann Josef Pottmeyer*/*Max Seckler*. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel ²2000, 131–184; 144.
28 *Erhard Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4 (Anm. 27), 301–330; 324.

chen Gesellschaft kaum thematisiert werden, weil Religion und religiöse Bekenntnisse zumeist als „Privatsache“ gelten: (inter-)religiöse Dialoge sind kein Glasperlenspiel, sondern stehen im Kontext eines bedeutungsgebenden „Zentrismus“, d. h. einer Dynamik, die Zentrum und Peripherie, „Ordnung“ und „Unordnung“, Superiorität und Inferiorität schafft. Alles, was im sozialen Leben der Menschen von Bedeutung ist, steht unausweichlich im Sog universalisierender bzw. partikularisierender Kräfte.

In Fortführung einer Überlegung des Wiener Philosophen Franz Martin Wimmer, der in bestimmten Formen eines „Zentrismus“ den Anlass für die Entwicklung eines interkulturellen Problembewusstseins sieht[29], werden hier vier Formen einer Universalisierungslogik benannt, deren Denkform und Plausibilität auch die Strukturierung interreligiöser Dialoge beeinflusst. Eine erste Form besteht darin, die Überzeugungen der eigenen Tradition zum alleinigen Maßstab zu erklären und ihr mit Hilfe von Ausbreitungsstrategien Geltung zu verschaffen. Dieser Ansatz eines „*expansiven* Zentrismus“ kam vor allem im Kolonialismus zum Tragen und versteht sich als einseitiger Einfluss: als Monolog. Dieselbe Überzeugung von der Überlegenheit des eigenen Paradigmas kann allerdings auch als „*integrativer* Zentrismus“ zum Ausdruck gebracht werden. Zwar werden hier andere Orientierungsmuster nicht aktiv beeinflusst oder bekämpft, aber als (vorläufig noch bestehende) Relikte einer untergeordneten Weltdeutung angesehen, die „von selbst“ verschwinden bzw. in die Geltungslogik der „eigentlichen“ Lebensform integriert werden. Im Kontext integrativer Zentrismen werden durchaus „Dialoge“ geführt, aber oft nur im Rahmen einer bedingten oder selektiven Anerkennung, insofern der andere nämlich bereit ist, sich in meine Identität zu integrieren. Eine dritte Form des Umgangs mit der Dynamik universalisierender Bedeutungsgebungen besteht in der konsequenten Partikularisierung von Geltungsansprüchen. Durch einen solchen „*separativen* Zentrismus“ soll verhindert werden, dass sich *eine* Tradition zum „Zentrum“ aufspielt und andere an den Rand drängt. So sehr diese Option für Toleranz zu begrüßen ist, so wenig tragfähig ist sie in diesem Modell, weil sie den jeweils eigenen Kontext als „letzte Instanz möglicher Rechtfertigung“[30] ansieht, damit auch den Ethnozentrismus[31] zulässt und letztlich inkonsequent verfährt: „Der Toleranz nach außen entspricht aber keineswegs Toleranz nach innen, und das ist eine Crux dieser Option.“[32] Gegenüber dieser Form, die als Relativismus bezeichnet werden muss und letztlich auf „Autologe“ beschränkt bleibt, zeigt Franz Wimmer die Möglichkeit eines „*tentativen* Zentrismus“ auf, der von der Möglichkeit universaler Geltungsansprüche ausgeht, ohne diese mit der eigenen Auffassung zu identifizieren. „Universalität“ wird hier weder als vorhandene und verfügbare vorausgesetzt noch als Bedrohung partikulärer Identität verneint, sondern als je neu anzustrebende und immer wieder auch konkretisierbare Möglich-

29 *Franz Martin Wimmer*, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470), Wien 2004, 15–17.

30 Ebd. 16.

31 „Ethnozentrismus – die Auffassung, dass die eigene Gruppe das Zentrum aller Dinge ist und den Maßstab für die Bewertung aller anderen liefert – ist eine kulturelle Universalie, ebenso wie die damit einhergehende Fremdenfurcht (*Xenophobie*)“ (*Hans-Ulrich Sanner*, „Are you Hitler's son?“ Bilder der Fremden im Spiegel der Hopi-Ritualclowns, in: Konversionen (Anm. 5), 35–78; 71.

32 *Wimmer*, Interkulturelle Philosophie (Anm. 29), 16.

keit kontexttranszendenter Kommunikation und Argumentation angesehen[33]. Das unselige „Dilemma des Universalismus-Kulturrelativismus-Streits“[34] wird somit, wie dies Raúl Fornet-Betancourt herausgearbeitet hat, durch „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms“[35] gelöst. Die Kommunikationsform, die dieser tendenziell universalen und dennoch nichtzentristischen Beziehung zwischen unterschiedlichen Bedeutungs- und Sinnkontexten entspricht, heißt „Polylog“[36]. Nicht nur einseitig (Monolog) oder beschränkt zweiseitig (Dialog), sondern allseitig und vorbehaltlos (Polylog) soll kommuniziert werden – in konsequenter „Exotisierung der Normalität“[37].

Ein kurzer Blick auf diese vier Formen einer Universalisierungslogik macht deutlich, von welchen Zentrismen, erkenntnistheoretischen und -praktischen Konzepten die Kommunikation im Allgemeinen und das Mühen um interreligiöse Begegnung im Besonderen geprägt ist. Die wichtigste Lehre, die daraus zu ziehen ist, lautet: Interreligiöse Dialoge[38] kommen ohne eine Klärung ihres Verständnisses von „Universalität“ nicht aus.

1.5 Welche *religionstheologische Position* wird vorausgesetzt?

Als letzte Differenzierung werden vier religionstheologische Positionen angeführt, die von Perry Schmidt-Leukel in einer logisch-umfassenden, nicht in einer bloß deskriptiven Klassifikation expliziert

33 Dass die Einforderung von *Menschenrechten* mit der Möglichkeit kontextüberschreitender Argumentation steht und fällt, sei hier nur erwähnt; vgl. dazu polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 14 (2005): Menschenrechte zwischen Wirtschaft, Recht und Ethik.

34 *Hakan Gürses*, Ein Globus von Nationalstaaten. Aporien des Globalisierungsdiskurses angesichts der Migration, in: *Hermann-Hosef Scheidgen*/*Norbert Hintersteiner*/*Yoshiro Nakamura* (Hg.), Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung, in: (Studien zur interkulturellen Philosophie, 15), Amsterdam–New York 2005, 85–103; 95. – Gürses bringt dieses Dilemma auf den Punkt: „Die Aporie des Partikularismus liegt in der Unmöglichkeit jedweder Kommunikation, wenn alle die eigene Kultur für sich sprechen lassen. Die Relativität zum universalen Gesetz zu erklären, ist außerdem eine krypto-universalistische Position. […] Die Aporie des Universalismus liegt wiederum in der Annahme der Möglichkeit eines kulturtranszendenten Raumes. Denn bereits die Idee der Weltgesellschaft ist eine kulturell geformte Vorstellung. Eine kulturfreie Zone zu postulieren, ist eine krypto-partikularistische Position“ (ebd.).

35 *Raúl Fornet-Betancourt*, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 1), Frankfurt 1997, 105.

36 Zum Konzept des Polylogs vgl. *Franz Martin Wimmer*, Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie, in: Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Hg. *Ram Adhar Mall*/*Notker Schneider* (Studien zur interkulturellen Philosophie, 5). Amsterdam–Atlanta 1996, 39–54; *ders*., Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen (Studiengang Philosophie der Universität Bremen), Bremen 1997, 149–182; *ders*., Interkulturelle Philosophie (Anm. 29), 66–73.

37 *Franz Martin Wimmer*, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 97.

38 Auch wenn hier der „*Polylog*“ als optimale Kommunikationsform vorgestellt wird, kann weiterhin unbefangen von interreligiösen „*Dialogen*“ die Rede sein – wenn dadurch nicht die Einsicht verloren geht, dass es keinen „eigentlichen“ Standort als Fundament „*des*“ Dialogs gibt. Ein „Dialog“ wird dann „polylog“ geführt, wenn er voraussetzt: „Für jede Tradition ist jede andere ‚exotisch‘“ (*Wimmer*, Interkulturelle Philosophie [Anm. 29], 70).

wurden[39]. Aus der Frage, ob und wie Religionen die Eigenschaft „P“ (d. h. die „Vermittlung/Bezeugung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“[40]) aufweisen, ergeben sich vier (und *nur* vier!) mögliche Positionen: Erstens der *Atheismus*, der „P“ in keiner Religion als gegeben ansieht; zweitens der *Exklusivismus*, der „P“ in nur einer Religion anerkennt; drittens der *Inklusivismus*, der „P“ in prinzipiell einer Religion, aber fragmentarisch und ansatzweise auch in anderen Religionen sieht, und viertens der *Pluralismus*, der „P“ in mehr als einer Religion präsent sieht und die Möglichkeit der Überbietung einer Religion durch eine andere ablehnt bzw. als nicht erkennbar ausklammert.

Der heiße Kern der gegenwärtigen religionstheologischen Auseinandersetzung liegt zweifellos in der Frage, ob das christliche Selbstverständnis im Rahmen der pluralistischen religionstheologischen Position vertreten werden kann; die Erklärung Dominus Iesus[41] hat dies klar in Abrede gestellt, damit aber die kontroverse Diskussion erst recht angefacht[42].

Was bedeuten nun diese fünf Schritte der Differenzierung für die Voraussetzung, den Verlauf und das Ziel des interreligiösen Dialogs? Es lässt sich – bei aller Vorsicht und im Bewusstsein der ständigen Weiterentwicklung der religionstheologischen Hermeneutik – sagen, dass es bei interreligiösen Dialogen (1) grundsätzlich um das *dogmatische* Problem geht, ob die jeweils andere Religion „Wahrheit“ und „Heil“ vermittelt, (2) dieses Problem auf der Ebene der *Religion* ausgetragen wird und (3) von einer *theologischen* Perspektive her reflektiert wird. Die ungeheure Spannung zwischen der Vielfalt religiöser Traditionen und dem Anspruch auf universal gültige „Wahrheit“, den eine partikuläre Religion erhebt, lässt sich – diese These wird hier vertreten – am ehesten (4) im Rahmen eines *tentativen Zentrismus* sowie (5) durch die religionstheologische Position des *Inklusivismus* bewältigen.

Der Autor: *Dr. theol. Dr. phil. Franz Gmainer-Pranzl, geb. 1966 in Steyr, ist Habilitand im Fach Fundamentaltheologie, zur Zeit Lehrbeauftragter an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg. Neueste Veröffentlichung: Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007.*

(Fortsetzung im nächsten Heft)

39 Vgl. *Perry Schmidt-Leukel*, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 1), München 1997, 65–97; *ders.*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 184–187; *ders.*, Gott ohne Grenzen (Anm. 10), 62–87.

40 *Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen (Anm. 10), 66.

41 *Kongregation für die Glaubenslehre*: Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000, VApS 148): „Um einerseits die Universalität des christlichen Heils und andererseits die Tatsache des religiösen Pluralismus zu rechtfertigen, wird […] unterschieden zwischen einer Heilsordnung des ewigen Wortes, die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte, und einer Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes. Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf die Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherem Maß gegenwärtig sei. Diese Ansichten sind dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt […]“ (Nr. 9–10).

42 Vgl. *Michael J. Rainer* (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen (Wissenschaftliche Paperbacks, Band 9), Münster 2001.

Herwi Rikhof

Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes

Wie liest man *Lumen Gentium 10*?[1]

1. Einleitung

Vor zweihundert Jahren wäre es nicht relevant gewesen, das Thema, das nun auf der Tagesordnung steht, zu besprechen. Und selbst vor fünfzig Jahren war es nicht möglich, das Thema so zu besprechen, wie ich es im Folgenden tun werde. Nicht nur, weil der Text von *Lumen Gentium* noch keine fünfzig Jahre alt ist, sondern vor allem, weil in dem Text etwas geschieht, das auf diese Weise in den Diskussionen *vor* dem Konzil nicht zu finden ist. Unser Thema gehört zum Zweiten Vatikanischen Konzil, und unsere Diskussion heute ist ein Teil des langen und komplizierten Rezeptionsprozesses, der zu einem Konzil dazugehört und der die Bedeutung eines Konzilstextes erhellt und verdeutlicht. Ich bleibe auch gleich bei der Rezeption, denn ich möchte als Einleitung und als erste Antwort auf die Frage aus dem Titel – ‚Wie liest man *Lumen Gentium 10*?' – zwei Arten, Konzilstexte zu lesen, kurz vorstellen.

In der Literatur über Konzilsdokumente wie *Lumen Gentium* nähert man sich ihnen vor allem historisch. Eine solche Betrachtung passt auch zum II. Vaticanum. Zunächst einmal, weil es ein Konzil ist: Ein Konzil wird einberufen, um angesichts von konkreten, historischen Problemen Wahrheit zu suchen – und dies im Dialog. Es gibt eine deutliche Verbindung mit den Umständen, unter denen das Konzil stattfindet, und es entsteht ein Prozess von Beschlussfassung und Wahrheitssuche. Darüber hinaus passt eine solche Betrachtungsweise, weil es *dieses* Konzil war. Ein wichtiges historisches Faktum ist der breite Widerstand unter den Konzilsvätern gegen bestimmte Auffassungen, welche in den Vorbereitungskommissionen vorherrschten und die insbesondere in jenen Texten zu finden sind, die in der ersten Sitzung präsentiert wurden, sowie gegen das Fehlen von deutlichen Alternativen. Es findet daraufhin bei den Teilnehmern ein Lernprozess statt.

Der Vorteil einer solchen historisch-kritischen Betrachtung des Textes ist signifikant: Der Text wird als das Produkt eines historischen Prozesses und als einem bestimmten historischen Kontext zugehörig gesehen. Dadurch wird deutlich, dass Entscheidungen getroffen wurden. Konzilstexte sind Dokumente, die regulativ und konstitutiv sind, die Grenzen benennen und Stellung beziehen. Eine historische Betrachtung lässt diesen Aspekt klar zu Tage treten. Zugleich wird deutlich, dass diese Entscheidungen durch die konkreten Umstände und Probleme, die Denkmuster und die Vorgeschichte bestimmt und begrenzt sind. Letzteres stellt nicht in Abrede, dass Entschei-

[1] Diesen Vortrag hielt der Autor beim Symposium „200 Jahre Priesterseminar Linz" am 25. Sept. 2006.

dungen getroffen wurden, aber es zeigt auf, wie sie verstanden werden müssen.

Es gibt aber auch einen Nachteil dieser Betrachtungsweise. Die Blickrichtung wird sozusagen auf die Entwicklung fixiert, und die Mehrschichtigkeit des definitiven Textes wird zu statisch, das heißt: die einzelnen Elemente bleiben auf die verschiedenen Quellen oder die jeweiligen Stadien begrenzt; auf diese Weise wird die (mögliche) Interaktion im definitiven Text nicht ins Auge gefasst. Die Bedeutung wird durch die Herkunft bestimmt und nicht durch den Ort und die Funktion innerhalb des letztendlich entstandenen Ganzen.

Vielleicht wird dadurch, dass sich das historische Bewusstsein in unserer Kultur und unserer Wissenschaft so stark durchgesetzt hat, leicht übersehen, dass es auch eine andere, ‚einfachere' Art der Lektüre gibt. Der Text wird als ein zusammenhängendes Ganzes gesehen, als ein aktuelles Zusammenspiel verschiedener Elemente. Auf diese Weise lesen wir die Zeitung, Erzählungen und Romane. Diese Art des Lesens ist nicht nur vorwissenschaftlich, sondern auch auf wissenschaftlichem Niveau in strukturalistischen Theorien dargelegt.

Auch diese Art des Lesens passt zu den Texten des II. Vaticanum gerade deshalb, weil es Konzilstexte sind. Nicht die Vorentwürfe wurden von den Konzilsvätern unterzeichnet, sondern nur der Schlusstext. Durch die Unterzeichnung wird das Konzil zum Autor des Textes, und damit erhält dieser Text eine Dichte und Autorität, welche die anderen Texte nicht besitzen. Der Endtext ist jener, der als Konzilstext Kriterium für das gläubige Denken und Sprechen ist.

Bei dieser Art des Lesens spielt der Leser eine große Rolle. Der Text erhält durch ihn Bedeutung. Der Leser ist ein aktiver Faktor, nicht nur in dem schwachen Sinn, dass ein Text, der nicht gelesen wird, nichts bedeutet, sondern auch in dem starken Sinn, dass der Leser aktiv und konstruktiv in das Schaffen von Zusammenhängen und das Entdecken von Bedeutungen einbezogen ist. Die Bedeutung eines Textes wird durch den Leser mitbestimmt.

Die Rolle des Lesers ist bei jedem Text von Bedeutung, aber diese Rolle ist wichtiger, wenn es um Texte geht, die konstitutiv und normativ für eine Gruppe oder Gemeinschaft sind. Die Rezeption und der Rezeptionsprozess dieser Art Texte sind ein integraler Teil ihrer Bedeutung, und zwar ein so wichtiger Teil, dass man die These aufstellen kann: Ohne Rezeption erhalten die Texte nicht die Bedeutung, die zu ihnen passt. Konzilstexte gehören in diese Kategorie konstitutiver und normativer Texte, und genau dadurch erhält auch der Leser gleichsam eine historische und soziale Erweiterung: Nicht sosehr ein Individuum ist er hier, sondern die Gemeinschaft durch die Zeiten hin. Damit wird aufs Neue ein historisches Element in die Lektüre eingebracht, aber nicht historisch im Sinn der Vorgeschichte oder der Entstehungsgeschichte, sondern der Nachgeschichte oder der Wirkungsgeschichte.

Der Vorteil dieser Art zu lesen ist deutlich: Der Text kann ganz und gar als Konzilstext gewürdigt werden, sowohl gemäß seinem Status auf dem Konzil als auch gemäß seinem Status als Dokument eines Konzils im Rezeptionsprozess. Der Nachteil ist, dass der Text, obwohl er durch die Aufmerksamkeit für die Rezeption auf historische Weise wirksam wird, dies auf eine ahistorische Weise tut: er wird zum ahistorischen Orientierungspunkt in einem historischen Prozess.

Wenn man nun diese beiden Arten zu lesen vergleicht, kann eine Kombination von beiden die Nachteile aufheben, die mit jeder einzelnen von ihnen verbunden sind. Diese Kombination kann am besten

folgendermaßen verwirklicht werden: zunächst durch die Lektüre des Endtextes als solchem und dann als Ergänzung durch die historische Lektüre, sowohl im Sinn von Vor- als auch von Nachgeschichte. In der ersten Lektüre steht der Text als ein Ganzes im Mittelpunkt, und durch eine genaue Lektüre kommt die Struktur auf den verschiedenen Ebenen zum Vorschein und werden auch Elemente, die nicht dazu passen, deutlich. Die gegenseitigen Verbindungen *und* die wechselseitigen Spannungen werden sichtbar. Als Hilfe, um sowohl die Entscheidungen, die getroffen wurden, zu erhellen als auch die Spannungen zu erklären, kann dann jene Lektüre dienen, die auf die Vorgeschichte achtet. Als Kontrolle und zur weiteren Erhellung kann die Lektüre herangezogen werden, die auf die Nachgeschichte blickt. Die Kombination dieser drei Lektüren ermöglicht es, zu einem Urteil darüber zu kommen, ob man sich zu Recht oder zu Unrecht auf ein Konzilsdokument beruft. Dies ist vor allem dann wichtig, wenn in einem Dokument an wichtigen Punkten offenkundig Ambivalenzen bestehen.[2]

2. Lektüre von *Lumen Gentium 10*

2.1 Strukturell

Lumen Gentium 10 gehört zum zweiten Kapitel der Konstitution, die vom Volk Gottes handelt. Im ersten Kapitel steht das Mysterium der Kirche im Mittelpunkt. Beide Kapitel beziehen sich auf die Kirche als Ganze. Innerhalb von Kapitel 2 bilden LG 10–12 eine erste nähere Bestimmung des Volkes Gottes mit Hilfe des Dreischritts ‚Priester' – ‚König' – ‚Prophet', wobei ‚König' zwar genannt, aber nicht näher ausgeführt wird: In 10 und 11 wird die priesterliche Aufgabe des Volkes Gottes behandelt, in 12 die prophetische. In Abschnitt 10 wird erst festgestellt, dass das Volk Gottes ein priesterliches Volk ist, und in 11 wird daraufhin die priesterliche Wirksamkeit konkretisiert.

Abschnitt 10 besteht aus zwei Absätzen. Während im ersten Absatz das Priestertum der Getauften zur Sprache gebracht wird, wird im zweiten ein anderes Thema eingeführt: das Verhältnis des *sacerdotium commune* zum *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*. Eine erste oberflächliche Lektüre macht bereits deutlich, dass nicht nur das Thema, sondern auch der Ton und die Tendenz dieser beiden Absätze unterschiedlich sind. Während der erste Absatz eher den Charakter einer Darlegung hat, ist der zweite Absatz deutlich eine Diskussion, und zwar angesichts dessen, was im ersten Absatz steht. Um diese Diskussion gut beurteilen zu können, ist folglich ein gutes Verständnis des erstes Absatzes wichtig.

Der erste Absatz besteht aus drei Sätzen: einer Darlegung bzw. These, einem Argument und einer Schlussfolgerung bzw. Folge.

Im ersten Satz wird die Verbindung zwischen Christus und dem neuen Volk, die im vorhergehenden Abschnitt bereits genannt wurde, als eine Verbindung zwischen dem Hohenpriester und einem Volk von Priestern näher bestimmt. Im Hinblick auf diese Charakterisierung wird Offb 1,6 zitiert, und für den Titel ‚Hohepriester' wird auf Hebr 5,1–5 verwiesen. Der fol-

[2] Vgl. *H. Rikhof*, Vaticanum II en de bisschoppelijke collegialiteit. Een lezing van Lumen Gentium 22 en 23, in: Concilium 26 (1990), 12–22; *ders*., Kerk als sacrament. Een pleidooi voor een realistische ecclesiologie, in: *H. Warnink* (Hg.), Ius propter homines. Kerkelijk recht op mensenmaat, Leuven 1993, 19–61. Deutsche Fassung: Das Zweite Vatikanische Konzil und die bischöfliche Kollegialität. Lumen Gentium 22 und 23, in: Conc 26 (1990), 265–275.

gende Satz gibt einen Grund an (*enim*), und dieser Grund ist die Grundlage der genannten Bestimmung: die Taufe. Durch die Taufe sind die Gläubigen zu einem geistlichen Bau und einem heiligen Priestertum (*sacerdotium*) geweiht (*consecrantur*), damit sie in allen ihren Werken geistliche Opfer darbringen und verkündigen. Für diesen grundsätzlichen Sachverhalt wird auf 1 Petr 2,4–10 verwiesen. In einem dritten Sinn wird daraus (*ideo*) die Schlussfolgerung gezogen, dass alle Christen sich selbst als Opfer Gott darzubringen haben, überall von Christus Zeugnis geben sollen und jenen Rechenschaft ablegen müssen, die dies fordern. Für diese Schlussfolgerungen wird auf Apg 2,42–47, Röm 12,1 und 1 Petr 3,15 verwiesen.

Im Text geht den Verweisen auf die Bibelstellen das recht vorsichtige ‚vgl.' voraus, aber wenn man jene Bibelstellen liest, entdeckt man schnell, dass diese Texte keine frommen Ornamente, sondern die Inspirationsquelle sind. Der erste Absatz ist dann auch eine Darlegung des Themas auf der Grundlage der Schrift.

Die Begriffe, die im ersten Absatz verwendet werden, kommen aus dem Gebiet des Kultus: Hohepriester (*pontifex*), Priester (*sacerdos*), Tempel, weihen/heiligen (*consecratio*), Opfer darbringen (*hostias offere*/*exhibere*); vgl. auch beten und lobpreisen (*oratio*, *collaudere*). Aber diese kultischen Begriffe werden auch transformiert, genauer: vergeistlicht und ‚verpersönlicht'. Die Opfer sind geistige Opfer, und die Opfer sind die Gläubigen selbst. Diese Transformation reicht jedoch noch weiter: Diese kultischen Aktivitäten sind nicht auf einen Teil des Handelns beschränkt, sondern werden auf das gesamte Handeln (*omnia opera*) ausgeweitet. Wer die genannten Bibelstellen betrachtet, entdeckt, dass diese Vergeistlichung, Verpersönlichung und Verbreiterung auch im zentralen Text aus dem 1. Petrusbrief sowie im Römerbrief stattfindet. Was in den Bibeltexten nicht in gleicher Weise explizit zu finden ist, ist die Verbindung mit der Taufe.

Bisher wurde über ‚ein Königtum' und ‚Priestertum' des Volkes und ‚ein heiliges Priestertum' der Getauften gesprochen.[3] Im zweiten Absatz wird dieses Priestertum als *commune* bestimmt und in Beziehung zum *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum* gesetzt. Der zweite Absatz besteht aus zwei Sätzen. Im ersten Satz wird die Beziehung bestimmt; dies erfolgt mit drei Verben: *differant*, *ordinantur* und *participant*. Diese drei Verben werden ihrerseits von drei Wendungen bestimmt: *non gradu sed essentia*, *ad invicem*, *de uno Christi sacerdotio*. Die Bewegung im Satz wird von drei Begriffen bestimmt: *licet*, *tamen*, *enim*. Im zweiten Satz wird die Beziehung aus dem ersten Satz näher bestimmt, wobei zunächst genannt wird, was der Amtspriester tut, und in der Folge, was die Gläubigen tun: Der Priester handelt *in persona Christi* und die Gläubigen kraft ihres königlichen Priestertums.

Es ist auffallend, dass in diesem Absatz keine Verweise auf die Heilige Schrift vorkommen. Es gibt freilich zwei Fußnoten, die auf päpstliche Dokumente verweisen: ein weiterer Hinweis, dass dieser Absatz in Stil und Tendenz anders als der erste ist. Es geht hier um eine Diskussion, die von den biblischen Sachverhalten des ersten Absatzes hervorgerufen wird. Im Hinblick darauf ist es wichtig, genau zu sehen, wie sich das Problem der Beziehung zwischen dem *sacerdotium commune* und dem *sacerdotium ministeriale* stellt.

Als erstes fällt auf, dass in beiden Fällen *sacerdotium* verwendet wird. Dies

[3] Vgl. ein königliches Priestertum in LG 9.

heißt, dass für beide dasselbe Substantiv verwendet und der Unterschied durch die Adjektive ausgedrückt wird. Beide müssen also etwas gemeinsam haben, denn sonst könnte und dürfte nicht dasselbe Substantiv verwendet werden.

Als zweites fällt auf, dass der Satz durch die Verwendung von *licet – tamen* eine gewisse rhetorische Spannung aufweist, welche die inhaltliche Spannung dieses Satzes widerspiegelt. Eine Spannung zwischen negativ und positiv, bestreiten und bekräftigen, *differant* und *ordinantur*.

Als drittes fällt auf, dass auch in der Formulierung des Unterschieds eine Spannung liegt – oder zumindest eine Diskussion: *non tantum*. Es muss etwas bestritten werden, und bestritten wird, dass der Unterschied lediglich eine graduelle Frage ist. Graduell schließt ein ‚höher' und ‚niedriger' ein, ein ‚mehr' und ‚weniger'. Diese Betrachtungsweise wird offenbar dem Unterschied nicht gerecht. Dieser liegt also nicht auf der Ebene von ‚allgemein' – ‚besonders', nicht auf der Ebene von so etwas wie einer Verdichtung. Der Unterschied liegt anderswo, ist grundlegender. Um dies auszudrücken, wird der Begriff ‚*essentia*' verwendet: Der Unterschied ist wesenhaft. Aber wenn es einen wesenhaften Unterschied zwischen dem *sacerdotium commune* und dem *sacerdotium ministeriale* gibt, kann dann tatsächlich noch derselbe Begriff *sacerdotium* verwendet werden? Hier liegt zumindest eine große Spannung vor, wenn nicht gar eine Inkonsistenz. Ein ausreichender Anlass also, um zur historischen Lektüre überzugehen, wobei der Blick auf diesen zentralen Punkt der Diskussion und der Spannung gerichtet ist.

2.2 Historisch[4]

Ich möchte zwischen zwei Arten historischer Sachverhalte unterscheiden: die Sachverhalte, die sich auf die Entwicklung des Textes selbst während des Konzils und jene, die sich auf Dinge, die vor dem Konzil liegen, beziehen. Ich beginne mit Letzteren, denn dann wird deutlicher, wie einschneidend der Prozess während des Konzils gewesen ist. Dann werden auch die Spannungen, die durch die strukturelle Lektüre deutlich geworden sind, besser erklärbar.

Im zweiten Absatz wird auf eine Anzahl von Dokumenten von Pius XI. und Pius XII. verwiesen. Als erstes wird eine Ansprache von Pius XII. vom 2. November 1954 genannt, *Magnificate Dominum*. In diesem Text kommt die Formulierung *non gradu tantum sed etiam essentia* vor, eine Formulierung, die hinsichtlich der Begriffe, aber nicht was die Reihenfolge betrifft, in *Lumen Gentium 10* aufgenommen wurde.

„Im übrigen darf weder bestritten noch bezweifelt werden, dass die Gläubigen ein gewisses ‚Priestertum' besitzen, noch darf dessen Wert gering geschätzt oder herabgewürdigt werden. (...) Aber welches auch immer die wahre und volle Bedeutung dieses ehrenvollen Titels und dieser ehrenvollen Wirklichkeit ist, man muss unbedingt daran festhalten, dass dieses allen Christgläubigen gemeinsame Priestertum, erhaben und geheimnisvoll, sich nicht nur graduell, sondern essentiell vom Priestertum im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes unterscheidet, das in der Fähigkeit besteht, in der Person des Hohepriesters

[4] Vgl. *St. Franco*, De complementariteit en de specificiteit van het gemeenschappelijk priesterschap van alle gedoopten en het dienstpriesterschap van de gewijden tegen de achtergrond van het onderscheid ‚essentia et non gradu tantum'. Lumen Gentium 10, Leuven 2006, Kap. 8; vgl. dort auch weitere Literatur.

Christus das Opfer von Christus selbst zu vollziehen."[5]

Es gibt mehrere Dinge, die in diesem Zitat auffallen. Zuerst unterstreicht der Papst mit Nachdruck, dass alle Gläubigen ein Priestertum besitzen, und betont, dass dieses Priestertum einen echten und hohen Wert hat. Es ist nicht nur ein Titel, sondern auch eine Wirklichkeit: *honorifici tituli et rei vera plenaque significatio*. Weiterhin ist auch deutlich, dass der Ton recht polemisch ist: Es muss unbedingt festgehalten werden – *firmiter tenendum est*. Schließlich das Auffälligste: Das gemeinsame Priestertum wird zweimal in Anführungszeichen gesetzt. Dies geschieht in Übereinstimmung mit den Bestimmungen ‚ein gewisses' (*quoddam*), ‚im eigentlichen und vollen Sinn' (*proprie et vere dicto*) und ‚welches auch immer die wahre und volle Bedeutung ist' (*quaecumque … vera plenaque significatio*). Priester im eigentlichen Sinn sind die Geweihten, das gemeinsame Priestertum ist uneigentlich. Dies bedeutet inhaltlich, dass das Priestertum der Geweihten der Ausgangspunkt des gesamten Gedankengangs ist.

Die technische Formel *essentia et non gradu tantum*, die in den anderen zitierten päpstlichen Texten nicht aufscheint, stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. In der ersten Ausgabe des Kirchenlexikon (1854) steht ein Artikel von *Kössing*, in dem die folgende Passage vorkommt:

„Das sogenannte allgemeine Priesterthum, dieses Steckenpferd der Pseudomystiker aller Zeiten, das heute noch bei den Angriffen gegen die Felsenburg der Kirche als Sturmbock dienen muss, ist nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach verschieden vom dem besonderen Priesterthume, ist gleichsam die Silhouette des letzten, setzt dieses voraus, wie der Schatten den Körper, von dem er geworfen wird."[6]

Dieses Zitat, das deutlich in die apologetische Ekklesiologie gehört, die in der Periode vom Tridentinum bis zu Vaticanum II dominierte, enthält ein paar interessante Sachverhalte. Zunächst verwendet Kössing die Terminologie ‚allgemein' und ‚besonders'. Diese Terminologie ist nicht unschuldig: Sie bestimmt von Beginn an die Beziehung als eine der Spezifizierung, als eine graduelle. Weil in diesen Begriffen gesprochen wird, ist es zwar nachvollziehbar, dass eine graduelle Beziehung bestritten wird, aber es ist nicht logisch. Wenngleich Kössing vom ‚*sogenannten*' allgemeinen Priestertum spricht, fordert die Behauptung, beide wären dem Wesen nach verschieden, eine radikale Kritik an der Terminologie von ‚allgemein' und ‚besonders' heraus und macht deutlich, dass eine andere Terminologie nötig ist.

Ich weise auf diese Verwendung von ‚allgemein' und ‚besonders' nicht nur deshalb hin, weil ich die Herkunft der Formel *non gradu sed essentia* erhellen möchte, sondern auch deshalb, weil diese Terminologie von ‚allgemein' und ‚besonders' auch später noch verwendet wird. Diese Übersetzung ist nicht korrekt: Das *commune* von *Lumen Gentium* ist kein ‚allgemein'

5 Ceteroquin negari vel in dubium vocari non debet fideles quoddam habere ‚sacerdotium', neque hoc parvi aestimare vel deprimere licet. […] At quaecumque est huius honorifici tituli et rei vera plenaque significatio, firmiter tenendum est, commune hoc omnium christifidelium, altum utique et arcanum ‚sacerdotium' non gradu tantum, sed etiam essentia differe a sacerdotio proprie vereque dicto, quod positum est in potestate perpetrandi cum persona Summi Sacerdotis Christi geratur, ipsius Christi sacrificium, in: AAS 46 (1954), 667–677, hier: 669.

6 *J. Wetzer/B. Welte*, Kirchenlexikon 8 (1852), 757f.

und steht im Text auch nicht einem ‚besonders' gegenüber. Diese Übersetzung ist des weiteren irreführend: Sie stellt die Frage nach der Beziehung in einer verkehrten Form. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass sowohl auf dem Konzil als auch danach diese Denkform die Diskussion bestimmt hat und vielleicht noch immer bestimmt. Die Auffassung, das Verhältnis des allgemeinen Priestertums zum Amtspriestertum sei eines der Delegation sowie der Widerstand gegen diese Annahme, sowohl vor als auch nach dem Konzil, sind Hinweise auf diese Denkform.[7]

Ein zweiter interessanter Aspekt in diesem Zitat von Kössing ist die Verwendung der Bilder. Ich meine dabei nicht so sehr den merkwürdigen Sachverhalt, dass ein Steckenpferd als Sturmbock fungiert, sondern dass er das Bild von Silhouette und Schatten verwendet. Daraus wird zum einen deutlich, dass das geweihte Priestertum der Ausgangspunkt ist, und zum anderen, dass dieses Priestertum auch das echte ist. Das andere Priestertum ist abgeleitet und nicht echt. Kössings Bilder finden eine adäquate Entsprechung in den Anführungszeichen des Papstes.

Bevor ich nun zur Geschichte während des Konzils gehe, möchte ich noch auf einen Sachverhalt hinweisen, der sich für die Textgeschichte als entscheidend erweisen wird: Wenn in der Periode vor dem Konzil vom gemeinsamen Priestertum gesprochen wird, handelt es sich um das Priestertum der Laien.[8]

Eine der einschneidendsten Entscheidungen in der Geschichte von *Lumen Gentium* war der Entschluss, das Kapitel über die Laien aufzuspalten und einen Teil davon vor dem Kapitel über die Hierarchie zu platzieren.

In den früheren Versionen stand der Teil über das gemeinsame Priestertum und damit die Formulierung *essentia et non gradu tantum* im Kapitel über die Laien; im definitiven Text stehen dieser Teil und diese Formulierung im Kapitel über das Volk Gottes.[9] Im Brief, in dem diese Änderung den Bischöfen mitgeteilt wurde, findet sich auch die Bemerkung, dass diese Aufteilung keine textuellen Folgen habe.[10] Diese Bemerkung ist jedoch recht kurzsichtig, denn die Veränderung des Kontexts hat eine inhaltliche Veränderung zur Folge. Mit dem Kontext hat sich nämlich das Subjekt

7 Betrachtet man die historische Entwicklung dieses Abschnitts in der *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, hg. von *G. Alberigo*/*F. Magistretti*, Bologna 1975, entdeckt man, dass im ersten Schema (November 1962) und in den drei Versionen des zweiten Schemas (November 1962, Februar 1963 und April 1963) sowohl im Titel als auch im Text der Begriff ‚sacerdotium *universale*' verwendet wird. In den zwei Versionen des dritten Schemas (März und Juli 1964) wird der Begriff ‚sacerdotium *commune*' verwendet.

8 In den päpstlichen Dokumenten, auf die verwiesen wird, wird zwar von den Gläubigen gesprochen, aber es ist deutlich, dass damit die Laien gemeint sind: Es geht in diesen Texten um die Teilnahme der Laien an der Eucharistie, und ihre Rolle wird deutlich von jener des Priesters unterschieden. Vgl. *Pius XI*., Miserentissimus Redemptor (1928), Nr. 9; *Pius XII*., Mediator Dei (1947), 83–93 (Denz. 3849–3952). Der Unterschied ist der zwischen *oblatio* und *consecratio* – ein Unterschied, der auch im Text des ersten Schemas wieder auftaucht.

9 Vgl. Anhang B, XXX der „Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica". Daraus wird ersichtlich, dass im ersten Schema und in den drei Versionen des zweiten Schemas der Text über das *sacerdotium universale* entweder unter das Kapitel *De laicis* oder unter das Kapitel *De populo fideli* (*populo Dei*) *speciatim de laicis* fällt. In den beiden Versionen des dritten Schemas steht dieser Teil im neuen zweiten Kapitel, *De populo Dei*.

10 Relatio *Browne* in Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, II.i, 339.

verändert – und mit der Veränderung des Subjekts auch die Gegenüberstellung, die mit der Bedeutung des Begriffs gegeben ist. Wenn wie in den ersten beiden Schemata und bei Pius XII. das gemeinsame Priestertum das Kennzeichen der Laien ist, stehen Laien und Priester als unterschiedene und voneinander getrennte Gruppen innerhalb der Kirche, innerhalb des Leibes Christi einander gegenüber. Die Priester haben keinen Anteil (mehr) an diesem gemeinsamen Priestertum. Aber wenn im dritten Schema und im Endtext das gemeinsame Priestertum das Charakteristikum aller Gläubigen darstellt, so ist die Gegenüberstellung nicht mehr innerhalb der Kirche zu suchen, sondern außerhalb der Kirche. Dann kann man nicht mehr sagen, dass die geweihten Priester keinen Anteil am gemeinsamen Priestertum haben (sie sind ja getauft, sie bleiben Gläubige), und es bedeutet auch, dass das geweihte Priestertum nicht länger als Ausgangspunkt der Argumentation dienen kann.

Und mit diesen inhaltlichen Veränderungen verändern sich auch die (sprachliche) Bestimmung und Würdigung bzw. sie müssen sich verändern. Während in der ersten Version auf der Linie von Pius XII. noch über Priestertum im eigentlichen Sinn gesprochen wird, wenn vom Dienstpriestertum die Rede ist, so ist in der definitiven Version diese Bestimmung verschwunden. Philips teilt mit, dass in der Kommission verschiedene Bestimmungen besprochen wurden: uneigentlich – eigentlich, geistlich – wirklich, mystisch – real, innerlich – äußerlich, nicht-sakramental – sakramental, unvollständig – vollständig, Laienpriestertum – hierarchisches Priestertum. Aber all diese Bestimmungen wurden als ungenügend verworfen, und der Grund dafür ist nicht schwer zu finden. Das gemeinsame Priestertum wird nicht positiv und nicht aus sich heraus gewürdigt, sondern als ein ‚nicht-' charakterisiert und als abgeleitet dargestellt. Der Sachverhalt, dass diese Bestimmungen verworfen wurden, und die Tatsache, dass man letztendlich keine Bestimmung angeben wollte,[11] bedeutet jedoch nicht, dass dies nicht erlaubt oder geboten wäre, sondern dass diese Frage noch offen ist. Und hier beginnt die Wichtigkeit der Rezeption deutlich zu werden. Dies wird noch klarer, wenn wir Folgendes bedenken.

Im Licht dieser Entwicklungen muss gesagt werden, dass der Verweis auf die Texte von Pius XII. und Pius XI. problematisch geworden ist. Man kann sogar behaupten, dass das Zitat *essentia et non gradu tantum*, das zunächst gepasst hat, nach der Neuordnung des Textes nicht mehr passt. Die Spannungen, die sich in der ersten, strukturellen Lektüre gezeigt haben, nämlich die Verwendung des Substantivs *sacerdotium* sowohl für das *commune* als auch für das *ministeriale* sowie die Behauptung, der Unterschied sei nicht graduell, sondern essenziell, sind offenkundig historisch erklärbar. Sie sind von einer unzureichend erfassten Änderung des Kontexts verursacht. Die Folgen des Beschlusses, das Kapitel über die Laien aufzuteilen, waren größer, als man dachte. Auch in der weiteren Besprechung wurden sie nicht erfasst und müssen bei der späteren Lektüre und Interpretation des Textes bedacht werden.

Wenn man dies jedoch entdeckt, ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen beiden Arten von Priestertum zwar nicht beantwortet, aber sie wird anders und so-

[11] Vgl. Schema Constitutionis de Ecclesia Modi a Patris Conciliaribus Propositi a Commissione Doctrinali Examinati II. Caput II: De Populo Dei, 1964, 6.

gar intensiver gestellt. Wenn man nämlich von einer Gegenüberstellung innerhalb der Kirche ausgeht, dann können Begriffe wie ‚eigentlich' und ‚uneigentlich' verwendet werden, dann können Zuständigkeiten voneinander abgegrenzt werden etc. Aber wenn der Unterschied nicht innerhalb der Kirche bestimmt werden kann, sondern man ihn als eine Unterscheidung zwischen Ganzem und Teil sehen muss, wird die Angelegenheit viel schwieriger. Die Versuchung ist groß, das Verhältnis dann als ein Verhältnis von Delegation zu sehen: Das Ganze ist in diesem Fall (logisch und zeitlich) früher als der Teil. Aber obwohl die positive Bestimmung ‚wesenhaft' angesichts der Änderung des Kontexts äußerst problematisch geworden ist, ist die negative Bestimmung ‚nicht graduell' dies nicht. Mit ihr wird ein Weg als unbegehbar versperrt – und dies gilt weiterhin.

Ein Weg, der hingegen begehbar erscheint, ist eine nähere Betrachtung der sprachlichen Bestimmungen, die im Lauf der Entstehungsgeschichte verwendet wurden und die im Schlusstext nicht mehr vorkommen. Und damit komme ich in der Lektüre von *Lumen Gentium 10* zur Rezeption.

2.3 Rezeption

Die Gegenüberstellung ‚eigentlich' – ‚uneigentlich' in Verbindung mit der Verwendung von Worten ist alt. Thomas von Aquin verwendet sie, wenn er über Metaphern spricht, und greift dabei auf Aristoteles zurück.[12] In einer Metapher wird ein Wort nicht für etwas verwendet, für das es üblicherweise oder eigentlicherweise verwendet wird, sondern es wird auf etwas anderes ‚übertragen'. Ohne allzu technisch zu werden, möchte ich unterstreichen, dass in einer Metapher Worte auf eine eigenständige, fremde, uneigentliche *Weise* verwendet werden. In einer Metapher wie ‚die Wolken tragen die Sonne weg', bedeuten ‚Wolken' einfach Wolken, bedeutet ‚wegtragen' einfach wegtragen und bedeutet ‚Sonne' einfach Sonne. Die Metapher entsteht durch die unübliche bzw. uneigentliche Kombination dieser drei Worte. Oder um auf das Zitat von Pius XII. zurückzukommen: Die Anführungszeichen weisen nicht darauf hin, dass Priestertum etwas anderes bedeutet, wenn es für Laien verwendet wird, sondern angesichts der feststehenden üblichen Bedeutung von Priestertum kann es eigentlich nicht für Laien verwendet werden. Es wird von den geweihten Priestern auf die Laien übertragen: ‚Priestertum' wird bei ihnen übertragen und uneigentlich verwendet. Auf der Grundlage der eigentlichen Bedeutung werden also Worte in einer Metapher uneigentlich verwendet, das heißt, sie werden in einer Kombination verwendet, die nicht üblich und nicht gewöhnlich ist.

Mit dieser Verbindung zwischen *eigentlich – uneigentlich* und *Verwendung – Bedeutung* ist freilich noch nicht alles gesagt. Die Bedeutung von Worten muss noch näher differenziert werden. Worte können einsinnig oder mehrsinnig sein, d. h. sie können einen Sinn oder mehrere Sinne haben. Und – was für unsere Diskussion wichtig ist – Worte können eine zusammenhängende oder eine unzusammenhängende bzw. strikte Mehrsinnigkeit besitzen. Ein Beispiel dieser unzusammenhängenden Mehrsinnigkeit ist ‚Bank'. Das klassische Beispiel für eine zusammenhängende Mehrsinnigkeit ist ‚gesund': Die Medizin ist gesund, der Urin ist gesund, der

[12] Z. B. STh I, q. 13, a. 3 und a. 5–6. Aristoteles' Definition ist zu finden in seiner *Poetica*, 1457b.

Mensch ist gesund. Dies ist das klassische Beispiel für einen Begriff mit analogen Bedeutungen. Bei der Einsinnigkeit und der unzusammenhängenden Mehrsinnigkeit geht die Bedeutungsbewegung in einem Satz vom Objekt zum Subjekt (im Satz ‚Er ist Onkologe' bestimmt ‚Onkologe' das ‚er'); bei der zusammenhängenden Mehrsinnigkeit, bei analogen Worten verläuft die Bewegung umgekehrt. Um ein anderes Beispiel anzuführen: In der Reihe ‚Dieser Wein ist gut', ‚Dieses Auto ist gut', ‚Diese Bücher sind gut' bestimmen die Subjekte Wein, Auto und Bücher, welche konkrete Bedeutung das Adjektiv ‚gut' hat. Im Fall der Beispiele mit ‚gesund' ist es leicht, einen Satz zu nennen, in dem sich sozusagen der Bedeutungskern zeigt, nämlich ‚Der Mensch ist gesund'. Im Fall der Beispiele für ‚gut' ist dies nicht so einfach möglich.

Mein Vorschlag ist nun, dass der Begriff *sacerdotium* in *Lumen Gentium 10* ein Begriff mit analogen Bedeutungen ist. Die Sätze ‚Er ist Onkologe' und ‚Er ist Priester' ähneln sich nur an der Oberfläche, unterscheiden sich aber in ihrer Tiefenstruktur. ‚Priester' muss genau wie ‚gut' verstanden werden oder noch genauer wie ‚gesund', und zwar weil bei ‚Priester' genau wie bei ‚gesund' ein Satz angegeben werden kann, in dem der Kern der analogen Bedeutungen von ‚Priester' zu finden ist: ‚Christus ist Priester'. Was *sacerdotium* bedeutet, wird von Christus bestimmt. Sowohl im *sacerdotium commune* als auch im *sacerdotium ministeriale* wird *sacerdotium* in einem abgeleiteten Sinn verwendet, wobei die Ableitung unterschiedlich ist. In beiden Fällen ist folglich der Orientierungspunkt das Priestertum Christi und nicht das andere Priestertum oder das Priestertum des Anderen. In beiden Fällen wird *sacerdotium* eigentlich verwendet, aber anders – und anders.

Wenn *Lumen Gentium 10* auf diese Weise gelesen wird, hat dies weitreichende Konsequenzen. Dies bedeutet nämlich zuallererst, dass Christi Priestertum der bleibende Orientierungspunkt der analogen Bedeutungen von Priester und Priestertum ist. Und dies führt zu einem intensiveren Bedenken des Priestertums Christi. In den Konzilsdokumenten wird dieses Priestertum Christi zwar genannt, aber inhaltlich kaum näher ausgeführt. Für die weitere Rezeption ist also eine umfassende theologische Reflexion, was insbesondere im Hebräerbrief gesagt bzw. nicht gesagt wird, nötig. Dies bedeutet auch, dass in Diskussionen über das Verhältnis von gemeinsamem Priestertum und Dienstpriestertum diese beiden nicht unvermittelt einander gegenüber gestellt und sie auch nicht unvermittelt aufeinander bezogen werden können. Die Diskussion läuft – wenn man so will – über Christus.

Eine andere Folge dieser Art, *Lumen Gentium 10* zu lesen, ist es, dass man der Versuchung widerstehen muss, das gemeinsame Priestertum als theoretische Basis oder im Hinblick auf praktische Lösungen in Diskussionen über Funktion und Zuständigkeit von Pastoralassistentinnen/-referentinnen und Pastoralassisten/-referenten zu verwenden.

3. Schluss

Es ist deutlich, dass ich im Rahmen dieses Vortrags keine umfassende Analyse des gesamten Rezeptionsprozesses mit allen Nuancen von Aufnahme und Abweisung geben konnte. Eine solche Analyse müsste diesen Vortrag vervollständigen. Ich habe mich auf *ein* Element konzentriert, das meiner Ansicht nach in der weiteren Lektüre von *Lumen Gentium* und in

unseren Diskussionen über Priestertum stets anwesend sein sollte. Mein Vorschlag, dass ‚Priester' und ‚Priestertum' nicht als monolithische, eindeutige Begriffe verstanden werden dürfen, sondern als Begriffe mit analogen Bedeutungen, findet sich hin und wieder in der wissenschaftlichen Literatur,[13] die konsequente Durchführung dieser Sicht aber nicht wirklich. Vielleicht können wir uns jedoch hier damit beschäftigen und auf diese Weise deutlich werden lassen, wie wichtig und wie lebendig die Rezeption tatsächlich ist.

Der Autor: *Dr. Herwi Rikhof, geb. 1948 in den Niederlanden, ist Professor für Systematische Theologie an der Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg, und Direktor des Thomas Instituut Utrecht. Sein besonderes Forschungsgebiet ist die Trinitätstheologie. Publikationen: The Concept of Church. A Methodological Inquiry into the Use of Metaphors in Ecclesiology, London/Shepherdstown 1981 (Diss.); Thomas at Utrecht, in: F. Kerr (ed.), Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation, London 2003, 105–136.*

Aus dem Holländischen von Dr. St. Gradl

[13] Während des Konzils ist bereits von bischöflicher Seite ein Ansatz dazu zu finden: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II., Città del Vaticano 1970–1986, Bd. 2, 1, 773. *Philips* schließt in seinem Kommentar auf Analogie, führt diese Schlussfolgerung jedoch nicht weiter aus, vgl. *De dogmatische Constitutie over de Kerk* Lumen Gentium. Bf. 1, 146. Vgl. auch *P. Drilling*, Common and Ministerial Priesthood: Lumen Gentium Article Ten, in: The Irish Theological Quarterly 53 (1987), 81–99 sowie *St. Franco* (s. Anm. 3), 249–252.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006. (432) Geb. Euro 25,60 (D). ISBN 3-451-29273-4.

◆ Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006. (304) Geb. Euro 20,50 (D). ISBN 3-451-28859-1.

◆ Lederhilger, Severin J. (Hrsg.): Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 13). Peter Lang-Verlag, Frankfurt/M. u.a. 2006. (176) Kart. Euro 34,00 (D). ISBN 3-631-54704-8.

◆ Shea, William R./Artigas, Mariano: Galileo Galilei. Aufstieg und Fall eines Genies. Aus dem Englischen von Karl H. Nicolai. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. (236) Geb. Euro 29,90 (D). ISBN 3-89678-559-1.

In die Schöpfungstheologie ist wieder Bewegung gekommen. Nachdem zwischen 1960 und 1980 eine intensive theologische Neuausrichtung durchgeführt worden ist – ausgelöst durch den längst überfälligen Dialog mit den Naturwissenschaften, die Rezeption der historisch-kritischen Hermeneutik der Schöpfungserzählungen und die Herausforderung der Ökologiekrise –, ebbte danach das Interesse an diesem Traktat deutlich ab. *Franz Schupps* herausragende Publikation (*Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990*) blieb bereits weitgehend ohne Resonanz. Auch *Eugen Drewermanns* opulenter dreibändiger Dialog mit den Naturwissenschaften im Licht einer tiefenpsychologisch konzipierten Schöpfungstheologie (*Glauben in Freiheit Bd. 3/1–3, Zürich und Düsseldorf 1998–2003*) erfuhr fachtheologisch wenig Beachtung. Seit einigen Jahren gibt es deutliche Anzeichen für eine neue Aufmerksamkeit auf die Thematik. Ausschlaggebend dürfte sein, dass der befriedet geglaubte Konflikt mit den Naturwissenschaften durch zwei Trends aufgekündigt scheint: In den *Naturwissenschaften* hat sich vor allem durch die Biowissenschaften ein neuer Naturalismus und Reduktionismus durchgesetzt, der unverkennbar ideologische Konturen hat. Der vor allem in den USA beheimatete *Kreationismus* strahlt inzwischen auch nach Europa zurück und löst mit seinem Schlagwort vom „Intelligent Design" einen heftigen Streit um die Evolutionstheorie aus. Diese Lage spiegelt sich im Bereich der Schöpfungstheologie in einer verstärkten Publikationstätigkeit. Darum werden unter der Rubrik „Das aktuelle Buch" gleich vier Neuerscheinungen vorgestellt.

Der von seinen Lehrbüchern zur Ekklesiologie und Eschatologie bekannte und geschätzte Jesuit Medard Kehl hat nun auch eine als Lehrbuch, aber genauso für einen weiteren LeserInnenkreis konzipierte Theologie der Schöpfung herausgebracht. Kehl hat ein ausgezeichnetes, gut lesbares und thematisch umfassendes Buch geschrieben, das er selbst als eine „theologische Phänomenologie des christlichen Schöpfungsglaubens" (49) versteht. Das fünfteilige Konzept verortet nach einer *Einleitung* (Aufgabe christlicher Schöpfungstheologie; Die Herausforderungen des evolutiven und deistischen Weltbildes; Grundbegriffe und Lehraussagen der Schöpfungstheologie; Symbole der Schöpfung) den Schöpfungsglauben zunächst in seinem liturgischen und spirituellen „Sitz im Leben", bevor in zwei großen Kapiteln die *Grundzüge des biblischen Schöpfungsglaubens* und der *christlichen Theologie*, dargestellt an vier Repräsentanten, nämlich Irenäus von Lyon, Augustinus, Thomas von Aquin und Romano Guardini, abgehandelt werden. Was hier zusammengetragen ist, beeindruckt vor allem in der gelungenen Zusammenstellung der wesentlichen Aspekte des Schöpfungsthemas. Kehl vermag aus dem immensen Zeitraum von drei Jahrtausenden ein im Detail wissenschaftlich genaues und im Überblick meisterhaft geordnetes Panorama zu vermitteln. Der vierte Teil widmet sich *systematischen Grundfragen*, etwa dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes, dem Handeln Gottes in der Welt oder dem Theodizee-Problem. Sehr gelungen fügen sich ins Gesamtkonzept auch die von zwei Koautoren eingebrachten Spezialbeiträge ein: über den Dialog von Theologie und Naturwissenschaften

schreibt *Hans-Dieter Mutschler*, über die Erbsündenthematik *Michael Sievernich*. Ein eigenes fünftes Kapitel hat Kehl sogar dem muslimischen Schöpfungsglauben gewidmet.

Die Stärke des Buches liegt zweifelsohne darin, dass man mit ihm eine repräsentative und umfassende katholische Schöpfungslehre zur Hand hat, die den aktuellen Lehr- und Forschungsstand ausgezeichnet vermittelt. Freilich: de facto ist es inzwischen bei keinem einzigen dogmatischen Traktat mehr möglich, dass ein einzelner Autor alle Problemfelder gleichermaßen kompetent und wissenschaftlich umfassend darlegen könnte. Das lässt sich am deutlichsten am Beispiel der traditionell dem Schöpfungstraktat zugeordneten *Theologischen Anthropologie* zeigen, die sich inzwischen selbst als Einzeltraktat ausdifferenziert hat. Auch dieser Traktat kann ohne grundlegende Rezeptionen von Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften nicht mehr sinnvoll strukturiert werden.

Darum muss eine weitere Publikation Aufmerksamkeit finden, weil sie einen höchst notwendigen und wichtigen Klärungsbeitrag leistet. Ulrich Lüke, Professor für Systematische Theologie an der Universität Aachen und ausgebildeter Biologe, gelingt es auf hohem analytischen Niveau in außerordentlich spannender Weise, ein Streitgespräch über einige derzeit besonders umstrittene anthropologische Themen zu führen. Lükes Rundgang setzt ein bei der Problematik des Reduktionismus und Naturalismus, der die Frage nach dem Wesen des Menschen ausschließlich von dessen physikalisch-chemischer Naturalität her beantworten will (Kap. 2). Der Autor konfrontiert diese Position mit einem Rekurs auf das unverzichtbare Sinnpotenzial des biblisches Menschenbildes in den Schöpfungserzählungen (Kap. 3). Erörtert werden danach die Fragen nach dem Verhältnis von Evolution und Schöpfung (Kap. 4 und 5) und dem paläoanthropologisch fassbaren Beginn des Menschen (Kap. 6). In Kap. 7 werden die ethisch brisanten Aspekte des Lebensanfangs und -endes behandelt und schließlich in Kap. 8 eine gründliche Analyse und Bewertung der wohl derzeit heftigsten Debatte über das Verhältnis von Geist und Gehirn, von Freiheit und Determination geführt. Ein epistemologisches 9. Kap. lotet abschließend Reichweite und Unvollständigkeit des Denkens aus.

Es wäre es wert, auf jedes einzelne Kapitel ausführlich einzugehen, denn diese Lektüre ist nicht nur ein Lesegenuss und ein Musterbeispiel einer angriffsbereiten, aber immer mit Augenmaß geführten theologischen Disputationskunst, sondern vor allem eine sachkundige Orientierung der Reichweite und der Grenzen von Theologie und Naturwissenschaften.

Als ein Leitmotiv dieser Studie kann die Formel gelten: „Der Naturwissenschaftler glaubt, dass er weiß; der Theologe weiß, dass er glaubt. Nicht um Glauben gegen Wissen, sondern um Glauben wegen Wissen muss es also heute gehen“ (36). In der jüngst z.T. höchst polemisch geführten Debatte, ob die Evolution ziellos oder geplant sei, hält Lüke fest, dass aus der Tatsache des quantenphysikalischen oder evolutionsbiologischen Zufalls sich nicht zwangsläufig auf eine Ziellosigkeit der Evolution schließen lasse, so wenig die Annahme, alles habe ein Ziel, zwangsläufig die Existenz eines Zielsetzers impliziere (107).

Lükes mittlere Position ist insofern kein schlechter Kompromiss, weil es ihm darum geht, eben mit dem Wissen über die Natur den Schritt in den Glauben zu machen, so dass die Differenz und rational verantwortbare Zusammengehörigkeit beider gewahrt bleibt. Anthropologisch sinnvoll ist auch Lükes Vorschlag, den Menschen dort vom Tier abzugrenzen, „wo zum Ichbewusstsein (Selbstbezug) eine Art Transzendenzbewusstsein (z.B. in der Konkretion eines Gottes- oder Götterbezugs oder in dessen Leugnung) hinzutritt. Dieses auch naturwissenschaftlich wahrnehmbare Transzendenzbewusstsein ist höchstwahrscheinlich weit älter als die Artefakte, die paläontologisch von ihm Zeugnis geben“ (143). In der Gehirn-Geist-Debatte verfolgt Lüke schließlich die entwaffnende Strategie, die Argumente der Determinismus-Befürworter an ihrer zum Teil groben logischen Inkonsistenz festzunageln. Lükes Fazit ist als eine sachliche und argumentationslogisch gelungene „Dekonstruktion“ einer äußerst unwissenschaftlichen Grenzüberschreitung: Würden wir nämlich den deutschen Proponenten der Geist-Hirn-Debatte Wolfgang Singer und Gerhard Roth folgen, dann sind wir

„zur Erkenntnis der eigenen Determination determinierte Deterministen. Wie nur konnte sich da ein Gefühl von und ein Wissen um Freiheit einschleichen?", fragt der Autor spitz zurück, um im selben Argument die von den beiden Hirnforschern vorgelegten Ergebnisse als „weitgehend philosophiefreie Erschleichung eines Weltbildes durch neurophysiologische Hochstapelei" (232) zu entlarven.

Dem Dialog und den Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie widmet sich auch der Dokumentationsband der 7. Ökumenischen Sommerakademie Kremsmünster 2007. Diese jährlich stattfindende Veranstaltung wurde wieder in bewährter und redaktionell ausgezeichneter Form von Severin J. Lederhilger als Band 13 der „Linzer Philosophisch-Theologischen Beiträge" im Peter Lang-Verlag herausgegeben. In seinem Vorwort gibt Lederhilger sehr treffend zu bedenken, dass „mit Gott rechnen" nicht heißt, „dass er berechenbar wird. Im Gegenteil: Wer Gott als ‚fixe Bekannte' in seine Lebensmatrix einträgt, wird am Ende vor überraschend falschen Ergebnissen stehen. Wer aber Gott völlig aus der kosmischen Weltrechnung ausnimmt, steht letztlich ratlos vor den wesentlichen Fragen der Menschheit, die sich allerdings weniger aus der neutralen Beobachter- als vielmehr aus der existenziellen Teilnehmerperspektive persönlicher Betroffenheit stellen" (11). Genau diese Differenzierung wahrend und aus dem jeweiligen Blickwinkel der Theologie, Philosophie, Mathematik, Physik artikulierend, zeichnet sich dieses Buch nicht nur durch seine namhaften Experten wie *Wolfhart Pannenberg*, *Catherine Keller*, *Karen Gloy*, *Bernd-Olaf Küppers*, *Rudolf Taschner*, *Walter Thirring* und *Klaus Michael Meyer-Abich* aus, sondern vor allem durch das hohe reflexive und sachliche Niveau, ohne dass dadurch die Lesbarkeit für ein breiteres Publikum beeinträchtigt wird. Zu danken ist dem Herausgeber besonders auch dafür, dass er *Kardinal Christoph Schönborn* gewonnen hat, zum Verhältnis von Schöpfungsglauben und Evolution nochmals ausführlich Stellung zu nehmen. In diesem Beitrag stellt Schönborn sein berechtigtes Anliegen eines kritischen Dialogs von Kirche/Theologie und Naturwissenschaften/Philosophie dar, das den missverständlichen Eindruck einer Distanzierung des katholischen Lehramts von den Naturwissenschaften und der Evolutionstheorie aus der Welt schafft. Im Gegenteil: Schönborn bekennt sich in diesem Aufsatz zu einer Synthese von christlichem Glauben und Evolutionstheorie und ist „dankbar für die immense Arbeit der Naturwissenschaften. … Sie beschränken nicht den Schöpfungsglauben, sie bestärken mich vielmehr im Glauben an den Schöpfer und daran, wie weise, wie wunderbar er alles geschaffen hat" (38).

Wie wichtig diese kognitive Konvergenz von religiösem Glauben und Wissenschaft ist, kann erst wirklich gewürdigt werden, wenn man den traumatischen Anfang des Verhältnisses von moderner Wissenschaft und Theologie vor Augen hat – den „Fall Galilei". Warum es damals zu diesem prekären Konflikt kam, rekonstruiert nochmals eine soeben erschienene Publikation von *William R. Shea* und *Mariano Artigas*. Diese wissenschaftshistorische Studie hebt sich von den bisherigen Galileibiografien dadurch ab, dass sie alles relevante Archivmaterial eingehend erforscht hat und ein unvoreingenommenes Bild von Galileis Werdegang und Schicksal entwirft. Entlang der sechs Romaufenthalte im Lauf des Lebens von Galilei zeigen die Autoren einen faszinierenden Prozess auf, wie der geniale Vater der Naturwissenschaft sehr gezielt und mit großem persönlichen Einsatz versucht hat, seine Überzeugung von der empirischen Richtigkeit des Kopernikanischen Weltsystems durchzusetzen.

Die entscheidende Frage, warum und unter welchen Umständen der Mathematiker, Physiker und Astronom von den kirchlichen Behörden gemaßregelt und schließlich als Ketzer verurteilt worden ist, was zu seinem Widerruf führte, können Shea und Artigas schlüssig beantworten. Ihre Studie zeigt einerseits, in welch eminentem Ausmaß die vatikanische Politik gegen Galilei vom Geist der Gegenreformation bestimmt war, die es nicht dulden wollte, dass „Laien" sich in die Interpretation der Bibel einmischten, und seien es noch so geistige Größen wie Galilei. Denn Galilei erschütterte in der Tat mit seiner Behauptung von der Wahrheit des heliozentrischen Weltsystems theologische Grundprobleme, zu deren Lösung die Theologie und das Lehramt damals weder die Kraft

noch die Weitsicht hatten, ging es doch um die Interpretation einer Reihe von Bibelstellen, welche die göttliche Autorität selbst betrafen, die Fragen der Erbsünde, der Inkarnation und Erlösung, der Geltung und Reichweite der thomistischen Theologie und der aristotelischen Philosophie.

Die Autoren zeigen aber auch, wie letztlich unwissenschaftlich Galilei seine Theorie zu untermauern versuchte. Vor allem die Phänomene von Ebbe und Flut und die optischen, durchs Fernrohr betrachteten Hinweise (Venusphasen, Jupitermonde) als empirische Beweise für das heliozentrische System auszugeben, hat sich als falsch herausgestellt. Eben darum sei die Kirche berechtigt gewesen, von Galilei bis auf Weiteres zu verlangen, dass das Kopernikanische Weltsystem nur als mathematisches Modell vorgetragen werden durfte, weil die wissenschaftliche Beweiskraft seiner Forschungen als zu schwach eingeschätzt worden ist. Nicht nur, dass „der Stolz eine mindestens ebenso große Rolle spielen (sollte) wie die Glaubenslehre" (196); vor allem, dass Galilei das gegen ihn 1616 beim ersten Prozess von Kardinal Bellarmin verhängte Urteil, seine Meinung, „die Sonne sei der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich, die Erde aber bewege sich, vollständig aufzugeben und ‚sie auch künftig in keiner Weise, weder mündlich noch schriftlich, zu vertreten, zu lehren oder zu verteidigen' (198f) bei der Publikation seines „Dialogs" (1631) missachtet habe, wurde zum Fallstrick für den Naturwissenschaftler. Also eine letztlich disziplinäre Frage von Gehorsam und Ungehorsam! Eben diese kirchliche Schuld an der unseligen Vermischung von Machtanspruch und nüchterner Wahrheitsfindung muss der Theologie und der Kirche auch heute noch ein Lehrbeispiel für alle möglichen Konflikte mit den Wissenschaften bleiben.

Linz *Franz Gruber*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Bsteh, Andreas/Mahmood, Tahir (Hg.): Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart (Vienna International Christian-Islamic Round Table. Hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Band 1). Verlag St. Gabriel, Mödling 2003. (187) Kart. Euro 13,80. ISBN 3-85264-599-9.

Von 19. bis 23. Oktober 2000 fand der erste „*Vienna International Christian-Islamic Round Table*" statt – ein Treffen, das auf einen jahrzehntelangen Dialogprozess zurückgeht und mit der Tagung „Der Gott des Christentums und des Islams" (St. Gabriel, 1977) begann. Der Sinn dieser Veranstaltung – so betonen die Herausgeber im Vorwort – entspringt der Einsicht, „dass es notwendig und möglich ist, zu einem ‚Miteinander im Dialog' zu finden, die geistigen Grundlagen dafür in den Tiefen der eigenen religiösen Tradition und in jener der Anderen neu entdecken zu lernen und sie aus der Verantwortung vor Gott und für seine Schöpfung in ein gemeinsames Handeln einfließen zu lassen" (9).

Vorliegender Band dokumentiert die Vorträge und Diskussionsbeiträge dieses „Runden Tisches" und gibt Einblick in eine durchaus spannende Diskussion. *Mohammad Modjtahed Schabestari* (Teheran) tritt dafür ein, dass der Glaube nicht als „Fluchtort" erfahren wird, sondern als Impuls, der „in unserer heutigen Welt für das Leben der Menschen wirklich sinngebend und maßstabhaft sein kann" (11). *Ingeborg Gabriel* (Wien) stellt klar heraus: „Die Gerechtigkeit stellt die Grundlage menschlichen Zusammenlebens in allen seinen Dimensionen dar" (20). *Saleha S. Mahmood* (Jeddah, Saudi-Arabien) unterstreicht die Schlüsselfunktion der Bildung, vor allem „als Chance, ein lebenswertes Leben zu entwickeln" (35). Angesichts der wirtschaftlichen und kulturellen Krise in vielen Teilen der Welt paraphrasiert der griechisch-orthodoxe Erzbischof *Georges Khodr* (Broumana, Libanon) ein bekanntes Wort aus dem Buch Genesis: „Ja, du bist der Hüter deines Bruders und sollst ihm Leben gewähren" (48). *Tahir Mahmood* (Neu Delhi) übt spürbare (Selbst-) Kritik, wenn er feststellt: „Grund für den anhaltenden Trend zu religiöser Gewalt ist in unserer Welt die verhängnisvolle Aushöhlung der zentralen Lehren und Werte der Religion" (61).

Humanität und interreligiöser Dialog müsse vor allem „wachsen in direkten menschlichen Begegnungen", in „kleinen, überschaubaren Gruppen" (67), fordert *Heinrich Ott* (Basel) ein. Angesichts globaler Herausforderungen, die oft mutlos machen, unterstreicht *Nasira Iqbal* (Lahore, Pakistan) die Vision: „Eine Bevölkerung, die sich in einem Klima lebendiger Ideen zu Veränderungen angeleitet weiß, wäre die einzige Hoffnung auf eine Veränderung zum Guten" (93). *Irmgard Marboe* (Wien) sieht „eine möglichst dichte Vernetzung der Völker in kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht" als die „effizienteste Weise der Konfliktverhütung" (112), und *Adel Theodor Khoury* (Münster) beschreibt den Weg der interkulturellen und interreligiösen Begegnung, der „vom Gegeneinander der Systeme über das Nebeneinander zum Miteinander" (124) führen müsse. *Ursula Mihçiyazgan* (Hamburg) weist auf eine anthropologisch entscheidende Grundeinsicht hin: „Durch das Geboren-Sein werden nicht nur Freiheits-, sondern auch Beziehungsverhältnisse konstituiert" (146). *Goga Abrarovic Khidoyatov* (Taschkent, Usbekistan) bringt den bedenkenswerten Vorschlag ein, „dass wir in unseren Schulen das Fach ‚Geschichte der Zivilisationen und Kulturen' einführen" (161f.), und *Richard Potz* (Wien) sieht es als zentrale Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs an, „zu verhindern, dass sich die Räume der großen Kulturen unter ideologischem Missbrauch von Religion voneinander abschließen" (166).

Was dieser „Vienna Round Table" in seinem Abschlusskommuniqué festhielt: sich „für den interreligiösen Dialog als ein unersetzliches Mittel zur Förderung von Zusammenarbeit, von gemeinsamen Handeln und von Versöhnung" (181) einzusetzen, ist zweifellos von größter Dringlichkeit – sofern diese Botschaft auch gehört und ernst genommen wird.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Holztrattner, Magdalena (Hg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (ST S 26) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 2005. (432) Paperback.

Ein Buch über die Option für die Armen – dies erweckt beinahe nostalgische Gefühle und Erinnerungen an gute alte Zeiten, als sich Theologiestudierende noch selbstbewusst zur Avantgarde einer neuen Gesellschaft zählten. Ist das Fragezeichen am Ende des Titels Zeichen dafür, dass Nachdenklichkeit und Zweifel diese stolze Option abgelöst haben?

Immerhin, 26 Autoren haben Beiträge zum Thema beigesteuert, das im Rahmen eines interdisziplinären Armutsforschungsprojekts an der Universität Salzburg ein Revival erlebte. Die Vielfalt der Zugänge zum Thema Armut ist beachtlich: von der Philosophie über die Ökonomie, die Kerntechnik, die Architektur, die Film- und Literaturwissenschaft bis zur Politikwissenschaft reicht das Spektrum der Beiträge. Diese vielen Facetten machen deutlich, dass das Thema Armut eine gesellschaftliche Realität ist, die sich nicht verdrängen lässt.

Und die Theologie? Welchen Beitrag kann sie leisten? Die im Band vertretenen Theologinnen und Theologen sind sich darin einig, dass mit der Theologie der Befreiung und der in diesem Kontext in den 1960er Jahren entwickelten Option für die Armen wichtige Impulse zur Armutsthematik entwickelt wurden. Die Option für die Armen sei inzwischen „Allgemeingut der Kirche geworden", meint *Leopold Neuhold* (68), „was auch dazu führt, dass dieses Prinzip in eine Allgemeinheit gerückt ist, die konkretes Handeln nicht mehr in einer Eindeutigkeit und Entschiedenheit herausfordert." Die Option für die Armen sei „kein ‚Kuschelbär', mit dem man argumentativ-intellektuell spielen kann, wie es einem gerade passt" warnt auch *Franz Weber* auf Basis seiner Erfahrungen in der Pastoral der Kirche Brasiliens. Tatsächlich zeigen alle Übersetzungsversuche der jüngeren Theologengeneration in diesem Band, wie schwierig es ist, dabei den existenziellen Charakter einer Option zu erhalten. Es mag richtig sein, die Aktualität der Befreiungstheologie darin zu sehen, „dass jede von Armut und Ungerechtigkeit geprägte Situation des Lebens nach einer ‚Korrektur' zum Positiven hin, nach einer Befreiung im umfassenden und letztlich biblischen Sinn verlangt", wie *Andreas Bammer* formuliert - Feuer flackert dabei nicht auf. Außerhalb ihres lateinamerikanischen Kontextes der absoluten Armut breiter Bevölkerungsschichten scheint die Option für die Armen ihre Schärfe zu verlieren. Die Armen sind im Österreich des 21. Jahrhunderts nicht eine definierbare Gruppe, die eindeutige Optionen erlaubt. Gerade *Martin Schenks* Phänomenologie von Armut in Österreich zeigt dies auf.

In vielen sozialwissenschaftlichen und philosophischen Beiträgen stehen die Analysen des indischen Nobelpreisträgers Amartya Sen zum

Thema Armut im Mittelpunkt. Sie wären durchaus auch für die Theologie ein lohnender Ansatz zum Weiterdenken. Armut als Einschränkung von Freiheits- und Gestaltungsmöglichkeiten zu sehen wäre ja von einer Theologie der Befreiung nicht weit entfernt. Deuten wir das Fragezeichen am Schluss des Buchtitels als Signal zur Notwendigkeit weiterer theologischer Reflexion der Realität von Armut, so legt dieser Band jedenfalls eine gute Basis dafür.

Linz *Markus Lehner*

ANTHROPOLOGIE

◆ Dirscherl, Erwin: Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 26,90 (D).

Die vorliegende Arbeit, die sich als ein „Grundriss" versteht, möchte in Auseinandersetzung mit den aktuellen kulturellen und philosophischen Herausforderungen das Profil der christlichen Rede vom Menschen schärfen. Daher benennt das erste, einleitende Kapitel (20–48) in knappen Federstrichen einige dieser Herausforderungen: Entschwinden der Geschichtskategorie, Naturalismus, Humangenetik, das Vordringen virtueller Realitäten, vor allem aber der wachsende Pluralismus, der vielleicht am nachhaltigsten das bisherige Koordinatensystem verändert. Um sich nicht in der Fülle der möglichen Referenzpunkte zu verlieren, konzentriert sich Dirscherl auf einige wenige und gibt damit seinem Ansatz ein eigenes Profil: Im Zentrum steht, in Anlehnung an die Konzeption von Martin Buber, die grundlegend *relationale* Bestimmung des Menschlichen, von der her zentrale Gedanken der klassischen Anthropologie neu durchbuchstabiert werden.

Im zweiten Kapitel (49–108) wird auf der Grundlage der zentralen Konstitutiva des Menschen von Zeitlichkeit und Verantwortung die „Beziehung" als eine fundamentale anthropologische Perspektive eröffnet und an Themen wie Schöpfungsvorstellungen, Leib-Seele-Problem, Mann-Frau-Beziehung durchgearbeitet. Als Ergebnis hält Dirscherl fest: „Der Mensch ist in seiner Geschöpflichkeit und Identität ohne Leib nicht zu denken, weil darin die Einzigkeit und der Weltbezug des Menschen zur Debatte stehen – vor Gott und vor dem Anderen" (103).

Das dritte Kapitel (109–155) entfaltet die Kategorie der Beziehung im Verhältnis zu Gott als auch zu den Anderen über die formale Bestimmung der *Imago Dei*. Das vierte Kapitel (156–215) diskutiert klassische theologische Begriffe und Lehrsätze der Tradition, die sich mit dem Scheitern und dem Misslingen des Menschseins beschäftigen: Sünde und Schuld, Erbsünde, Vergebung und Erlösung.

Im fünften Kapitel (216–260) stellt D. zunächst die theologischen Anthropologien von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg vor. Während bei Rahner der „Imperativ zur Liebe" (230) das Menschsein bewusst als ein Beziehungsverhältnis konstituiere, diene bei Pannenberg die Beziehung zum Anderen „immer nur der Selbstwerdung des Menschen" (246). Als Dritten diskutiert D. Thomas Pröppers transzendentale Freiheitslehre und kritisiert vor allem ihre theorieimmanente Abblendung des Anderen. Mit den anthropologischen Überlegungen von Josef Wohlmuth wird ein Entwurf präsentiert, der den Anderen in keiner Phase als eine Funktion des Subjekts begreife, sondern als ein vorgängiges Ereignis, das die Identität des Menschen überhaupt erst ins Recht setze. In Aufnahme und Weiterführung der Gedanken von Emmanuel Lévinas lasse sich die zentrale Herausforderung der christlichen Anthropologie heute benennen: „den Menschen als Wesen zu verstehen, das grundlegend und ursprünglich aus einer Gabe heraus lebt, die ihn unverfügbar an Stelle Gottes in eine Verantwortung für den Anderen in der Zeit eingesetzt hat" (259). Das kurze sechste Kapitel (261–277), das einige Folgerungen aus diesen Vorgaben erwarten ließe, greift diese Fäden allerdings nicht mehr auf, sondern kehrt wieder zu einigen der Ausgangsfragen zurück, zum Verhältnis von Einheit und Vielheit, zur prinzipiellen Möglichkeit von Wahrheit, zur Zukunftsfähigkeit des Menschen. In diesen abschließenden Passagen wird das Anliegen des Lehrbuchs nochmals deutlich sichtbar: die elementare Bedeutung der „Beziehung" für das christliche Verständnis des Menschseins herauszuarbeiten.

Die Vorzüge dieses Buches liegen in der souveränen Kenntnis der theologischen Tradition, in der konsequenten Orientierung an der Kategorie des Anderen sowie in der durchgängigen Fokussierung auf die Beziehung als fundamentale anthropologische Dimension. Gerade diese Vorzüge erlauben aber auch Rückfragen an Konzeption und Durchführung dieses am-

bitionierten Projektes: (1) So sehr die zentrale Bedeutung des Anderen für die Konstitution des Selbst betont und herausgearbeitet wird, so bleibt doch weitgehend offen, in welcher Weise das Subjekt den Ansprüchen des Anderen angesichts des Pluralismus überhaupt gerecht werden könne. Wie lässt sich verhindern, dass aufgrund der „rätselhaften Asymmetrie" der Beziehungen (271) neue, verdeckte Hierarchisierungen einziehen? Kann der Andere nicht auch zur existenziellen Bedrohung des Subjektes werden? (2) Der vorliegende Ansatz ist erkennbar dem metaphysischen sowie phänomenologischen Denken verpflichtet und verzichtet daher weitgehend auf eine Auseinandersetzung mit den kritischen philosophischen und soziologischen Ansätzen der Gegenwart. Eine stärkere Rezeption dieser Anfragen würde dem tendenziell ungeschichtlichen Profil der theologischen Anthropologie stärkere Konturen verleihen. (3) Die Gesamtkonzeption macht einmal mehr deutlich, wie sehr die Fragestellung die Durchführung bestimmt. Die Privilegierung des Beziehungsdenkens steht in der Gefahr, von den konkreten Alltagserfahrungen zu abstrahieren und sich zu einer ästhetischen Kategorie zu entwickeln, wenn sie nicht an existenzielle, und das heißt eben auch an politische, ökonomische und kulturelle Fragestellungen zurückgebunden wird. Spannend wäre dann die Frage, was dies etwa in Bezug auf die wachsende Ökonomisierung der Lebenswelt, auf die Entfesselung der Produktivkräfte und auf das Schwinden der Sinnressourcen bedeuten würde. (4) Über eine fundamentalanthropologische Reflexion wären die Möglichkeiten und Grenzen dieses Denkens insgesamt auszuloten. Denn es ist weniger die Spannung von Identität und Differenz, die das Selbstverständnis des Menschen zur Frage werden lässt, als vielmehr die schleichende Auflösung der Fundamente, die zu einer wachsenden Verfügbarkeit dessen führt, was in jüdisch-christlicher Perspektive als absolut unverfügbar gilt: die Würde des Menschen, die Existenz um seiner selbst willen.

Die Stärke des hier vorgelegten Ansatzes, Menschsein konsequent als vorgängige Gabe und unverfügbare Aufgabe zu begreifen, lässt sich aber nur dann voll entfalten, wenn auch die politische und soziokulturelle Relevanz überzeugend ausgewiesen werden kann. Diesbezüglich steht die Theologische Anthropologie allerdings noch am Anfang.

Durch den eigenständigen, konsequent an einer bestimmten Fragestellung orientierten Ansatz markiert dieses profunde Lehrbuch zugleich viele jener Problemfelder, die der Theologischen Anthropologie als Herausforderung und Aufgabe auch in Zukunft erhalten bleiben.

Salzburg *Alois Halbmayr*

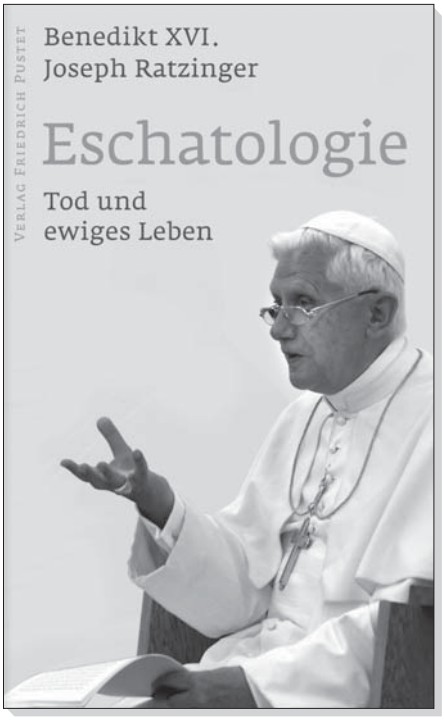
DOGMATIK

◆ Siebenrock, Roman/Sandler, Willibald: Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (BMT 19). LIT-Verlag, Wien 2005. (459) Kart., Euro 41,10. ISBN 3-8258-8910-6.

Der plötzliche Tod von Raymund Schwager SJ am 27. Februar 2004 bedeutete nicht nur den Abschied von einem schöpferischen Denker und engagierten Theologen, sondern auch den Abbruch einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit Texten, die Schwager in die von ihm initiierte Forschungsgruppe RGKW (Religion – Gesellschaft – Kommunikation – Gewalt; vgl. ThPQ 151 [2003] 432.434f.) einbrachte. In den beiden Texten „Kirche als universales Zeichen" und „Erlöser der Menschen" hatte sich Schwager mit dem Bemühen der Kirche um Frieden und Gerechtigkeit sowie mit dem spezifischen Beitrag von Papst Johannes Paul II. – in dessen Verlautbarungen, aber mehr noch in Gesten und Zeichen – beschäftigt und durch mehrere Thesen eine intensive Diskussion angeregt. Der vorliegende Band stellt zum einen „das Protokoll eines abgerissenen Gesprächs" (Vorwort, 15) dar, zum anderen aber eine kreative Weiterentwicklung dessen, was Raymund Schwager an soteriologischen und ekklesiologischen Denkanstößen vermittelte.

Der erste Teil (17–98) dokumentiert die oben genannten Aufsätze *Raymund Schwagers*. In Auseinandersetzung mit der Frage, ob in der Gewaltgeschichte der Menschheit überhaupt ein universales Zeichen der Einheit und des Friedens möglich sein könne, betont Schwager: „Eine Kirche, die sich selber ganz vom dramatischen Geschick des Leidensknechtes und Jesu Christi her versteht, und die selber Anteil hat an den verschiedenen Etappen seines Wirkens und Leidens und seiner Verherrlichung, kann dennoch zu einem solchen Zeichen werden. Sie wird kein triumphalistisches Zeichen sein, sondern eines, das alles Dunkle der Geschichte in sich selber mitträgt. Gerade so kann sie aber für eine Menschheit, die gespalten ist zwischen ihrer Geschichte der Gewalt und ihrer blei-

„Mein am besten durchgearbeitetes Werk“



Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.
Eschatologie –
Tod und ewiges Leben

Neuausgabe, mit einem neuen
Vorwort von Papst Benedikt XVI.
240 Seiten,
Gebunden mit Schutzumschlag
ISBN: 978-3-7917-2070-8
€ (D) 19,90/sFr 34,90

Erscheint Ende Januar.

Als sein „am besten durchgearbeitetes Werk“ hat Kardinal Ratzinger sein Buch *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* bezeichnet, das hier in einer Neuausgabe vorgelegt wird. Wie wichtig ihm dieses Werk auch heute noch ist, zeigt sehr eindrücklich die Tatsache, dass Papst Benedikt sich die Zeit nimmt, in einem ausführlichen neuen Vorwort die wesentlichen Punkte der Diskussion um seinen Standpunkt noch einmal deutlich herauszustellen.

Die *Eschatologie* Joseph Ratzingers, erstmals erschienen 1977, gehört zweifellos bis heute zu den theologischen Standardwerken. Auch nach 30 Jahren beeindruckt die theologische Dichte, die Eigenständigkeit der Reflexion, die Tiefe der angebotenen Lösungen für die Fragen um Tod und Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi, Jüngstes Gericht, Hölle, Fegefeuer, Himmel.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

benden Friedenserwartung, zu einem Zeichen echter Hoffnung werden" (44). Im zweiten Teil (99–282) erfolgt eine Auseinandersetzung mit Schwagers Sicht der Kirche als „Heilszeichen", und zwar aus der Perspektive der Dramatischen Theologie (*W. Sandler*, *N. Wandinger*, *W. Palaver*, *W. Guggenberger*, *M. Paulin*, *P. Steinmair-Pösel*/*S. Huber*, *D. Regensburger*, *J. Niewiadomski*). In den Beiträgen dieses Abschnitts wird auf eindrückliche Weise deutlich, welch wichtigen Nerv des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens, ja der conditio humana überhaupt der Ansatz Dramatischer Theologie trifft und inwiefern dadurch auch theologische Grundfragen erschlossen werden. Kirche kann, wie *Willibald Sandler* aufzeigt, nur als „repräsentatives Zeichen ihrer eigenen Transformation" (132) wirksam sein. Im Kontext einer alles beherrschenden Logik der Rivalität, die Ausschluss und „Entfernung" (als Gegensatz zu vergebender Nähe) mit sich bringt, bedeutet Nachfolge Jesu, „im rivalistischen Konflikt den Weg der radikalen Nicht-Entfernung zu gehen und die rivalistische Gewalt in ihren verschiedenen Formen nicht auf andere zu lenken oder zurückzuwerfen" (*Maximilian Paulin*, 223f.). Der dritte Teil (283–456) bringt Aufsätze, die sich – von unterschiedlichen Ansätzen und Problemstellungen her – mit der Thematik „Kirche als Zeichen" befassen (*M. Scharer*, *B. J. Hilberath*, *Th. Böhm*, *F. Weber*, *F. Gmainer-Pranzl*, *R. Siebenrock*, *A. Vonach*, *M. Hasitschka*, *G. Ladner*, *W. Ernst*). Hier kommen viele Fragen und Konflikte zur Sprache, die in der Kirche global und lokal virulent sind. Bernd Jochen Hilberath etwa fragt danach, „ob die Kirche glaubwürdig Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes sein kann, wenn sie in ihrer inneren Struktur erheblich von dem abweicht, was zumindest ein größerer Teil der heutigen Menschheit als der Würde des Menschen und den Rechten und Pflichten des gesellschaftlichen Miteinanders kongruent ansieht" (314). Allen Beiträgen geht es – von unterschiedlichen Fachbereichen, Sichtweisen und methodischen Zugängen her – um das, was das Konzil als innerstes Selbstverständnis der Kirche formulierte: „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts" (LG 1) zu sein.

Der vorliegende Sammelband ist sowohl Ausdruck der persönlichen Verbundenheit der Autoren und Autorinnen mit Raymund Schwager als auch ein authentischer und vitaler Forschungsbeitrag zur Identität und Sendung der Kirche in der Welt von heute.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

ETHIK

◆ Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Band 1: Grundlagen, Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (328) Geb. Euro 29,90 (D)/ Euro 30,80(A) /sFr 52,20; Band 2, Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (320) Geb. Euro 29,90 (D)/ Euro 30,80(A) /sFr 52,20.

Es dürfte auf der Hand liegen, dass es ein äußerst schwieriges Unternehmen ist, zusammen mit mehreren Autoren ein stringentes Lehrbuch zu konzipieren. Dennoch haben elf bayerische Sozialethiker dieses Wagnis auf sich genommen und als Resultat der gemeinsamen Zusammenarbeit ein zweibändiges Lehrbuch zur christlichen Sozialethik vorgelegt. Auf über 600 Seiten werden die Leser in die christliche Sozialethik eingeführt, wobei der erste Band sich den theoretischen Grundlagen zuwendet und der zweite Band sich konkreten ethischen Spannungsfeldern widmet. Der Verlag bewirbt das Lehrbuch bereits jetzt als Standardwerk für Lehrende und Studierende der Theologie. Dieser Anspruch hat für die bayerischen Universitäten auch seine Berechtigung, schließlich werden in Bayern die schriftlichen Staatsexamensprüfungen zentral gestellt. Damit ist für die Studierenden mit dem Lehrbuch tatsächlich ein (zumindest inoffizieller) Standard geschaffen worden, auf den sie sich beziehen können und der ihnen in dieser Hinsicht so etwas wie Prüfungssicherheit gibt. Weil es sich bei dem Lehrbuch (auch) um ein Prüfungshandbuch handelt, werden den einzelnen Artikeln immer Leitfragen vorangestellt, innerhalb der Texte werden Merksätze hervorgehoben und über beide Bände hinweg erstrecken sich Verweise. Diese Strukturierung ist sicherlich hilfreich, allerdings sind die Leitfragen mitunter sehr komplex und voraussetzungsreich. Manchmal lassen sie sich nicht einfach auf der Grundlage des vorliegenden Textes beantworten, sondern müssen unter Rückgriff auf andere Artikel nochmals gesondert erörtert werden. Natürlich sollen die Leser ihre eigenen Positionen entdecken und entwickeln, das Lehrbuch soll „mehr zum selbstständigen Studieren und Weiterden-

ken als zum bloßen Reproduzieren von Faktenwissen anspornen“ (Band 1, 10). Und doch hätte eine noch stärkere Elementarisierung sicherlich nicht geschadet. Auch ist der sprachliche Duktus in einigen Artikeln nicht immer unbedingt für ein Lehrbuch geeignet. Dennoch überzeugt die Vorgehensweise, die Studierenden in erster Linie an die Grundlagen und konkreten Handlungsfelder der christlichen Sozialethik heranzuführen. Im ersten Band gliedert sich ein solcher Durchgang in vier Teile: Auf eine systematische Hinführung zum Gegenstand der Ethik folgt eine historische Vergewisserung, die um soziologische Annäherungen an Institutionen und soziales Handeln ergänzt wird. Abschließend werden in sechs Schritten die normativen Orientierungen dargelegt, auf denen die christliche Sozialethik aufbaut. Für alle Artikel wird ein diskursiver und dialogischer Charakter behauptet, wobei die einzelnen Autoren ihre eigene Position nicht hätten aufgeben müssen (und sollen), weil die Vielfalt der unterschiedlichen Zugänge zur christlichen Sozialethik ihnen als Ausgangspunkte der gemeinsamen Arbeit gedient habe.

Der zweite Band unterscheidet sich in seiner didaktischen Konzeption nicht vom ersten. Hier geht es inhaltlich nun nicht länger um die theoretischen Grundlagen der christlichen Sozialethik, sondern es werden problemorientierte Konkretionen vorgenommen. Das Gemeinschaftswerk will mit dieser problemorientierten Herangehensweise die einzelnen Bereichsethiken aufsprengen. Diese Unterscheidung vermag „die Komplexität untereinander zusammenhängender sozialethischer Problemfelder u. E. nicht mehr angemessen zu konzeptualisieren“ (Band 2, 15). Stattdessen wird den Untersuchungen der praktischen Problemfelder eine gemeinsame Leitfrage zu Grunde gelegt. Dem Anspruch der Autoren nach bildet der Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit die Folie, auf deren Grundlage die Artikel des zweiten Bandes entworfen wurden. Wie ein roter Faden zieht sich „durch alle Themen der Gedanke der *Beteiligung/Partizipation* als ein *heuristischer Leitfaden*, von dem problemorientiert auf die einzelnen Themen zugegangen werden kann“. (Band 2, 11) Es handele sich hierbei um kein „Superprinzip“ (11), weil schon im ersten Band dargelegt worden sei, inwieweit der Begriff der Beteiligung/Partizipation in das Gesamtkonzept sozialer Gerechtigkeit eingebunden worden sei. Warum aber wählen die Sozialethiker dann dennoch die Begriffe der Beteiligung bzw. Partizipation als Leitfaden des zweiten Teils? Der heuristische Mehrwert soll darin liegen, dass mit dem Begriff bestimmte bislang unterbelichtete Facetten der ethischen Spannungsfelder anders beleuchtet werden können und der Begriff der Gerechtigkeit um eine zeitempfindliche Dimension erweitert wird. Dieser Begriff hätte sich aber aus systematischer Perspektive auch alleine geeignet, das Anliegen der Autoren zur Geltung bringen. Schließlich gilt die Gerechtigkeit – ganz im Sinne des Sozialphilosophen John Rawls – als erste Tugend sozialer Institutionen (in diesem Sinne ist es nur konsequent, auch die [katholische] Kirche zum sozialethischen Untersuchungsgegenstand zu machen und sie im Sinne einer Sozialethik kirchlichen Lebens zu reflektieren.). Mit der Wahl des Begriffspaars Beteiligung/Partizipation als Folie der Ausführungen des zweiten Bandes wird so eine Schwäche des ersten Bandes offensichtlich: Weil der Begriff der Gerechtigkeit hier nur als eine normative Orientierung unter anderen verstanden wird, kann er den konkre-ten Handlungsfeldern nicht als normativer Orientierungsrahmen dienen. Auch wenn die Autoren Gerechtigkeit als das Zielprinzip der christlichen Sozialethik verstehen (vgl. Band 1, 15), so hätte die Dignität des Begriffs besser gewahrt werden können, wenn er nicht unter die normativen Orientierungen untergeordnet worden wäre. Und so drängt sich der Verdacht auf, dass der Begriff der Beteiligung aus modischen Gründen gewählt wurde. Anscheinend ist es nicht länger schicklich, von Verteilungsgerechtigkeit zu sprechen, die das Prinzip der Beteiligung/Partizipation ja durchaus auch zur Sprache bringt. Auch die derzeitigen politischen Auseinandersetzungen reproduzieren immerfort das populäre Missverständnis, bei Fragen der Verteilungsgerechtigkeit ginge es nur um die direkte Verteilung monetärer Mittel und nicht auch um die Verteilung von Beteili-gungschancen (die mitunter nur durch die indirekte Verteilung monetärer Mittel ermöglicht werden können). Aber nicht nur aus systematischer Perspektive leuchtet die Wahl des Begriffs der Beteiligung nicht ein. Auch wenden einige Autoren den Begriff gar nicht immer konsequent auf die aus ihrer Perspektive ethisch zentralen Spannungsfelder an. Außerdem sollte die praktische Problemanzeige der christlichen Sozialethiker in engerer Absprache mit den praktischen Bezugswissenschaften wie der Sozialen Arbeit ent-

wickelt werden. Bedauerlich ist nämlich, dass auf das gesellschaftliche Problemfeld Arbeitslosigkeit nicht explizit eingegangen wird. Diese Leerstelle ist gerade angesichts des verwendeten Begriffspaars Beteiligung/Partizipation unverständlich.

Diese kritischen Anmerkungen schmälern allerdings in keiner Weise den positiven Gesamteindruck des Lehrbuches. Gerade weil die Autoren ihren Anspruch und ihr Anliegen so deutlich hervorheben und ihren Ausführungen voranstellen, wird eine kritische Auseinandersetzung möglich.

Berlin *Axel Bohmeyer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Sauter, Gerhard: Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung. (UTB 2064) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998. (391) TB.

◆ Sauter, Gerhard: Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002. (118) Brosch.

Der evangelische Systematiker Gerhard Sauter zählt wohl zu den herausragenden Gestalten gegenwärtiger deutschsprachiger Theologie. Sein Werk *Zugänge zur Dogmatik* möchte den Werkstattcharakter der christlichen Glaubensreflexion herausstellen und erweist sich darin von größerer fundamentaltheologischer Bedeutung als der Titel zunächst vermuten lässt. Es führt Ergebnisse seiner langjährigen Forschungen zusammen (vgl. die Liste von Sauters Veröffentlichungen unter dem Titel Vorarbeiten und Ergänzungen, 370–376) und bringt sie besonders in den schrittweise entwickelten und im Anhang nochmals abgedruckten Leitsätzen geradezu auf den Punkt (363–370).

Das Buch richtet sich an (evangelische) Studierende, Pfarrer und Religionslehrer, kann aber auch für die katholische Fachtheologie die Grundlagen und Gestalt der theologischen Urteilsbildung aufzeigen und erfrischende Horizonte eröffnen. (Die gegenüber der evangelischen Theologie zuweilen in ungünstigem Licht erscheinenden katholischen Positionen und Denkweisen treffen allerdings nur verzerrt die katholische Theologie, vor allem in ihrer heutigen Gestalt, und der als Negativfolie verwendete Begriff Fundamentaltheologie müsste erst unabhängig von der real existierenden Fundamentaltheologie als Fach des Universitätskanons charakterisiert werden: 64, 72, 208, 253, 311–315). Einige zentrale Motive des scheinbar in leicht verständlicher Sprache verfassten, aber in der Komplexität des Gedankengebäudes und der Brisanz einiger Aussagen nicht zu unterschätzenden Lehrbuchs seien hier angeführt: Der Glaube des Einzelnen ist immer schon in den Sprachmodus und Denkvollzug der Kirche eingebunden. So ist die Gemeinschaft der Glaubenden auch das „natürliche Gesprächsforum der Theologie" (149). Die Externität des Glaubens bedeutet, dass die Wahrheit Gottes eine Verheißung ist, die außer uns liegt. „Dort hinein werden wir versetzt, darin gehalten und so aufgenommen, dass dieses ‚außer uns' nicht mehr ein ‚ohne uns' oder gar ein ‚gegen uns' bleibt, sondern zum ‚mit uns' wird" (28). Die dreifache Frage „warum wir glauben, wenn wir glauben, was wir glauben" führt zur Homologie, zu Bekenntnissen, zu Dogmen, d.h. zu dem, was wir mit dem Leben bezeugen und mit der Vernunft aussagen wollen, woran unter allen Umständen im Lichte der Erwartung Gottes festzuhalten ist.

Der Glaube bildet also eine Sprachgestalt aus. „Glaubenssprache wird erlernt, indem man sie zu gebrauchen lernt: lernt, im Glauben und auf Hoffnung hin zu sprechen" (125). Sauter meint hier freilich den Glauben nicht als abstraktes Lehrgebäude, sondern als Lebensform, deren Formprinzip die Sprache des persönlichen und liturgischen Gebets ist. Der Theologie ist aufgetragen, den Gottesdienst und das Gebet für das Erlernen der christlichen Lebensform zu erschließen (vgl. bes. 348f). Daraus leitet sich die theologische Urteilsfähigkeit ab, der Umgang mit den Regeln des Glaubensvollzugs und dessen Begründung. Der evangelische Theologe mahnt, die inneren Gründe des kirchlichen Handelns aus dem theologischen Begründungszusammenhang zu formulieren und nicht aus einer gerade opportun erscheinenden seelsorglichen Bedarfsdeckung oder gesellschaftlichen Erwartungshaltung. Der Systematischen Theologie ist es vor diesem Hintergrund aufgegeben, der Kirche immer wieder ins Gedächtnis zu rufen, „wer hier eigentlich handelt" (145).

Sauters Unterscheidung zwischen Begründungs- und Entdeckungszusammenhang theologischer Sprachgestalten scheint dem Rezensenten besonders beachtenswert. Der theologische Begründungszusammenhang verdankt

sich Gottes Handeln, auf das er verweist und das er gemäß seiner inneren Logik zu entfalten sucht. „Er bringt die Externität des Handelns Gottes so zur Sprache, dass wir uns darin bewegen können, indem wir zurückfragen und erwartungsvoll weiterdenken, Gottes Taten und Zusagen wieder ins Gedächtnis rufen, damit weitere Erkenntnis möglich wird" (244). Davon zu unterscheiden ist der Entdeckungszusammenhang, also die vielfältigen sozialen und kulturellen Kontexte. In deren Netz sollte sich die Theologie nicht schlichtweg in der Form eines Frage-Antwort-Spiels verfangen. Sauter möchte keineswegs die Entdeckungen in dieser Welt für die theologische Rede abwerten: „Der ‚Entdeckungszusammenhang' theologischer Aussagen umfasst theoretisch alle Faktoren, die auf irgendeine Weise Einsichten befördern oder zu Entdeckungen beitragen, die sich als bedeutsam erweisen" (333). Der emeritierte Bonner Professor versucht jedoch mit dieser Unterscheidung, die Theologie vor einer Vereinnahmung und Funktionalisierung zu bewahren: Die christliche Antwort ist nicht schon unbedingt in der weltlichen Frage vorgezeichnet; der Glaube und damit die Theologie geben vielmehr Antworten, nach denen oft niemand fragt. Da sich nun die Theologie auch losgelöst von ihren Entstehungsbedingungen, den Ursprungssituationen ihrer Argumentationsfiguren begreifen kann, steht sie der Kirche auch gegenüber und erinnert sie an die Spannweite von Gottes Verheißungen und an die Tragweite seines Handelns; das theologische Urteil will, auch wenn es nicht zeitunabhängig ist, für sich beachtet und ernst genommen werden.

In der wesentlich knapper gehaltenen Lagebeschreibung der *Evangelischen Theologie an der Jahrtausendschwelle* beklagt Sauter dieses Fehlen einer theologischen Urteilsbildung, der sich die *Zugänge zur Dogmatik* verschreiben. Die theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts hätten im deutschsprachigen Protestantismus nur kaum den Reichtum bergen können, den die Theologie als eines der „Schatzhäuser der Kirche" (M. Kähler) birgt. Zudem sieht er von der Theologie die Einheit der Kirche gefährdet: Ihre verwirrenden Anstrengungen hätten einen Pluralismus von unüberschaubaren theologischen Spielarten gebracht und das ganze Unternehmen der Theologie ins gesellschaftliche und kulturelle Abseits gestellt. Vielleicht könne die Theologie von der Musik und der Literatur lernen, wie Menschen heute zu Einheitserfahrungen kommen. Und es täte der deutschsprachigen evangelischen Theologie gut, so Sauters indirektes Plädoyer, über den Ärmelkanal und den Atlantik zu schauen und die patristische und liturgische Ausrichtung so mancher theologischer Strömung des englischsprachigen Raumes wahrzunehmen. Dieser Blick, so dürfen wir anmerken, wird sich vielleicht für die ökumenische Zukunft als verheißungsvoll erweisen.

Beide angezeigten Bücher Gerhard Sauters behandeln das Wesen der christlichen Theologie in der heutigen Zeit und wollen eine klare Botschaft vermitteln: Die Theologie muss vermehrt als Einübung in eine spezifische Lebens- und Denkform verstanden werden, oder anders formuliert: Die Logik des christlichen Argumentierens, Urteilens und Begründens soll man in ihren elementaren Strukturen durchleuchten; theologische Konzepte und Begriffe wollen gelernt und althergebrachte Denkerfahrungen neu begangen werden.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Kolmer, Lothar/Rohr, Christian (Hg.): Tassilo III. von Bayern. Großmacht und Ohnmacht im 8. Jahrhundert. Pustet, Regensburg 2005. (256, 26 Abb. meist in Farbe) Geb.

Dem Buch liegt ein der Thematik gewidmetes, im Stift Mattsee abgehaltenes Symposion zu Grunde. Im Rahmen einer Rezension kann nur auf einige der Referate kurz eingegangen werden.

In seinem einleitenden Beitrag „Tassilo überschrieben" vergleicht *L. Kolmer* die Quellensituation mit einem Palimpsest. Wie bei einem überschriebenen Pergament ist uns die Auseinandersetzung zwischen Karl d. Gr. und dem Bayernherzog Tassilo III. nämlich nur in der Sicht des Siegers, also des Karolingers, überliefert; was sich tatsächlich ereignete, lässt sich dagegen nur mühsam rekonstruieren. Das Spannungsfeld zwischen dem „fürstlichen Selbstverständnis" des Herzogs und seinem „königlichen Auftrag" umschreibt *F. R. Erkens* mit dem Begriffspaar „summus princeps" und „dux quem rex ordinavit". Der Herzog aus dem Geschlecht der Agilolfinger pochte auf eine „quasikönigliche Autorität", die er durch

die traditionellen Beziehungen seiner Familie zur langobardischen Königsfamilie und zum Papst zu intensivieren versuchte. Darauf geht *M. Becher* noch näher ein. Diese Spannungen führten schließlich zum Sturz Tassilos III. im Jahre 788.

W. Pohl skizziert in seinem Vortrag „Bayern und seine Nachbarn im 8. Jahrhundert" das Umfeld der politischen Vorgänge. Den Umschwung der Verhältnisse „von Tassilo zu Karl dem Großen" schildert *St. Freund* mit Blick auf die Salzburger (Erz-)Bischöfe von Virgil, der an der Erziehung Tassilos mitgewirkt haben dürfte, zu Arn, der durch Karl d. Gr. zum Erzbischof aufrückte, aber am Sturz Tassilos offenbar keinen Anteil hatte.

Der „Bildung in der späten Agilolfingerzeit" sind die Ausführungen von *P. Dienstbier* gewidmet. Er zeigt, dass die von den Herzögen gegründeten Klöster auf diesem Sektor eine wichtige Rolle spielten, welche aber nicht von den Regenten vorgegeben war, da diese eher machtpolitische Interessen verfolgten. Die Studie von *R. Prochno* über den Tassilokelch bietet einen guten Überblick über die bisherige Forschung und lässt erkennen, wie zeitbedingt die jeweiligen „Ergebnisse" waren und sind. *Ch. Lohmer* befasst sich mit dem „Nachleben der Bayernherzöge in Mittelalter und Neuzeit" und wartet auch mit Kuriositäten auf wie der Grabinschrift für einen Kater namens Tassilo (Abb. 16). Auf einer „tieferen Ebene" ist also der als „rex" und „Seliger" verehrte Tassilo (198) im Gedächtnis des Volkes durchaus lebendig geblieben.

Obwohl der Aufsatz „Zur Gründung der Abtei Mattsee" von *H. Dopsch* nicht auf einen Vortrag beim Symposion zurückgeht, darf er mit Bezug auf den Tagungsort ein besonderes Interesse beanspruchen. Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass es sich bei Mattsee ziemlich sicher um die erste Klosterstiftung Tassilos handelt. Das oft genannte Jahr „777" als Datum der Gründung greift entschieden zu spät, eine Zeit zwischen 757 und 765 ist wahrscheinlich.

Die insgesamt 14 Abhandlungen des Buches referieren nicht nur den derzeitigen Forschungsstand, sondern treiben diesen auch weiter voran und stellen neue Fragen. Den Leser erwartet eine interessante Lektüre. Dass dem inhaltsreichen Band kein Register beigegeben wurde, ist zu bedauern.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Mikrut, Jan: Die christlichen Märtyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938–1945. Dom Verlag, Wien 2005. (454, zahlr. Abb.) Brosch.

Dem Verfasser verdanken wir schon mehrere Veröffentlichungen zur österreichischen Zeitgeschichte. Bekannt geworden ist er vor allem durch die von ihm herausgegebenen Reihen „Faszinierende Gestalten der Kirche Österreichs" (bisher 11 Bände) und „Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts" (3 Bände). Mit der zweiten Reihe wurde das Thema des Kirchenkampfes in Österreich in der NS-Zeit am Beispiel herausragender Gestalten des Widerstands zur Sprache gebracht, von Priestern und Laien, Männern und Frauen, die bereit waren, für Christus und die Kirche selbst den Tod auf sich zu nehmen. An dieses Werk schließt sich der vorliegende Band nahtlos an, der aber nicht nur die „Martyrer" behandelt, sondern dem Phänomen „Nationalsozialismus und Totalitarismus" ganz allgemein seine Aufmerksamkeit schenkt. Neben Österreich werden die Länder Bosnien-Herzegowina, Kroatien, Polen, Slowakei, Slowenien, Tschechien und Ungarn miteinbezogen, welche beim Mitteleuropäischen Katholikentag 2004 präsent waren. Was Österreich betrifft, so fußt der entsprechende Artikel auf dem schon erwähnten „Martyrologium"; darüber hinaus wird aber vielen anderen Aspekten Rechnung getragen. Hingewiesen sei hier beispielhaft auf die Silvesterpredigt 1941 des St. Pöltener Bischofs Michael Memelauer, der mit starken Worten gegen die NS-Euthanasie Stellung nahm und damit eine Parallele zu dem bekannten Bischof von Münster Clemens August Graf von Galen darstellt. Hervorzuheben ist auch die gute Bebilderung des Buches.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEXIKA

◆ Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 35: Vernunft III – Wiederbringung aller. Walther de Gruyter-Verlag Berlin–New York 2003. (820) Ln. Euro 268,00 (D).

◆ Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 36: Wiedergeburt – Zypern. Walther de Gruyter Verlag, Berlin–New York 2004. (872) Ln. Euro 268,00 (D).

Das Werk ist getan. Mit den Bänden 35 und 36 ist die TRE vollständig erschienen. 1976 kam die erste Lieferung heraus, und seither ist ein immenses Quantum an Wissen, Organisation, Fleiß und Geld für das Projekt aufgewendet worden. Ein großes Lexikon ist entstanden. Dafür ist allen zu danken, die mitgewirkt haben, den Herausgebern, den Mitarbeitern, dem Verlag. Es war bisher gewiß schon genug Zeit, um sich im praktischen Gebrauch der Enzyklopädie ein Bild zu machen und sie auf Verlässlichkeit, Vollständigkeit, Konsequenz der Durchführung und einladenden Umgang mit der Sache der Theologie zu testen. So hat die TRE den Beweis ihrer Nützlichkeit schon in der Zeit ihres Entstehens geliefert. Wer sich nun grundsätzlicher mit der Geschichte, dem Begriff und System des enzyklopädischen Verfahrens befassen will, sei auf den ausführlichen Artikel *Enzyklopädie* im achten Band (8, 716–742) verwiesen. Meine persönlichen Erfahrungen mit dem opus magnum sind um und um positiv, auch dann, wenn ich an manchen Stellen anderer Meinung bin oder Aspekte und Daten vermisse, wie zum Beispiel beim Stichwort *Wiederbringung aller* (35, 774–780) die Darstellung der Tradition des Gedankens. Der war doch längst auf dem Weg und hat die Theologie immer wieder zu markanten Optionen herausgefordert. Die geballte schriftliche Gegenwart des Glaubenswissens in meinem Regal ruft allerlei Empfindungen und Fragen heran, die über die nackte Funktion des Nachschlagens hinausdrängen. Paulus 1 Kor 13,12 fällt mir ein, nicht nur das Auge sieht Rätselgestalten, auch die Ohren haben nicht das Ganze, und mit der Masse des Gesagten wird nicht eo ipso das Gottesmaterial vollständiger. Vor der enzyklopädischen Büchermauer wächst die Gewissheit, dass sie ein vorläufiges Zeichen ist, hindeutend auf den Augenblick, da sie durchbrochen sein wird, vom ewigen Wort selbst, vom Gesicht des Logos.

Vöcklabruck *Gottfried Bachl*

LITERATUR

◆ Claudel, Paul: Der seidene Schuh. Aus dem Französischen von Herbert Meier. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2003. (381) Ln., Euro 24,70. ISBN 3-89411-380-4.

Gemeinsam mit seiner Frau Yvonne erarbeitete Herbert Meier eine neue Übersetzung des „opus mirandum" – so die Anmerkung am Schluss (377) – von Paul Claudel (1868–1955), das 1944 am Schauspielhaus Zürich uraufgeführt wurde: *Le Soulier de satin* – ein Werk in „vier Tagen", das hauptsächlich in Spanien an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert spielt. Die Sehnsucht und Tragik menschlicher Beziehungen sowie die verwickelten Auseinandersetzungen um Macht und Politik sind verwoben in die dramatischen Zeitumstände der kolonialen Expansion Spaniens. Zwischen Spanien und seinen Nachbarn, Marokko und der „Neuen Welt" Amerikas entwickelt sich das vielfältige Szenario, an dessen Beginn (Erster Tag, Sechste Szene) die Übergabe eines Seidenschuhs in die Hände der Jungfrau Maria steht: „Solange es noch Zeit ist und du mein Herz in der einen Hand hältst und meinen Schuh in der andern, überlass ich mich dir! Jungfrau Mutter, ich gebe dir meinen Schuh", spricht Doña Proëza in ihrer Ratlosigkeit zu einer Marienstatue; „[…] ich habe getan, was ich konnte, und du behüte meinen armen kleinen Schuh" (39).

Die Mentalität imperialer Macht und die Atmosphäre eines gegenreformatorischen Katholizismus verbinden sich – manchmal nahezu paradox – mit einer intensiven Aufmerksamkeit für menschliche Begegnungen in ihrer ganzen Bandbreite. „Der ‚Seidene Schuh'" – so merkt der Übersetzer treffend an – „ist in zweifacher Hinsicht von Claudels *feu sacré* durchdrungen, theatralisch und metaphysisch. Theatralisch in seiner lustvollen Imagination, metaphysisch in seinem universalen Horizont" (381). Was grundsätzlich für das Verhältnis von Theologie und Literatur gilt, zeigt sich auch im „Seidenen Schuh": Die Irritation und Befremdung dieser „nichtregulierten" Gottesrede gibt einiges zu denken auf – so etwa der Auftritt des Heiligen Nikolaus, der in Prag (kurz nach der Schlacht am Weißen Berg) sagt: „[…] die Theologen streiten sich in den Gasthäusern, und wie ein vor Kälte starrer Vogel zwischen drei Blättern einer Stechpalme fangen die armen Leute ganz leise wieder an, zu hoffen und zu leben, und sagen vielleicht: ‚So kann's ja nicht weitergehn'" (164).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

LITURGIE

◆ Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets (Hg.): Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die

Praxis. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2005. (384, Einlegeband). Euro 19, 90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90. ISBN: 3-451-28313-1

Die Allgemeine Einführung in die deutlich überarbeitete 3. Ausgabe des lateinischen Musterbuches für die Feier der Messe nennt – und das ist eine Neuerung – in ihrer Nr. 105 den Dienst von Mesner/inne/n (Sakristan/inn/en; Sigrist/inn/en) einen „liturgischen Dienst". Das für diesen Dienst erforderliche Wissen zusammenzustellen, hat sich die Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände zur Aufgabe gemacht, nachdem das bisherige Standardwerk (von 1983) vergriffen war. Insgesamt neun Autor/inn/en (Liturgiereferenten, Mesner-/Sakristanen-Ausbildungsleiter, Textilrestauratorinnen sowie der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft) haben ein Kompendium geschaffen, das in seinen sechs Kapiteln unmittelbar und sehr konkret auf die Praxis ausgerichtet ist, sich aber gleichzeitig darum bemüht, in einfacher und gut verständlicher Sprache notwendiges Hintergrundwissen zu erschließen. Ausgangspunkt sind Fakten zum *Beruf des Sakristans* (17–33). Die zentralen Ausführungen über *Die Liturgie* (34–249) dokumentieren auszugsweise den Text der Liturgiekonstitution, geben einen Überblick über die Gliederung der eingangs erwähnten Institutio Generalis Missalis Romani [IGMR 2002], die im Weiteren konkreten Einzelbestimmungen zugrunde gelegt wurde; sie besprechen die verschiedenen Gottesdienstformen, erschließen die Entfaltung des Kirchenjahres und die liturgischen Haltungen bzw. Gesten und erläutern Bedeutung und Umgang mit liturgischen Gewändern, Textilien, Geräten, Büchern und Arbeitshilfen. Der zweite Schwerpunkt *Kirche und Kirchenraum* (250–304) spannt einen weiten Bogen von der Theologie des Kirchbaus über eine Skizze seiner Geschichte, die Bedeutung und Funktion unterschiedlicher Kirchen bis hin zu technischen Anlagen und zum Blumenschmuck. Im Zentrum stehen freilich die liturgischen Orte sowie die Ausstattung des Kirchenraums – immer mit Blick auf deren Bedeutung einerseits und die Dienste der Mesner bzw. Sakristaninnen andererseits. Weitere Abschnitte sind *Kirchlichen Berufen und ehrenamtlichen Diensten* (305–331) sowie der Verbandsarbeit der *Sakristanenverbände* (332–336) gewidmet. Der *Anhang* (337–358) mit einer Zusammenstellung/Erklärung/Deutung christlicher Symbole, Worterklärungen zur liturgischen Fachsprache, Literaturauswahl und Abkürzungsverzeichnis macht zusammen mit dem ausführlichen *Register* (359–384) den Band zu einem hilfreichen und praktischen Nachschlagewerk, das in keiner Sakristei fehlen sollte, auch wenn kleinere Verbesserungswünsche anzumerken sind. So wäre es etwa in der Gliederungssystematik wünschenswert gewesen, das Stehen als liturgische Grundhaltung vor allen anderen Haltungen auszuführen. Hinsichtlich kleinerer Unschärfen bzw. Verkürzungen seien herausgegriffen: das Aufzeigen mancher *Möglichkeiten* für einen Dienst des Sakristans/der Mesnerin in Form indikativischer Feststellungen (z.B. 175: „Während der Prozession trägt der Sakristan die liturgischen Bücher und legt dem Priester das Velum um"), die tendenziell diesem Beruf Agenden von Ministrant/inn/en und Gottesdienstleiter/inne/n bis hin zu seelsorgerlicher Verantwortung und pfarrlichen Organisationsaufgaben gleichsam „ex offo" zuschreiben und auch leicht als Überforderung erscheinen können. An wenigen Stellen hat wohl die übliche Praxis Eingang in die Darstellung gefunden, die jedoch nicht die Absicht der Vorgaben trifft: etwa das Erwähnen eines „Kleinen Ritus der Krankenkommunion" (93), der in den entsprechenden Ritualefaszikel von 1994 bewusst nicht mehr aufgenommen wurde, oder das Purifizieren am Altar (vgl. 73) ohne Hinweis auf den dezidierten Wunsch des Messbuches, dass dies möglichst am Kredenztisch erfolgen sollte (vgl. IGMR 2002, Nr. 279).

Des ungeachtet empfiehlt sich das Handbuch nicht nur für den Mesner-/Sakristanendienst. Es eignet sich hervorragend auch als Kompendium und Grundlage für die (Bildungs-)Arbeit in Liturgiekreisen.

Linz *Christoph Freilinger*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Schneider-Harpprecht, Christoph F.W.: Interkulturelle Seelsorge (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 40) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001. (386) Kart. Euro 47,30.

Wer heute Theologie betreibt, kann dies ohne Einbeziehung des sozialen und kulturellen Kontextes nicht mehr in verantworteter und verantwortlicher Weise tun. Dass sich jemand mit der Frage der kulturellen – ja sogar

Zum Profil des Ständigen Diakons



Dem Dienst des Ständigen Diakons fehlt bis heute ein klares Profil – diese Studie will hier Abhilfe schaffen: Der Autor stellt dar, warum der eigenständige Diakonat wieder eingeführt wurde, und untersucht die theologischen Überlegungen dazu. Mit Hilfe einer qualitativ-empirischen Erhebung befragt er schließlich die tatsächliche Präsenz von Diakonen im Gottesdienst. Aus diesen Perspektiven entwickelt er Kriterien für das liturgische Handeln des Amtes.

Stephan Steger
Der Ständige Diakon und die Liturgie
Anspruch und Lebenswirklichkeit eines wiedererrichteten Dienstes

Studien zur Pastoralliturgie, Band 19
496 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2031-7
€ (D) 52,–/sFr 89,–

Anerkannte Freiheit – geforderte Freiheit



Das Verhältnis von Gott und Mensch als ein Gegenüber in Freiheit zu verstehen: Kaum ein Theologe verfolgt dieses Ziel so konsequent wie Thomas Pröpper.
Indem die Autoren und Autorinnen dieses Bandes die vielfältigen Impulse des Dogmatikers Pröpper aufnehmen, entsteht das eindrucksvolle Bild einer Theologie, die weder von der Freiheit des Menschen noch vom Glauben an Gott lassen will.

Michael Böhnke/Michael Bongardt/ Georg Essen/Jürgen Werbick (Hg.)
Freiheit Gottes und der Menschen
Festschrift für Thomas Pröpper

544 Seiten, Hardcover, ISBN: 978-3-7917-2042-5
€ (D) 49,90/sFr 86,–

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

der interkulturellen Verortung – von Seelsorge auseinandersetzt, stellt im deutschsprachigen Raum schon eher eine Ausnahme dar. Schneider-Harpprecht ist Professor für Evangelische Theologie/Seelsorge an der Fachhochschule Freiburg sowie Privatdozent für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Bethel und schließt mit dieser Studie eine Lücke. Dieser Entwurf diskutiert die kulturellen Verschiedenheiten und die damit zusammenhängenden Konflikte rund um die Themenfelder von Seelsorge und Beratung anhand der Erfahrungen des Autors in brasilianischen und deutschen Familienberatungseinrichtungen.

Am Beginn seiner Studie betont er den Stellenwert der Kultur im Sinne eines wichtigen Kontextes von Seelsorge und Beratung und begründet damit sein Hauptziel: „das Konzept einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung" (23). Diese Sensibilität spiegelt sich für den Autor im Anerkennen des eigenen kulturellen Standpunktes, in der Bejahung der Grenzen des Verstehens anderer Kulturen und in der befreienden Einsicht, dass Seelsorge nicht mehr – aber auch nicht weniger – als Stückwerk beziehungsweise Fragment sein kann und bleibt.

Im zweiten Kapitel (35–52) lotet Schneider-Harpprecht den diffusen Begriff Kultur aus. Unter Einbeziehung vorwiegend angloamerikanischer Literatur und in Abgrenzung von spezifischen kulturellen Deutungsschemata (vom adaptiven über das funktionalistische bis hin zum symbolischen Kulturverständnis), favorisiert der Autor „das Kulturverständnis in der Theorie lebender Systeme" (45) von den Konstruktivisten Maturana und Varela. Er erweitert diesen Ansatz um das Kulturverständnis der „interpretierende(n) Anthropologie" (41) von Clifford Geertz und um die Einbeziehung ethischer Wertmaßstäbe.

In den Kapiteln 3 (53–69) und 4 (70–87) unternimmt Schneider-Harpprecht eine stärkere Einbeziehung des lateinamerikanischen Kontextes. Der Autor stellt zunächst die lateinamerikanische Popularkultur dar, wie sie sich im Süden Brasiliens gerade in der Mittel- und Unterschicht zeigt. Das uneinheitliche und vielschichtige „‚Populare' der Popularkultur" (59) spiegelt sich laut Schneider-Harpprecht im Widerstand gegen die Abhängigkeit von einer dominanten und hegemonial geprägten Kultur. Des weiteren verschwimmen durch die nachhaltige Beeinflussung seitens des globalen Marktsystems und der elektronischen Massenkommunikation die Grenzen von privat und öffentlich, von Hoch- und Popularkultur. Der Autor spricht in seiner Analyse deshalb von der „Hybridisierung der Kulturen" zwischen Prä- und Postmoderne sowie von der Schwierigkeit einer „ethnischen Identität" (63) inmitten der multikulturell wie -ethnisch geprägten gesellschaftlichen Gruppen im Süden Brasiliens. Den anderen Fokus richtet Schneider-Harpprecht auf die Bedeutung der Familie. Im Kontext der Armut sind die Familien im Prinzip patriarchal geprägt, de facto übernehmen in der Unterschicht jedoch Frauen aufgrund der mangelnden Präsenz vieler Väter (meist verursacht von Arbeitslosigkeit, Alkoholismus, Kriminalität…) die Rolle des Familienoberhauptes. Das Kapitel wird mit dem Exkurs über die Situation und „das Verständnis der Familie in der Popularkultur der Deutsch-Brasilianer" (84) abgeschlossen.

In Kapitel 5 (85–153) unternimmt Schneider-Harpprecht den herausfordernden Versuch, „das Verhältnis von Evangelium, Kultur und Beratung auf die Pluralität der Kulturen" (88) sowohl angemessen als auch theologisch auszuloten. Der Autor erteilt dem heimlichen Wunsch eines neuen „Kulturprotestantismus" (91) eine klare Absage und optiert für einen interkulturellen Dialog, der zwischen anderen Kulturen und Religionen vermittelt. Er sieht darin eine Chance für „Öffnung, Horizonterweiterung und Auseinandersetzung mit neuen Möglichkeiten" (95). In einem nächsten Schritt bezieht sich Schneider-Harpprecht auf die Vermittlungsgeschichte von Evangelium und Kultur im lateinamerikanischen Kontext. Zusammenfassend stellt er fest, dass Evangelium und Kultur ein Gegenüber sind und bleiben, sich stets in einem sozialen, kulturellen und historischen Kontext begegnen und die soziale Situation der Armen zu berücksichtigen haben. Im Beratungskontext findet laut Schneider-Harpprecht dieses spannungsreiche Zueinander von Kultur und Evangelium im narrativen, interkulturell und hermeneutisch geprägten Kommunikationsgeschehen von Berater/in und Klienten/innen einen adäquaten Ausdruck.

Im 6. Kapitel (154–176) geht der Autor im Zusammenhang mit Beratungssituationen auf Ergebnisse amerikanischer psychologischer Forschungsliteratur ein, in der sich die „Kultur als ein zentrales Element psychischer Phänomene" (154) versteht. Die cultural psychology gibt in ihren Grundlagen keiner Rasse, keinem

Geschlecht und keiner Kultur den Vorrang und übt laut Schneider-Harpprecht berechtigte Kritik an der euro-amerikanisch geprägten „ethnozentrischen Beratung“ (159).

Der Autor entfaltet im 7. Kapitel (177–240) den Zusammenhang von Kultur und Beratungsprozess im Hinblick auf Familie. Nach eingehender Analyse der strukturellen Familientherapie und der narrativen Therapie stellt er wichtige Aspekte einer „kulturell sensible(n) Familienberatung“ (227) dar. Ausgehend von den verschiedenen Phasen des familiären Lebenszyklus kann der „Beitrag der Kultur und der kulturellen Differenzen bei der Entstehung und bei der Lösung von Problemen und Konflikten in Familiensystemen“ (197) sehr hilfreich sein. Dabei geht eine sensible Familienberatung nicht nur auf den ökologischen und kulturellen Kontext ein, sondern auch auf den politischen beziehungsweise sozialen und sieht es als ihr Hauptziel, die beteiligten Personen im Sinne des „Empowerment“ (229) als eigenständig und verantwortlich agierende Personen zu ermächtigen.

Im abschließenden 8. Kapitel (241–346) entwirft der Autor „ein ökologisches Modell kulturell sensibler Seelsorge und Beratung“ (241), das er als ein methodisch und kontextuell begrenztes Theoriemodell versteht. Schneider-Harpprecht buchstabiert dieses Modell konsequent anhand der verschiedenen Kontexte von Natur, Gesellschaft, Gemeinde, Familie und Individuum durch. Sein systemisch-ökologischer Ansatz verbindet und verknüpft diese Ebenen mittels Netzwerkdenken und kann somit marginalisierten Menschen in ihren vielfältigen Problemfeldern eher gerecht werden. Die daraus entwickelten Perspektiven dieses Modells sind auch vielschichtig strukturiert und beziehen Lösungsorientierung, Spiritualität, die Frage der Macht, gender sowie ethische Perspektiven mit ein. Exemplarisch zeigt der Autor die Umsetzung dieses ökologischen Modells kulturell sensibler Seelsorge und Beratung anhand des Projektes „terapia comunitária“ (341), das im Norden Brasiliens erfolgreich praktiziert wird. „Die terapia comunitária setzt auf die heilende Wirkung der Integration in das soziale Netzwerk und der Rückbindung an die kulturellen Wurzeln des Volkes.“ (343) Es werden dabei die verschiedensten ethnischen Volksgruppen mit ganzheitlichen, das heißt auch traditionell

Wir fördern Ihr Buch!

Der Julius-Morel-Freundeskreis unterstützt
Veröffentlichungen zu aktuellen religiösen oder
kirchlichen Fragen, die zu einer mutigen Erneuerung
der Kirche beitragen.
Informieren Sie sich unter

http://www.tyrolia.at/verlag.htm
und schicken Sie uns Ihr Manuskript!

Julius-Morel-Freundeskreis
c/o Tyrolia Verlag, Exlgasse 20, A-6020 Innsbruck

indianischen oder afrikanischen, Methoden behandelt, wobei Lösungsorientierung sowie empowerment die wesentlichen Zielperspektiven sind.

Mit diesem Buch ist Prof. Schneider-Harpprecht nicht nur die erste deutschsprachige Studie interkultureller Seelsorge, sondern auch ein großer Wurf gelungen. Seine Rezeption verschiedenster wissenschaftlicher Disziplinen gibt beredtes Zeugnis von Weite und Tiefe, und seine praktischen Erfahrungen machen das Modell einer ökologischen und interkulturellen Seelsorge sehr glaubwürdig. Ein kleines Manko stellt die etwas zu undifferenzierte Darstellung der Systemtheorie dar (die weit mehr umfasst als Maturanas Entwurf) und die Beschränkung der Ergebnisse der Psychotherapieforschung auf jene aus den USA. Ansonsten sei diese lohnenswerte und horizonterweiternde Lektüre allen in der Pastoral Tätigen sowie auch wissenschaftlich Orientierten empfohlen.

Linz *Helmut Eder*

◆ Bieler, Andrea: Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel. Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert (Praktische Theologie heute Bd. 65), Kohlhammer, Stuttgart 2003. (224) Brosch. Euro 25.00 (D).

Die vorliegende Studie besteht dem Titel entsprechend aus zwei Hauptteilen, in denen kenntnisreich und mit vielen Detailinformationen die Hintergründe für die Reform des Synagogengottesdienstes allgemein und die Entwicklung einer Predigtkultur im Besonderen dargestellt werden. Ausgangspunkt und Anstoß für diese Reformen war zum einen die Philosophie der Aufklärung, die durch M. Mendelsohn auch im Judentum Eingang fand. Zum anderen waren es die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, welche u.a. die rechtliche Stellung der Juden veränderten und größere Freiheiten mit sich brachten. In Reaktion auf diese Vorgänge haben jüdische Gelehrte Reformen angestoßen, welche letztlich zur Ausbildung verschiedener Richtungen im Judentum führten und damit auch eine Reform so mancher Elemente des traditionellen Gottesdienstes notwendig machten. In Anpassung an die Moderne sollten vor allem jene Teile geändert oder aufgegeben werden, die einer historisch-kritischen Betrachtung nicht mehr standhielten oder dem neuen Selbstverständnis nicht mehr entsprachen. Die Darstellung im Einzelnen vermittelt dabei einen guten Überblick über jene jüdischen Gelehrten, die in diesem Prozess eine maßgebliche Rolle gespielt haben. Besonderes Augenmerk legt die Verfasserin auf mögliche Berührungen mit Reformen, die gleichzeitig und auf Grund derselben Umstände im Bereich des Protestantismus erfolgten; der Katholizismus kommt dabei so gut wie gar nicht in den Blick.

Der zweite Teil befasst sich mit der sich entwickelnden Predigtkultur in der Synagoge, wobei hier nicht nur die erzieherische Funktion des Rabbiners und sein Selbstverständnis als Prediger herausgearbeitet wird, sondern auch die verschiedenen Weisen der Auseinandersetzung mit dem Christentum allgemein und der protestantischen Predigtlehre im Besonderen behandelt werden. Die Verfasserin wählt auch in diesem Teil wieder einige prominente Gelehrte aus den einzelnen Richtungen aus und stellt deren Positionen anhand ihrer Schriften dar. Hier finden sich viele interessante Details, die nicht nur das erzieherische Bemühen der Prediger, sondern auch den apologetischen Charakter der Predigten gegenüber den Tendenzen der Moderne wie gegenüber den christlichen Ansprüchen der religiösen Überlegenheit zum Vorschein bringen. So bekommt man als Leser einen guten Einblick in die differenzierten Positionen führender Gelehrter der einzelnen jüdischen Richtungen und ihrer komplexen Beziehung zum Protestantismus in den deutschen Landen. Gleichzeitig spiegeln sich darin die unterschiedlichen Reaktionen auf die Nachwirkungen der Philosophie der Aufklärung im 19. Jahrhundert und die Ansprüche der Moderne. „Predigen gehörte auch in diesen Gruppen zum Projekt, Religion und Modernität in Einklang zu bringen und sich den religiös praktischen sowie den philosophischen Herausforderungen der Zeit zu stellen." (198)

Linz *Franz Hubmann*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Hirnsperger, Johann/Wessely, Christian/ Bernhard, Alexander (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion (Theologie im kulturellen Dialog. Hg. von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Univer-

sität Graz, Bd. 7). Verlag Styria, Graz 2001. (234) Kart., Euro 21,50. ISBN 3-222-12867-7.

◆ Hirnsperger, Johann/Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Verfassungen und Statuten (Theologie im kulturellen Dialog, Bd. 7a). Verlag Styria, Graz 2002. (131) Kart., Euro 18,00. ISBN 3-222-13117-1.

◆ Hirnsperger, Johann/Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven (Theologie im kulturellen Dialog, Band 7b). Verlag Styria, Graz 2005. (154). Kart., Euro 14,90. ISBN 3-7022-2723-7.

Durch das am 10. Jänner 1998 in Kraft getretene Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften erhielten neun Religionsgemeinschaften diesen Rechtsstatus: Bahá'í, Baptisten, Christengemeinschaft, Bund Evangelikaler Gemeinden, Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde, Hinduistische Religionsgemeinschaft, Jehovas Zeugen, Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und Koptisch-Orthodoxe Kirche. Ein Studientag an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz setzte sich mit dem neuen Gesetz auseinander; Ergebnisse und weiterführende Überlegungen dieser Tagung sind in den drei Bänden „Wege zum Heil" dokumentiert.

Band 7 präsentiert in neun *Selbstdarstellungen* (9–149) die oben angeführten Religionsgemeinschaften. Der zweite Teil (151–227) steuert theologische Reflexionen bei. So macht etwa der Kirchenrechtler *Johann Hirnsperger*, einer der Herausgeber, auf den besonderen Status des neuen Gesetzes von 1998 aufmerksam: Es stellt keine Novelle des Anerkennungsgesetzes aus dem Jahr 1874 dar, führt aber – zusätzlich zur „Stellung von Körperschaften öffentlichen Rechts" – die „spezielle Rechtspersönlichkeit privaten Rechts für Religionsgemeinschaften" (154) ein. *Bernhard Körner* reflektiert die systematisch-theologischen Implikationen ökumenischer bzw. interreligiöser Dialoge und betont: „Jeder Dialog setzt voraus, dass Standpunkte und Überzeugungen vertreten werden, ja er setzt ihre profilierte Verschiedenheit voraus" (176). Ebenso geht *Christian Wessely*, der zweite Herausgeber, auf die Herausforderung eines echten Dialogs ein, der immer auch „den Disput beinhaltet" (201). *Manfred Hutter* reflektiert das Phänomen „Minderheiten" religionswissenschaftlich und hebt hervor: „Größenangaben sind sicherlich kein Parameter, der für eine Religion grundsätzlich als ‚Qualitätsmerkmal' entscheidend ist" (210). Klärend sind auch die Überlegungen von *Leopold Neuhold* zu kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Aspekten religiöser Bekenntnisgemeinschaften: „Die Unachtsamkeit der postmodernen Gesellschaft im Blick auf die religiösen und philosophischen Grundannahmen in Bezug auf andere, neben uns existierende Zivilisationen könnte sich in kämpferischen Trennungen auswirken, wenn nicht der Versuch gestartet wird, diese Grundannahmen zu verstehen" (219).

Band 7a enthält die Statuten bzw. Verfassungen der in Band 7 angeführten religiösen Bekenntnisgemeinschaften; ihnen vorangestellt ist eine staatskirchenrechtliche Analyse der gesetzlichen Vorgaben, verfasst von *Johann Hirnsperger*. Band 7b liefert im ersten Teil (9–94) die Selbstdarstellungen und Verfassungen der „Mennonitischen Freikirche" sowie der „Pfingstkirche Gemeinde Gottes" nach, die beide im Jahr 2001 den Status von staatlich eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften erlangten. Der zweite Teil (95–149) entwickelt theologische Perspektiven zum ökumenischen bzw. interreligiösen Dialog: *Alex Käfer* für die Bahá'í, *Raimund Harta* für den Bund Evangelikaler Gemeinden sowie eine Gruppe von fünf Autoren für die Christengemeinschaft. Der Band schließt mit einem differenzierten kirchenrechtlichen Beitrag zu Möglichkeiten und Hindernissen ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft, verfasst wiederum von *Johann Hirnsperger*.

Die vorliegenden Bände schließen eine echte Lücke, was die Dokumentation staatlich anerkannter Religionsgemeinschaften in Österreich betrifft, und stellen sowohl für die ökumenische Arbeit als auch für den interreligiösen Dialog eine unerlässliche Hilfe dar.

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

Bsteh, Andreas/Mahmood, Tahir (Hg.): Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge. (Vienna International Christian-Islamic Round Table, Bd. 2) Verlag St. Gabriel, Mödling 2004. (186) Kart. Euro 13,80/sFr 23,40.

Bsteh, Andreas/Mahmood, Tahir (Hg.): Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit. (Vienna International Christian-Islamic Round Table, Bd. 3) Verlag St. Gabriel, Mödling 2006. (233) Kart. Euro 15,40/sFr 25,20.

Feldmann Christian, Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 2006. (255) Geb. Euro 19,90 (D).

Lederhilger, Severin J. (Hg.): Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 13) Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2006. (176) Kart.

Rosenberger, Michael/Reisinger, Ferdinand/Kreutzer, Ansgar (Hg.): Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 14) Peter Lang, Frankfurt/M. u.a. 2006. (231) Kart.

Werbick, Jürgen/Schuhmacher, Ferdinand (Hg.), Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? Aschendorff Verlag, Münster 2006. (159) Kart. Euro 19,80 (D).

BIBELWISSENSCHAFT

Berger, Klaus: Evangelium unseres Herrn Jesus Christus. Meditationen zu den Sonntagsevangelien. Lesejahr C. Herder, Freiburg 2006 (288) Geb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

Dahmen, Ulrich/Stegemann, Hartmut/Stemberger, Günter (Hg.): Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik. (Einblicke 9) Bonifatius, Paderborn 2006. (119) Kart. Euro 14,90 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 26,80.

Dietrich, Walter: David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten, Bd. 14) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. (381, Abb.) Kart. Euro 17,57 (D)/Euro 19,40 (A).

Neubrand, Maria: Israel, die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15. (SBB 55) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006. (282) Kart. Euro 48,00 (D).

Schröter, Jens: Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt. (Biblische Gestalten, Bd. 15) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. (383, zahlr. Abb.) Kart. Euro 17,57 (D)/Euro 19,40 (A).

BIOGRAFIE

Zimmermann, Helmut/Bieger, Eckhard: Elisabeth. Heilige der christlichen Nächstenliebe. (Topos plus 598) Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2006.

DOGMATIK

Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung. Herder, Freiburg 2006. (432) Geb. Euro 24,90 (D)/Euro 25,90 (A)/sFr 43,70.

Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit. Herder, Freiburg 2006. (336) Geb. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (A)/sFr 34,90.

FESTSCHRIFTEN

Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.): Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. (Festschrift für Elmar Klinger) Band 1: Profilierungen (599); Band 2: Diskursfelder (554). Geb. Verlag Echter, Würzburg 2006.

Polz-Watzenig, Astrid/Opis, Matthias/Kölbl, Alois/Bucher, Rainer (Hg.): Au contraire. Glaube Emotion Vernunft. (60 Jahre KHG Graz) Wieser Verlag, Klagenfurt 2006. (253) Kart.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Hellgermann, Andreas: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen. (Religion – Geschichte – Gesellschaft/Fundamentaltheol. Studien, Bd. 39) Lit-Verlag, Berlin 2006. (268) Kart. Euro 24,90 (D).

JAHRBUCH

Internationales Edith Stein Institut Würzburg: Edith Stein Jahrbuch 2006. Echter, Würzburg 2006. (168) Kart. Euro 19,80 (D)/Euro 20,40 (A)/sFr 34,80.

KIRCHENGESCHICHTE

Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky Günther (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Band IV: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964 – September 1965. Grünewald, Ostfildern / Peeters, Leuven 2006. (787) Geb. Euro 76,00.

Basdekis, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006. Lembeck, Frankfurt/M + Bonifatius, Paderborn 2006. (896) Geb.

Hartmann, Gerhard: Für Gott und Vaterland. Geschichte und Wirken des CV in Österreich. Lahn-Verlag, Kevelaer 2006. (821) Geb.

Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste. (Topos plus 603) Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2006. (237). TB. Euro 10,90 (D)/Euro 11,20 (A)/ sFr 19,70.

Mayo Escudero, Juan: Iconografia de São Bruno. (An. Cart. 237) (101, zahlr. Abb.); Reinberger, Clemens: Auszug aus den neuen Forschungsergebnissen zur Architektur der aufgehobenen Kartause Portae Beatae Mariae Virginis zu Aggsbach. (An. Cart. 243) (126, zahlr. Abb.); Rocchi, Piergiorgio (Hg.): Monumenta Cronologica Cartusiae Bononiensis. Trascrizione del Manoscritto MS 58/5883 conservato nell'Archivio di Stato di Bologna. (An. Cart. 240) (95. kart.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2006.

Shea, William R./Artigas, Mariano: Galileo Galilei. Aufstieg und Fall eines Genies. Aus dem Englischen von Karl H. Nicolai. WBG, Darmstadt 2006. (236) Geb. Euro 29,90 (D)/sFr 49,90.

KUNST

Wessely, Christian (Hg.): Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das „unverfügbare Andere". Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (408, zahlr. Abb.) Geb. Euro 44,00 (D)/ Euro 45,30 (A)/sFr 76,–.

LITURGIE

Bärsch, Jürgen/Schneider, Bernhard (Hg.): Liturgie und Lebenswelt. Studien zu Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. (LQF, Bd. 95) Aschendorff, Münster 2006. (X + 586) Kart. Euro 65,00 (D).

Kunzler, Michael: Christus ist mitten unter uns. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie. (Sophia – Quellen östlicher Theologie, Bd. 34) Paulinus, Trier 2006 (358, zahlr. Abb.) Kart. Euro 24,90 (D).

Kunzler, Michael: Mess-Elemente 2. Einführungen, Kyrierufe, Tagesgebete, Fürbitten und Kommuniongebete für die Hochfeste, Feste und Gedenktage der Heiligen und Seligen des deutschen Sprachgebietes im Herrenjahr. Bonifatius, Paderborn 2006. (620) Geb. Euro 44,90 (D)/Euro 46,20 (A)/sFr 77,–.

PASTORALTHEOLOGIE

Fuchs, Reiner/Sellmann, Matthias/Bell-D'Avis, Simone: Inmitten von Scham, Gewalt und Angst. Theologische Fundierungen der Suchtkrankenpastoral. Echter, Würzburg 2006. (237) Kart. Euro 29,80 (D)/Euro 30,70 (A)/sFr 52,10.

Heininger, Bernhard/Lindner, Ruth (Hg.): Krankheit und Heilung. Gender – Religion – Medizin (Geschlecht – Symbol – Religion, Bd. 4) Lit-Verlag, Berlin 2006. (150) Kart. Euro 19,90 (D).

Hinterhuber, Hartmann/Scheuer, Manfred/van Heyster, Paul: Der Mensch in seiner Klage. Anmerkungen aus Theologie und Psychiatrie. Tyrolia, Innsbruck u.a. 2006. (160) Kart.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 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, Muttenzerstraße 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

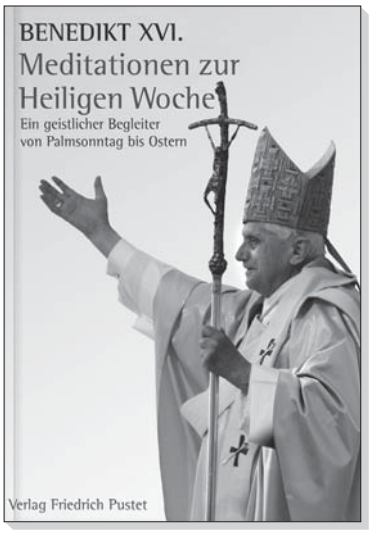
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. 0732/784293-4142, Fax -4156
E-Mail: thpq@ktu-linz.ac.at
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Bethlehemstraße 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

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D 93051 Regensburg

Grundlegende Richtung: Katholisch

Mit Papst Benedikt durch die Karwoche



Texte und Meditationen von Palmsonntag bis zum Ostermorgen – von geistlicher Tiefe und spiritueller Kraft!

Papst Benedikt erschließt die biblischen Texte und liturgischen Handlungen, die diese Zeit prägen. In schlichten, eindringlichen Worten konzentriert er ihren Sinn und ihre Bedeutung in der einen Botschaft: Gott ist Liebe.

Papst Benedikt XVI.

Meditationen zur Heiligen Woche

80 Seiten, Hardcover, ISBN: 978-3-7917-2069-2
€ (D) 6,90/sFr 12,80

Erscheint Ende Januar.

Fasten- und Osterzeit intensiv erleben



Ausdrucksstarke Bilder von urwüchsiger Kraft stellt der Autor ins Zentrum seiner Meditationen zu Passion und Auferstehung. Im Licht biblischer, liturgischer, theologischer und literarischer Texte offenbaren die Bilder ihre spirituelle Tiefe und Weite. Jede Meditation schließt mit einem Gebetstext ab.

Für die Gestaltung von Gottesdiensten, aber auch für die private Meditation!

Udo Körner

Aufbruch des Lebens

20 Bildmeditationen zu Passion und Auferstehung

112 Seiten, 20 Abb., kart.,
ISBN: 978-3-7917-2061-6
€ (D) 12,90/sFr 23,50

Erscheint Ende Januar.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Das Liturgie- und Hausbuch für den Osterfestkreis



Das große Liturgie-Buch zur Fasten- und Osterzeit
Feierformen, Texte, Bilder und Lieder
Zusammengestellt und herausgegeben von Robert Weinbuch und Guido Fuchs

240 Seiten, zahlreiche Abbildungen
Hardcover, mit CD-ROM
ISBN: 978-3-7917-2040-1
€ (D) 24,90/sFr 43,70
Erscheint Ende Januar.

Das große Liturgie-Buch zur Fasten- und Osterzeit
enthält ein umfangreiches liturgisches und spirituelles Angebot an Modellen, neuen Liedern, Texten, Meditationen und Bildern, die die biblische Botschaft der jeweiligen Tage aufnehmen. Es werden die verschiedensten Feierformen berücksichtigt: Bußgottesdienst, Kreuzweg- und Passionsandacht, Agape und Gebetsnacht am Gründonnerstag, Trauermette am Karfreitag, Andacht am Karsamstag, Emmaus-Gang, Pfingstvesper usw. Eine große Fülle von Anregungen!

Die neue Reihe „Das große Liturgie-Buch“
bietet 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 als auch die einzelnen Modelle und Bausteine als Textdateien (rtf) zur Bearbeitung am PC enthält.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Widerstand für eine menschliche Welt

Fernández de la Hoz · Vision vom besseren Leben

Ebner · Gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz"

Hofer · Widerstand zwecklos?

Demel · Heiliger Geist und Widerstand

Renoldner · Religion als Unterbrechung

Stadlmeier · Widerstand im Religionsunterricht

Witschen · Grundelemente des Menschenrechtsethos

Gmainer-Pranzl · „Wahrheit" und „Heil" im Polylog?

Rosenberger · Was ist das eigentlich: Freiheit?

Literatur:

Bibel in gerechter Sprache (Sigrid Eder)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Spiritualität

2

2007

155. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Widerstand für eine menschliche Welt

Franz Gruber: Editorial ... 114

Paloma Fernández de la Hoz: „Der Ort, an dem es leichter wäre, gut zu sein". Widerstand als zäher Mut zur Konkretheit heute ... 115

Martin Ebner: Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz" im Lukasevangelium ... 123

Peter Hofer: Widerstand zwecklos? ... 131

Sabine Demel: Heiliger Geist und Widerstand (in) der Kirche: nur eine Fiktion? Charisma und geweihtes Amt in ekklesiologisch-rechtlicher Sicht ... 141

Severin Renoldner: Religion als Unterbrechung ... 153

Elisabeth Stadlmeier: Widerstand im Religionsunterricht – das soll ich auch noch fördern? ... 163

Abhandlungen:

Dieter Witschen: Grundelemente des Menschenrechtsethos ... 170

Franz Gmainer-Pranzl: „Wahrheit" und „Heil" im Polylog? Kleines religionstheologisches Propädeutikum (2) ... 181

Michael Rosenberger: Was ist das eigentlich: Freiheit? ... 190

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Sigrid Eder: Bibel in gerechter Sprache (Ulrike Bail, Frank Crüsemann u.a. [Hg.]) ... 195

Besprechungen: Aktuelle Fragen (197) Bibelwissenschaft (199), Dogmatik (204), Fundamentaltheologie (204), Kirchengeschichte (207), Kirchenrecht (209), Kunst (210), Liturgiewissenschaft (211), Pastoraltheologie (212), Religionspädagogik (215), Religionswissenschaft (217), Spiritualität (219).

Eingesandte Schriften ... 221

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 Mitarbeiter:
Prof. Dr. Sabine Demel, Universitätsstraße 31, D 93053 Regensburg
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstraße 8-10/Z. 210, D 48143 Münster
Univ.-Ass. Dr. Sigrid Eder, Universitätsplatz 3, A 8020 Graz
Dr. Paloma Fernández de la Hoz, Kath. Sozialakademie, Schottenring 35, A 1010 Wien
DDr. Franz Gmainer-Pranzl, Hellbrunner Allee 52, A 5020 Salzburg
Univ.-Prof. DDr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
DDr. Severin Renoldner, Kapuzinerstraße 84, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Mag. Elisabeth Stadlmeier, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Dieter Witschen, Große Domsfreiheit 10a, D 49074 Osnabrück

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

155. Jahrgang 2007

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

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

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer
Professor der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Verlag Friedrich Pustet

„Wo Unrecht zu Recht wird, wird Widerstand zur Pflicht" (Bert Brecht)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Mit dem Wort Widerstand verbinden wir oft politische Situationen der Unterdrückung und des Terrors oder Persönlichkeiten wie Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Dietrich Bonhoeffer oder die Geschwister Scholl. Diese Märtyrer des Widerstands für eine menschliche Welt wären aber völlig missverstanden, hielten wir Widerstand für eine politische Tugend, die erst in Situationen grober Menschenrechtsverletzungen angebracht ist. Als eines der wichtigsten Merkmale demokratischer Gesellschaften gilt: In ihnen ist Widerstand gegen Unrecht eine Bürgerpflicht.

In Zeiten wie diesen liegt das Thema Widerstand hierzulande nicht gerade im Trend. Aber zweifellos wuchern auch unter der Decke von Demokratie und Erlebnisgesellschaft subtile und offene Haltungen der Inhumanität. Und in den Strukturen und Prozessen eines sich globalisierenden Weltmarktes geschehen furchtbare Verletzungen der menschlichen Würde. Darüber hinaus ist Widerstand eine bedeutsame biblische und theologische Kategorie, die in christlicher Theologie und Kirchenpraxis zu wenig bedacht wird. Es gibt also genügend Gründe, eine Ausgabe der ThPQ diesem Thema zu widmen.

Das aktuelle Heft eröffnet die Soziologin *Paloma Fernández de la Hoz* mit einer Analyse der aktuellen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für humanitäres, widerständiges Handeln. Am Beispiel des Lukasevangeliums zeigt *Martin Ebner* auf, wie oft und wie vielfältig vom Evangelisten das Thema Widerstand gegen die Logik des Sichbereicherns aufgegriffen wird. Unser Redaktionsmitglied *Peter Hofer* wirft unter dem Titel „Widerstand zwecklos?" einen kritischen Blick auf die aktuelle Widerstandskultur in der katholischen Kirche und ortet eine bedauernswerte Verengung des innerkirchlichen Dialogs zugunsten des Amtes. Die klassische Spannung von Amt und Charisma greift auch *Sabine Demel* auf und verweist auf den Glaubenssinn aller Gläubigen, die in bestimmten Situationen Widerstand gegen Strukturen in der Kirche ausüben müssen, wenn geisthemmende oder geistauslöschende Haltungen um sich greifen. Dass eine Funktion von Religion Unterbrechung inhumaner, gewaltsamer Zustände ist, zeigt *Severin Renoldner* am Beispiel der Befreiungstheologie und des zivilen Widerstands Mahatma Gandhis. Die Religionspädagogin *Elisabeth Stadlmeier* beleuchtet zuletzt den Religionsunterricht als anspruchsvollen und wichtigen Lernort des Widerstands.

Liebe Leserin, lieber Leser: In der christlichen Tradition wurde nur selten Widerstandsgeist gefördert, um so mehr aber die Tugend der Ergebenheit eingemahnt. Von Dietrich Bonhoeffer lernen wir: „Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind (…) prinzipiell nicht zu trennen; aber beides muß da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden" (DBW 8, 334), denn beide Haltungen haben ihr Kriterium an einer humanen Welt, die Jesus zufolge jene ist, in der sich das Reich Gottes zu erkennen gibt. Ich wünsche Ihnen fruchtbare und interessante Stunden der Lektüre!

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und GWI sowie ein Spendenaufruf bei. Wir bitten um Beachtung.

Paloma Fernández de la Hoz

„Der Ort, an dem es leichter wäre, gut zu sein“

Widerstand als zäher Mut zur Konkretheit heute

◆ **Eine humane Welt entsteht nicht von selbst. Schon gar nicht in Zeiten, in denen Spaß und Unterhaltung für viele zur obersten Lebensmaxime zählt. Denn offen und verdeckt laufen gerade auch in unseren Wohlfahrtsgesellschaften Prozesse der Enthumanisierung, der Ausgrenzung, der Beraubung von Lebenschancen ab. Darum sind wir immer auf Menschen angewiesen, die für Humanität einstehen und dies nachhaltig als Lebensform einbringen. Was Widerstand heute heißt, vor welchen Herausforderungen und Ansprüchen er steht, beschreibt die an der Katholischen Sozialakademie Österreichs arbeitende Sozialhistorikerin Dr.in Paloma Fernández de la Hoz. (Redaktion)**

1. Widerstand ist mehr als Reaktion

Der Titel dieses Heftes – Widerstand für eine menschliche Welt – ist sehr treffend, denn in jeder Form von Widerstand gibt es ein „für“, bevor es ein „gegen“ gibt. Alles andere sind Reaktionen verschiedener Art, Intensität und Tragweite: Von den pubertären „Trotz-Reaktionen“, in welche auch erwachsene Menschen hier und da vorläufig geraten, bis hin zu politischen Konfrontationen als Antwort auf Maßnahmen oder Entwicklungsrichtlinien, die als falsch, unvorteilhaft oder ungerecht beurteilt werden. Interessanterweise ist die Bezeichnung „reaktionär“ im politischen Vokabular negativ besetzt, denn dahinter steht das – gerechte oder ungerechte – Bild von Menschen, die „nur“ gegen den Fortschritt „reagiert“ haben, was für die Verteidigung eigener Interessen spricht, nicht aber für Anliegen jenseits dieser Interessen.

Widerstand führt oft zu harten Konfrontationen, erschöpft sich aber nicht im Tun. Widerstand entsteht nur dort, wo sich Menschen vom Leben und von den anderen betroffen fühlen: „Es ereignen sich eben doch vermutlich in jedem Menschenleben Augenblicke, in denen die nüchterne Alltagsliebe, die kaum von einem vernünftigen Egoismus unterschieden werden kann, plötzlich vor die Alternative gestellt wird, zu lieben ohne Lohn, zu vertrauen ohne Rückversicherung, zu wagen, wo einem scheinbar nur ein sinnloses Abenteuer zugemutet wird, das sich nicht rentieren kann.“[1] Nur wer sich selbst transzendiert und etwas Größeres als die eigene Existenz entdeckt, ist in der Lage, sich gegen all das zu erheben, was ihn selbst und den anderen des Lebens beraubt.

Menschen, die Widerstand gegen soziale Verhältnisse leisten, welche sie für unmenschlich bzw. ungerecht empfinden,

[1] *Karl Rahner*, zit. in: *Dorothee Sölle*, Mystik und Widerstand, Hamburg 1998, 178.

schöpfen ihre Kraft aus den eigenen Überzeugungen, aus der eigenen Vision, d.h. aus dem eigenen „Bild von einem Land, in dem es leichter wäre, gut zu sein“[2]. Diese beruhen auf der eigenen existenziellen Erfahrung. Dabei geht es um viel mehr als bloß um rationelle Feststellungen oder moralische Verpflichtungen, wie wichtig auch immer der Bezug zu ethischen Argumentationen ist und bleiben soll.

Diese Vision kann mehr oder weniger artikuliert sein, sie bedarf nicht großer Worte, um getragen und genährt zu werden, bildet aber die Quelle der Widerstandsfähigkeit. In unserer christlichen Tradition können zahlreiche Hinweise dafür gefunden werden: Der verborgene Schatz, die wertvolle Perle (Mt 13,44–46), sind der Grund, weshalb ein Mensch sein Hab und Gut verkauft – wir könnten auch sagen, seine Bequemlichkeiten preisgibt, seine Chancen riskiert. Widerstand und Ergebung (Bonhoeffer), Mystik und Widerstand (Sölle) gehören daher in der christlichen Erfahrung zusammen. Dies wird besonders deutlich, wenn der Einsatz für Menschenrechte riskant wird, wenn die persönlichen und sozialen Preise, die dieser Einsatz verlangt, steigen.

Widerstand heißt Wieder-Stand

Widerstehen (resisto) heißt ursprünglich, sich nicht von dort zu bewegen, wo man ist. Aus existenzieller Perspektive bedeutet dies viel mehr als Stellung zu beziehen. Es bedeutet, die Stellung beizubehalten, die jemand bereits bezogen hat. Menschen, die sich vom Leben der anderen betroffen fühlen, die zu festen politischen Überzeugungen gelangt sind, lassen sich an der Zähigkeit ihres Engagements erkennen. Dies hat nicht im Geringsten mit Sturheit zu tun, sondern vielmehr mit Kontinuität bei der Ablehnung von Verhaltensweisen, Prozessen und Systemen, die gegen die Würde von Menschen verstoßen oder deren Wachsen als solche hindern. Widerstand ist keine Ein-Tages-Blume, sondern vielmehr die feste Entschlossenheit, die eigenen Überzeugungen in die Tat umzusetzen. Diese zeitliche Probe ist besonders hart. Denn mit der Zeit verblassen Neuigkeiten und Selbsttäuschungen, verschwinden allmählich die Chancen, die jemand gehabt hätte, hätte er/sie sich für „vernünftigere“ Wege entschieden, und es kommt früher oder später zu Situationen, wo der Preis für das eigene Engagement schmerzhaft hoch wird. In diesem Sinne schrieb Bertold Brecht: „Die Schwachen kämpfen nicht. Die Stärkeren kämpfen vielleicht eine Stunde lang. Die noch stärker sind, kämpfen viele Jahre. Aber die Stärksten kämpfen ihr Leben lang. Diese sind unentbehrlich.“[3]

Interessant an diesem Gedicht ist vor allem sein Ende: Lebenslange WiderstandskämpferInnen sind unentbehrlich, weil in ihnen greifbar wird, dass ein anderes Leben, eine andere soziale Logik doch möglich sind. Aus dieser Perspektive versteht sich, warum Menschen und Gruppen, die ob ihrer Ablehnung ungerechter Verhältnisse ihre Stimme erheben und somit „lästig“ für sozial stärkere Gruppen sind, von ihren Gegnern oft als unreif entwertet werden. Der Kampf um Menschenrechte ist voll von diesen Diskreditierungskampagnen: die „männlichen, burschikosen“

[2] *Dorothy Day*, zit. in: *Dorothee Sölle*, Ein Volk ohne Vision geht zugrunde, Wuppertal 1986, 9, 156. Für die Tragweite des Begriffs Vision siehe 9–24.

[3] *Bertolt Brecht*, Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt a. M. 1986, 691.

Suffragisten[4], die „realitätsfernen 68er-Nostalgiker“, die „nicht-sachgerechten“ KritikerInnen unseres Wachstumsmodells“, die „Visionäre“ usw.

Freude ist die Triebkraft des Widerstandes

Eine Freundin erzählte mir vor einiger Zeit von einer Gruppe Jugendlicher – zwischen 18 und 27 Jahren alt –, die sie in einem bescheidenen Vorort von Madrid begleitete. Sie hatte der Gruppe mitgeteilt, dass ein sehr beliebter junger Mann von dort sich für das Priestertum entschieden habe. Die Nachricht freute sie persönlich zwar sehr, sie befürchtete aber eine eher ablehnende Reaktion der Gruppe, denn Arbeiterbezirke in Mittel- und Südspanien sind nicht gerade ausgesprochen kirchenfreundliche Orte. Statt der erwarteten kritischen Reaktionen, auf die sie sich gefasst gemacht hatte, kam aber ein allgemein wohlgesonnener Kommentar: „Na, wenn ihm das Spaß macht …“

Die Nuancen der Sprache sind hervorragende Indikatoren für geistige Akzente, die je nach Zeit und sozialem Kontext meist unbewusst gesetzt werden. Die Tendenz, Spaß und Freude gleichzusetzen, ist in Westeuropa quer durch verschiedene Sprachen bereits deutlich geworden.

Die Verbindungen zwischen Spaß und Freude sind im Prinzip evident. Ein Leben ohne Spaß wäre – und ist es leider für so viele Menschen noch heute – ein Inferno! Lachen ist gesundheitsfördernd. Spaß bei unseren Tätigkeiten zu haben, spornt unsere Kreativität an und stiftet Sinn.

Das ist aber nicht alles. Spaß und Freude sind trotz allem keine Synonyme. Ersterer ist kurzatmiger und störungsanfälliger, zerbrechlicher, außerdem nährt er sich von Erlebnissen, bedarf aber nicht unbedingt der Erfahrung. Menschen genießen meistens mehr, wenn sie mit anderen zusammen sind. Wenn sie die Suche nach Spaß und Erlebnissen aber zum zentralen Leitmotiv ihres Verhaltens machen, tendieren sie dazu, die anderen aus den Augen zu verlieren.[5] So weit die soziologische Feststellung.

Freude impliziert Erfahrung, d.h. Verarbeitung der eigenen Erlebnisse. Aus christlicher Perspektive wird noch ein weiterer Schritt gewagt: Sie hält die Konfrontation mit Leiden aus.[6] Freude ist der Ort, aus dem Widerstand entstehen kann.[7] Wer ständig nach Spaßigem sucht, wird unweigerlich von der Quelle echter Freude abgelenkt. Denn es gibt kein menschliches Leben ohne die anderen. Auch nicht ohne jene, die weder lustig noch interessant sind, oder die nicht zum eigenen vertrauten sozialen Milieu gehören. Letzteres ist aber eindeutig zu viel für uns Menschen – auch heute.

4 Auf der folgenden Webseite gibt es eine Karikatur, die das Phänomen der Diskreditierung sehr gut darlegt: http://www.historiasiglo20.org/sufragismo/antisufrag.htm: 1.1.2007.

5 „Wo Erlebnisse zum beherrschenden Thema werden, beginnt man, sich vor allem mit sich selbst zu beschäftigen. (…) Je mehr die Menschen begannen, sich mit Urlauben, Wochenenden, Garderoben, Autos, Fernsehen, Illustrierten, Speisekarten, generell: mit dem Erlebnisgehalt ihrer unmittelbaren Zukunft auseinander zu setzen, desto uninteressanter wurden soziale Milieus.“ Vgl. *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1993, 541f.

6 *D. Sölle*, Mystik (s. Anm. 1), 228.

7 Vgl. ebd., 228–234.

2. Offene Gesellschaften und ihre Paradoxa

Abstrakter Humanismus

Eine Grenzen sprengende Nächstenliebe, so wie sie das Evangelium präsentiert, wird in christlichen Ländern nach wie vor durch Fakten und Argumente in Frage gestellt. In der österreichischen „Konfliktgesellschaft“ wird eine Zunahme der Solidarität im Privatbereich und auch eine Abnahme der Solidaritätsbereitschaft jenseits der Grenzen der eigenen bekannten sozialen Welt festgestellt.[8] Europaweit zeigt sich mangelnde Solidarität gegenüber sozialen Gruppen in Schwierigkeiten wie etwa Erwerbslosen,[9] eine Tendenz zur Individualisierung der Armut macht sich breit. So nimmt das Verständnis für sozial schwächere Menschen ab, und dies umso mehr, je älter diese werden, da sie selbst – und nicht soziale Verhältnisse – für ihren Erfolg oder Misserfolg verantwortlich gemacht werden.[10] Auf Vorstellungen folgen Taten. Die Vernebelung der Existenz ausgegrenzter sozialer Gruppen schwächt das demokratische Leben und lockert den sozialen Zusammenhalt.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben auch ökonomische und politische Ausgrenzungsprozesse gegenüber nichteuropäischen Ländern nicht im geringsten an Schärfe verloren. Meistens tauchen hier und da in den Massenmedien einige zugespitzte Erscheinungsformen globaler Ungerechtigkeit auf, wie etwa blutige lokale Konflikte, Menschenhandel, Kindersoldaten, … Selten aber werden diese und andere Fakten mit den Zusammenhängen gezeigt, die sie verursachen und die so oft mit unseren Alltagsgewohnheiten und unserem Konsumverhalten zusammenhängen. Der Horror aus der Dritten Welt soll als exotisch wahrgenommen werden, denn auf dieser Weise wird der Bezug zum eigenen Leben verschleiert. Vielleicht ist „der alte Lack unserer Zivilisation“ doch „sehr dünn“.[11]

All dies ist mit universellen Vorstellungen von Menschenwürde und Solidarität durchaus kompatibel.[12] Es geht aber offensichtlich um einen „unvollständigen Prozess des Bewusstwerdens“, um einen „abstrakten Humanismus“[13], durch den jene, welche die Ideale der Aufklärung und der Universalität von Menschenrechten explizit proklamieren, aufgrund der eigenen Inkonsequenz an Glaubwürdigkeit verlieren.

Pax globalis

Kehren wir nun kurz zur Anekdote der Jugendgruppe zurück. Zwei Aspekte schei-

8 Vgl. *Christian Friesl*/*Regina Polak*, Konflikte im Wertesystem, in: *Hermann Denz* u. a., Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990–2000, Wien 2000, 11–41.

9 *Joachim Gerich*/*Fritz Hemedinger*, Soziale Sicherheit zwischen Selbstverantwortung, Zivilgesellschaft und Staat, in: *Hermann Denz* (Hg.), Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, 149–178,156.

10 *Duncan Gallie*/*Serge Paugam*, Précarité et intégration sociales. Rapport pour la Direction Générale de l’Emploi de la Commission Européenne basé sur l’Eurobaromètre 56. 1. Octobre 2002, 30, 41.

11 *Lothar Kolmer*, Die Kunst der Manipulation, Salzburg 2006, 27.

12 Vgl. Eurobarometer, How Europeans see themselves. Looking through the mirror with public opinion surveys. European Commission, Brüssel September 2000, 7f.

13 *Sophie Bessis*, L’Occident et les autres. Histoire d’une suprématie, Paris 2001 (englische Ausgabe: Western supremacy, Palgrave 2003), 61, 73.

nen mir dabei äußerst interessant: Erstens die Neutralisierung der Provokation, die noch vor ein paar Jahren ein unerwartetes und in seinem sozialen Kontext eindeutig unerwünschtes Verhalten gefördert hätte. Zweitens der mehrdeutige Charakter der Reaktion der Gruppe: Solche Äußerungen zu anders Denkenden und Handelnden können zwar aus Toleranz, Offenheit und Verarbeitung der eigenen Vorurteile kommen; das ist aber nicht immer der Fall. Aktuelle Gesellschaften sind heute plural, ihre Mitglieder aber nicht unbedingt offen gegenüber anders Denkenden, Fühlenden und Handelnden.[14] Nebeneinander heißt nicht unbedingt Miteinander.

Die Zeit scheint auch nicht besonders günstig für Kritik und alternatives Denken. Die Logik des Verdachts hat sich im europäischen Denken allmählich durchgesetzt. Alte Sinn gebende Doktrinen wurden demontiert, ihre tragenden Institutionen (politische Parteien, Kirchen) verlieren soziale Macht oder moralische Autorität. Im Bestreben, unterschwellige Ideologien zu entlarven, gerät aber jede Utopie in Verdacht oder wird als Illusion abgestempelt. Auf die Feststellung „anything goes“ folgt die Aufforderung „keep your options open“[15], denn alles ist ungewiss und inkonsistent.

Parallel dazu entstehen neue, sozusagen „unterirdische“ Ideologien, weil sie meist „unterhalb“ des Bewusstseins wirken. Im Gegensatz zu traditionellen Doktrinen, deren Rolle es immer gewesen ist, den Menschen über den Sinn des Lebens aufzuklären und eine Moral aufzubauen, erheben diese „unterirdischen Ideologien“ keinen expliziten sittlichen Anspruch, selbst wenn sie das Leben der Menschen etwa durch Konsum oder Statusfieber steuern.

Der Verdacht als Leitfaden des Denkens stößt aber heute an seine Grenzen. Seit dem Zerfall des Marxismus als Theorie und als Praxis werden einige Fragen, die uns alle betreffen, immer akuter. Zu diesen zählen etwa die folgenden: Welche Möglichkeiten haben wir, Demokratie jenseits formeller Konventionen weiterzuentwickeln? Gibt es alternative Wege zur weltweiten Durchsetzung des Primats des Marktes in allen Lebensbereichen? Wie kann eine globalisierte Welt zu einer effektiven „global governance“ voranschreiten?

Menschen, die sich diese und ähnliche Fragen stellen und dabei ein kritisches Denken gegenüber der Pax globalis entwickeln, stoßen in ihrem Widerstandskampf auf mehrere Schwierigkeiten.

a) Soziale Unsichtbarkeit

Der Blick in unsere Gesellschaft ist heute besonders schwierig, wahrscheinlich weil wir in einer Übergangsperiode leben oder weil dieser Übergang aufgrund des rasanten sozialen Wandels zum permanenten Zustand unserer postindustriellen Länder geworden ist; daher die „Unüberschaubarkeit“, auf die sich Habermas bereits 1985 bezogen hat, inmitten derselben es für viele Menschen so schwierig wird, sich zurechtzufinden.

Parallel dazu werden soziale Prozesse immer unsichtbarer. Dies resultiert aus dem Zusammenwirken von Phänomenen, die unterschiedliche Lebensbereiche gleichzeitig beeinflussen (den Raum, die Wirtschaft,

[14] „Erst in der Erlebnisgesellschaft existieren Geschmacksgruppen nebeneinander, ohne sich in ihrem Denken aufeinander zu beziehen. Allmählich verblasst die Alltagssoziologie einer gesamtgesellschaftlichen Großgruppenkonstellation, um einer Art Milieuethnozentrismus Platz zu machen“, in: *G. Schulze*, Erlebnisgesellschaft (s. Anm. 3), 541.

[15] *Dorothee Sölle*, Die Sowohl-als-auch-Falle, Luzern 1993, 17–18.

die soziale Organisation, die Aufteilung von Macht, die Kultur): „Die Mobilität, die Fragmentation, die Fusionen, die Vielfalt neuer, unbekannter Prozesse, die Schwächung alter Sinn gebender Doktrinen, die Fluktuationen bei den Allianzen, die Konvergenz und gegenseitige Bestärkung von nicht leicht wahrnehmbaren Interessen tragen zur Unsichtbarkeit sozialer Prozesse bei: Die Verteilung der Macht wird unfassbarer, es wird schwieriger, Ursachen und Verantwortungen zu identifizieren, die Ansprechpartner sind provisorisch, die Präsenzen sind virtuell, die Widersacher kaum sichtbar.“[16]

Diese soziale Unsichtbarkeit erschwert deutlich jeden Versuch, den politischen Raum zu betreten, um Kritik zu üben, Protest zu äußern, alternative Wege vorzuschlagen. Der Bedarf an Reflexion steigt. Nur wer dazu bereit ist, jeden Tag zu lernen, wird in der Lage sein, pauschale Slogans hinter sich zu lassen[17] und alternative Wege zur Überwindung sozialer Ungerechtigkeitsprozesse aufzubauen und aufzuzeigen.

b) „Der Konformismus der Differenz“[18]

In offenen, pluralen Gesellschaften werden kritische Meinungen sowie von der Norm abweichende Verhaltensweisen (Transgressionen) tendenziell ausgeblendet: „Dort, wo alle kritisch und anders sein möchten, wird die Kritik zur Evidenz, die Differenz zur Normalität.“[19] Die Mode ist der Ort, wo diese Tendenz in den postindustriellen Ländern am deutlichsten sichtbar wird. Die Mode integriert die Dissidenz und verbraucht gleichzeitig rasch ihre Ausdrucksformen. Unter diesen Bedingungen werden verschiedene Proteststimmen bzw. alternative Gesten nur schwer wahrgenommen. Ein rasierter Kopf kann auf Mode, Religion, politisch rechte Orientierung, Krankheit oder bloß Sommerhitze verweisen. Gesten werden mehrdeutig, wenn nicht konfus. Ähnliches passiert mit den Worten: Auf der Agora unserer Öffentlichkeit kann (fast) jede/r das Wort ergreifen. Die Stimmen gehen ohnedies meist verloren, werden verwechselt, vermischt mit anderen – nicht unbedingt gleichbedeutenden – Stimmen. Es sei denn, sie verfügen über die notwendige Macht, um sich durchzusetzen …

c) Die Routine[20] *des Guten*

Im Rahmen der hier skizzierten Pluralität sind auch kritische soziale Stimmen im Prinzip erwünscht, jedoch nur, solange diese so abstrakt wie möglich bleiben. Politische und religiöse VertreterInnen, Mitglieder der Zivilgesellschaft melden sich regelmäßig mit ihren sozialen kritischen Botschaften in der Öffentlichkeit. Dabei stoßen sie selten auf Erstaunen oder Erwiderung. Sozial gesehen ist es wichtig, dass etwa ein Bischof, die Vertreterin einer bekannten NGO oder eine politische Obrigkeit sich für die gute Sache der Gerechtigkeit äußert. Das wird erwartet, und konformes Verhalten hilft der Orientierung. Die entscheidende Frage ist, welches Tun steht hinter diesen Äußerungen? Gute

16 *Daniel Innerarity*, La sociedad invisible, Madrid 2004, 65 (Übersetzung von Fernández de la Hoz).

17 Interessanterweise verwies Lenin bereits 1920 auf diesen unentbehrlichen Bedarf an Reflexion: „Der ‚linke Radikalismus‘, die Kinderkrankheit im Kommunismus“, Petrograd 1920.

18 Vgl. *Norbert Bolz*, Die Konformisten des Andersseins, München 1999

19 *D. Innerarity*, La sociedad invisible (s. Anm. 16), 37.

20 Hier wird absichtlich das Wort Banalität vermieden, um nicht an die Debatte anzuknüpfen, die Martin Walser 1998 entfesselt hat.

Worte aus Routine, d.h. als gewohnheitsmäßiges Verhalten, ohne echtes Engagement, werden rasch ausgehöhlt, ja tragen sogar dazu bei, die soziale Ordnung zu bestärken, gegen die sie sich richten. Gute Worte aus Überzeugung, die es aber nicht wagen, den Bereich allgemeiner Formulierungen („Du sollst nicht töten“, „Alle Menschen sind gleich“) zu verlassen, reichen meist zu kurz. Denn sie bestätigen das kollektive Imaginäre des „abstrakten Humanismus“, ohne deshalb an diesem zu rütteln.

3. Wege zum Widerstand

WiderstandskämpferInnen

Widerstand ist nicht immer sichtbar und wird auch nicht an der Tragweite der erlangten Änderungen gemessen. Menschen, die „Widerstand für eine menschlichere Welt“ leisten, setzen ihre Energien, ihre Kreativität, ihre Stimme, ihre Zeit, ihre Ressourcen im Rahmen ihrer Möglichkeiten ein. Dafür ist jedes Alter, jeder Gesundheitszustand und jeder Bildungsgrad geeignet. Orte des Widerstands sind nicht nur die Öffentlichkeit oder die politische Arena, sondern auch der Privatbereich – was nur allzu oft übersehen wird. Es gibt keine Widerstandsprofis, sondern nur von ihrer Vision überzeugte Frauen und Männer.

Gleichzeitig wohnt dem Widerstand eine eigene Dynamik inne, die vor Privatisierung der eigenen Vision schützt und Menschen zueinander führt. Diese Dynamik wird sehr gut im Schluss des Sozialwortes des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich dargelegt, in dem zwei kontinuierliche Schritte als komplementär aufgezeigt werden:

Vom Sozialwort zu sozialen Taten: Die eigene Praxis zu prüfen und durch soziale Taten den eigenen Beitrag zur Umsetzung der eigenen Anliegen zu leisten.[21]

Gesellschaftliche Probleme als gemeinsame Aufgabe zu sehen: Die Arbeit an der Lösung sozialer Probleme „erfordert ein Zusammenwirken aller“. Dabei ist Kooperation mit allen innerhalb und außerhalb der Kirchen zu suchen und sind auch Konflikte auszutragen. Niemand ist davon ausgeschlossen. Auch nicht die Konfrontation oder die Provokation. Ausgeschlossen werden nur unfaire Konfrontationsformen, d.h. Methoden, welche die eigenen proklamierten Widerstandsziele verleugnen.[22]

Der Mut der Konkretheit

Heute Widerstand zu leisten, führt unweigerlich dazu, den vertrauten Bereich der großen Worte, der allgemeinen Werte zu verlassen. Aus der Perspektive der Option für die Armen[23], der Menschenwürde und des Respekts für die Schöpfung führt die Soziallehre heute zum ständigen Soziallernen. Die Liebe ist konkret, und der Widerstand für eine menschlichere Welt ist das auch. Christliche Nächstenliebe ist auch sozial und manifestiert sich in der Mühe um Konkretheit.

Auf die Überzeugung, „dass alles daran gesetzt werden muss, dass die realen, materiellen und rechtlichen Voraussetzungen für die Teilhabe aller Menschen an einem Leben in Freiheit und Gemeinschaft, in Verantwortung und Würde geschaffen werden können“[24], folgt unverzüglich die

21 Vgl. Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien ³2005, 309. (= SW)
22 Vgl. SW 311, 312.
23 Vgl. SW 313.
24 Vgl. SW 309.

Frage nach der Machbarkeit und der Umsetzung einer solchen Vision. An diesem Punkt aber scheiden sich praktisch immer die Geister, denn die Analysen und Bewertungen von Situationen sind meist sehr unterschiedlich: Zu viele diverse Interessen, Bedürfnisse, Erfahrungen und Wahrnehmungen überschneiden sich dabei.

Das deutsche Sprichwort „Der Teufel sitzt im Detail“ verweist auf diesen Bruch in der Zusammenarbeit, der allzu leicht entsteht, wenn Menschen bei demselben Problem zu unterschiedlichen Antworten kommen. Ein wahrer Leckerbissen für „den Teufel“, d.h. für den Sieg von Kräften, die sich gegen Menschen – insbesondere gegen die Schwächeren unter ihnen – richten. Hier gelten wiederum nur Zähigkeit und unbeirrbare Bereitschaft zur Zusammenarbeit.

Die zähe Arbeit am eigenen Lösungsvorschlag wird unentbehrlich: Manche Lösungsformen sind im Prinzip undenkbar, bis jemand den Mut hat, an sie zu denken, sich die Mühe gibt, sie auszudrücken, anderen zu vermitteln und darzulegen; dies erfordert Zeit. Darüber hinaus können komplexe Probleme nur anhand konkreter Projekte erarbeitet, ausdiskutiert und angepackt werden. Sonst bleibt alles allzu gutmeinend abstrakt.

Gleichzeitig ist es unbedingt erforderlich, das Angebot an Zusammenarbeit nicht zurückzunehmen. Denn der Gewinn an Zusammenarbeit ist auch ein Gewinn an Kommunikation, an Qualität und an Wirksamkeit – ein ganz wichtiger Faktor für alle Menschen, die auf der Schattenseite unserer schönen neuen Welt stehen müssen.

Weiterführende Literatur:
Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand, Hamburg 1998; am Ende dieser Arbeit möchte ich erneut auf dieses Hauptwerk von Dorothee Sölle verweisen, wo LeserInnen eine reiche Palette von Aspekten im Zusammenhang mit Widerstand in einer unüblichen Tiefe finden können.
Lothar Kolmer, Die Kunst der Manipulation. Salzburg 2006; Prof. Kolmer führt in diesem Werk mit scharfem Blick und Humor durch die krummen Gänge der Manipulation. Eine empfehlenswerte Lektüre für all jene, die „Widerstand für eine menschlichere Welt“ leisten möchten: Sie hilft u. a. bei der Läuterung eigener Handlungsweisen und auch beim Erkennen falscher und echter AnsprechpartnerInnen.

Die Autorin: *Geb. in Pamplona (Spanien), Jg. 1952. Studium der Geschichte an der Universität Navarra und Master der Pädagogik an der Universität Deusto-Bilbao. Promotion in Sozialgeschichte an der Universität Wien. Seit 1990 Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Von 1997 bis 2005 Zusammenarbeit mit der Europäischen Beobachtungsstelle für Soziales, Demographie und Familie sowie mit dem Österreichischen Institut für Familienforschung an Projekten über Migration und Familienforschung. Veröffentlichungen: Welche soziale Herausforderungen kommen auf uns zu?, in: Walter Krieger/Balthasar Sieber, Was ist christlich an Europa?, München 2004; Eldorado und seine Fremde. Ethnische Minderheiten und die Option für die Armen, in: Magdalena Holztrattner (Hrsg.): Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (STS 26), Innsbruck–Wien, 293–310; Die soziale „Verschrottung“ der Randgruppen. Zu Nutzenkalkül und Risiken extremer sozialer Ungleichheit, in: Nikolaus Dimmel, (Hrsg.): Der aktuelle Stand der Ethik in den Wissenschaften in Österreich. Auswirkungen, Perspektiven und Maßnahmen, Frankfurt 2006, 215–235.*

Martin Ebner

Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz" im Lukasevangelium

◆ **Ist das Lukasevangelium nur das „Evangelium für die Armen" und nicht auch eines für die Reichen? Die Frage klingt provokant, aber der Autor dieses Beitrags, der in Münster Neues Testament lehrt, gibt darauf eine überraschende Antwort: Es besteht eine Chance für die Reichen, jedoch nur, wenn sie ihren Reichtum so einsetzen, dass sie keine Gegengabe erwarten. Was das konkret bedeutet, zeigt der Verfasser in einem spannenden Durchgang durch das Evangelium auf. (Redaktion)**

„Nicht nur Armut, sondern auch Reichtum muss ein Thema der politischen Debatte sein", steht im gemeinsamen Sozialwort der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland (Rat der EKD, Deutsche Bischofskonferenz 1997) zu lesen. Allerdings sucht man vergebens nach einer präzisen inhaltlichen Bestimmung dessen, was unter „Reichtum" eigentlich verstanden wird. Das ist auch gar nicht so leicht. Der Reichtumsforscher Ernst-Ulrich Huster schreibt: „Beschäftigt man sich mit dem Reichtum, erkennt man sehr schnell, dass es im Grunde keine Quellen gibt, die geeignet sind, aus sich heraus das Bild des Reichtums und dessen Entwicklung zu illustrieren. Es drängt sich der Verdacht auf, dass Unkenntnis über hohe Einkommen vielleicht sogar eine ihrer Voraussetzungen darstellt."[1] Plakativ hat er den Sammelband „Reichtum in Deutschland" mit dem Untertitel versehen: „Der diskrete Charme der sozialen Distanz".[2] Dahinter steht die Überzeugung: Wer Verarmungsprozessen beikommen will, muss die Gegenseite durchleuchten, also aufgrund präziser Daten die Wachstumsgesetze des Reichtums offen legen. Erst auf dieser Basis kann die von Huster hartnäckig geforderte Reichtumsdebatte beginnen.

Nicht ganz so publikumswirksam, aber für Insider deutlich wahrnehmbar wurde das Interpretationsparadigma für das Lukasevangelium auf den Kopf gestellt: Aus dem „Evangelium für die Armen" (so die textinterne Formulierung in Lk 4,18) ist das „Evangelium für die Reichen geworden" (so der Titel einer Monographie über die „sozialen Zumutungen des Glaubens" in diesem Evangelium).[3] Damit ist gemeint: Das

1 *E.-U. Huster*, Reichtum – eine unbekannte bekannte Größe, in: *K. Küblböck* u. a. (Hg.), Was Reichtümer vermögen. Gewinner und VerliererInnen in europäischen Wohlfahrtsstaaten (Verein zur Förderung des Netzwerks gegen Armut und soziale Ausgrenzung, ATTAC, BEIGE-WUM), Wien 2002, 232–248, hier: 232.

2 Vgl. *E.-U. Huster* (Hg.), Reichtum in Deutschland. Der diskrete Charme der sozialen Distanz, Frankfurt a. M./New York 1993.

3 *H. J. Held*, Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn 1997; pointiert aufgegriffen von *B. Heininger*, Die Option für die Armen. Soziale Verteilungsmodelle im lukanischen Doppelwerk, in: Verantwortete Exegese. Hermeneutische Zugänge – Exegetische Studien

„Evangelium für die Armen“ besteht darin, dass Lukas mit den Reichen scharf ins Gericht geht – und das im wahrsten Sinne des Wortes. Die einzige Chance für die Reichen, im letzten Gericht nicht verworfen zu werden, besteht darin, dass sie ihr Verhalten in dieser Welt ändern – speziell und einzig gegenüber den Armen: anstelle ihre Güter für sich zu horten, die Armen daran großzügig teilhaben zu lassen (vgl. Lk 12,33); anstatt sich in den Kreisen ihrer eigenen sozialen Schicht abzukapseln, ihre Türen und Speisezimmer für die Armen zu öffnen (vgl. Lk 14,12f.). Dann und nur dann kann es eine eschatologische Rettung für die Reichen geben. Darin besteht das Evangelium für sie, das im Lukasevangelium verkündigt wird. Aber es gilt angesichts des angedrohten Gerichtes, dessen Ausgang für die Reichen unabänderlich feststeht, sofern sie nicht „umkehren“. Die Weherufe geben darüber hinlänglich Auskunft.

1. Weherufe gegen die Reichen und ihre einzige Rettung: die „Feindesliebe“

Nur im Lukasevangelium gibt es Weherufe gegen die Reichen (Lk 6,24–26). Der Gattung nach handelt es sich um eine Totenklage über noch Lebende! Mit einem Terminus aus der Geschäftssprache wird ihnen gesagt: Im jenseitigen Leben habt ihr nichts mehr zu erwarten. Ihr seid bereits „ausbezahlt“. Genauer: Ihnen wird die endzeitliche Umkehrung der Verhältnisse „verheißen“. Was den Armen in den vorausgehenden Seligpreisungen (Lk 6,20–23) versprochen wird (satt sein, lachen), das war Kennzeichen für die Reichen in diesem Leben. Im jenseitigen Leben erwartet sie das, was „täglich Brot“ der Armen in dieser Welt ist: hungern und weinen. Den Reichen bleibt eine einzige Chance: nämlich die „Feindesliebe“ zu praktizieren, wie sie Lukas für die Reichen – und nur für sie – ausbuchstabiert hat.

Liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, wobei ihr nichts zurückerhofft (Lk 6,35). Das ist das Resümee, das Lukas – ganz anders als Matthäus – aus dem alten Spruchgut der Logienquelle[4] zieht. Keine Frage: „Gutes tun“, ein Terminus fürs Almosengeben, und „leihen, ohne irgendetwas zurückzuerhoffen“, das können nur wirklich Reiche. Die „Feinde“, denen diese Mildtätigkeit der Reichen zugute kommen soll, können nur die Armen sein. Anders als bei Matthäus ist diese Art von Feinden nicht durch Verfolgungstätigkeit gekennzeichnet (Mt 5,44), sondern dadurch, dass sie hassen, verfluchen und schmähen (Lk 6,27f.). Lukas geht es um den Sozialneid der ewig zum Bitten Erniedrigten (vgl. Sir 29,4–6). Kein Wunder, dass sie dann, wenn sie das, worum sie betteln, nicht freiwillig bekommen, zu schlagkräftigeren Methoden greifen: einfach zuschlagen, einen Überfall durchführen (Lk 6,29) bzw. die Reichen brutal ausrauben (Lk 6,30). Und dann, so die lukanische Feindesliebe, sollen die Reichen „die andere Wange hinhalten“ und nicht einmal einen Prozess anstrengen: „… von dem, der das Deine wegnimmt, fordere nicht zurück!“ (Lk 6,30).

Die Armen, die sich mit Gewalt holen, was sie brauchen, sind von vornherein ent-

– Systematische Reflexionen – Ökumenische Perspektiven – Praktische Konkretionen. FS F. G. Untergaßmair (Vechtaer Beiträge zur Theologie 13), Münster 2006, 195–203, der vom „Evangelisten der Reichen“ (196) spricht.

[4] Neben dem Markusevangelium die zweite Quelle, auf die Matthäus und Lukas rekurrieren und die sie in ihren Evangelien unterschiedlich weiterverarbeiten und akzentuieren. Vgl. den entsprechenden Feindesliebe-Stoff bei Mt 5,38–48.

schuldigt. Die wirklichen Sünder, so Lukas, sind die anderen: all diejenigen, die auch als Jünger Jesu (als solche stehen sie nämlich unter den Zuhörern: Lk 6,17) das gesellschaftlich etablierte und sanktionierte Verhalten der Reichen praktizieren:

32 Und wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, was für ein Dank (charis) ist euch? Auch die Sünder nämlich lieben die, die sie lieben. 33 Und wenn ihr Gutes tut denen, die euch Gutes tun, was für ein Dank (charis) ist euch? Auch Sünder tun dasselbe. 34 Und wenn ihr leiht denen, von denen ihr hofft zu erhalten, was für ein Dank (charis) ist euch? Auch die Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche zurückerhalten (Lk 6,32–34).

Mit diesen Beispielen spielt Lukas auf die Reziprozitätspraxis an, den gesellschaftlichen Kitt der Alten Welt. Jede Gabe fordert zu einer Gegengabe heraus, die dann ihrerseits wieder Ansatzpunkt für eine neue Gegengabe wird. Bei diesem prinzipiell unendlich zu perpetuierenden Güteraustausch geht es nicht nur um Geld, sondern auch darum, den einen „mit Bürgschaft, den anderen mit Einfluss, einen anderen mit Rat, wieder einen anderen mit heilsamen Lehren“ zu unterstützen[5] oder auch den Zugang zu begehrten Ämtern zu verschaffen.[6] Solcherlei Austausch pflegen Reiche unter ihresgleichen, sozusagen unter den „amigos“, und gegenüber ihren Klienten, die allerdings in ungleich schlechterer Ausgangslage sind: Dafür, dass sie von ihrem Patron in Rechtsstreitigkeiten unterstützt werden und jeden Tag eine *sportula*, einen kleinen Geldbetrag, auf die Hand bekommen, müssen sie Tag für Tag in der Villa ihres Patrons zum Morgenappell antreten, ihn anschließend zum Forum begleiten und seine Reden mit lautem Klatschen bekräftigen. Kurz: minimale rechtliche und soziale Unterstützung wird mit maximalem Ehrerweis zurückerstattet. *Charis* nennt man seit Aristoteles die Gegengabe, mit der dieser wunderbare Austausch akzeptiert und in Gang gehalten wird.[7] Genau diesen Terminus verwendet Lukas, um das Reziprozitätsmodell zu hinterfragen: „Was für eine *charis* ist euch?“ Sie ist doch nur Verpflichtung zur Gegengabe! Ja, Lukas qualifiziert dieses Verhalten geradezu als Kennzeichen der „Sünder“. Wer auf dem Reziprozitätsmechanismus besteht, schließt automatisch diejenigen aus, die er nicht für würdig befindet, mit ihm in den wunderbaren Austausch zu treten – und ihnen deshalb von vornherein überhaupt nichts leiht, oder auch diejenigen, die sich als Klienten nicht zu einer Ehrerbietungshaltung zwingen lassen wollen. Lukas sagt den Reichen: Wenn ihr Jesu Jünger sein wollt, die daran erkannt werden, dass sie auf seine Worte hören (Lk 6,27) und diese befolgen (Lk 8,21), dann tut Gutes und leiht, ohne Gegengaben irgendwelcher Art zu erwarten, auch nicht Ehrerbietungen. Dann handelt ihr wie Gott, der seinerseits „gütig ist zu den Undankbaren und Schlechten“ (Lk 6,35). Er garantiert euch großen *himmlischen* Lohn. Er wird euch zu seinen Söhnen machen (Lk 6,35). Kurz: Die Rettung der Reichen besteht darin, dass sie ihre Rechnungen auf Erden offen lassen. Beglichen werden sie von Gott – in eschatologischer Qualität. Darin besteht der „Schatz im Himmel“ (Lk 12,33).

5 Vgl. *Seneca*, De Beneficiis I 2,4.

6 Ebd. 5,1.

7 Zu Einzelheiten vgl. *M. Ebner*, Neutestamentliche Ethik zwischen weisheitlichen Alltagsratschlägen und sozialethischen Visionen, in: *H. Schmidinger*/*G. M. Hoff* (Hg.), Ethik im Brennpunkt. Salzburger Hochschulwochen 2005, Innsbruck 2005, 57–95, hier: 76–78; *G. Stansell*, Gabe und Reziprozität. Zur Dynamik von Gaben in den synoptischen Evangelien, in: *W. Stegemann*/*B. J. Malina*/*G. Theißen* (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 185–196, hier: 185–189.

2. Beispielfiguren im Evangelium

Im narrativen Duktus seines Evangeliums lässt Lukas den Leser miterleben, wie sich an diesem grandiosen Gegenkonzept die Geister scheiden. Der reiche Oberzöllner Zachäus springt intuitiv auf das Programm Jesu an: „Schau: Die Hälfte meiner Güter, Herr, werde ich den Armen geben,[8] und wenn ich von jemandem etwas erpresst habe,[9] erstatte ich es vierfach[10] zurück“ (Lk 19,8). Die Beispielerzählung vom reichen Kornbauern (Lk 12,16–21) dagegen stellt ein Negativbeispiel vor Augen. Um seiner Seele alles Glück dieser Erde zu verschaffen, will der Kornbauer sein Getreide in noch größeren Scheunen horten, entweder um die Preise in die Höhe zu treiben (vgl. Spr 11,26) oder um in Jahren mit schlechtem Ertrag höhere Preise zu erzielen. Aber er hat seine Rechnung ohne den Wirt gemacht: Seine Seele wird in der gleichen Nacht zurückgefordert. So geht es dem, „der für sich selbst Schätze sammelt und sich nicht bei Gott reich macht“ (Lk 12,21).

In der Nacht des Todes werden den Reichen, die buchstäblich arm sind bei Gott, die Augen aufgehen. Davon erzählt die Beispielgeschichte vom reichen Prasser (Lk 16,19–31). Hier finden wir die narrative Umsetzung dessen, was die Seligpreisungen den Armen und die Weherufe den Reichen verheißen: Der prassende Reiche, der den Armen vor seiner Tür buchstäblich vor die Hunde gehen lässt, landet in den Feuerqualen der Hölle, die hier – in der Tradition griechischer Höllenschilderungen bei Platon und Plutarch – in aller Farbenpracht beschrieben werden (vgl. V. 23f.26). Der Arme dagegen wird von den Engeln in Abrahams Schoß getragen. Die Umkehrung der Verhältnisse hat stattgefunden. Und „Vater Abraham“ denkt nicht im Traum daran, auf die flehentlichen Bitten des Reichen einzugehen und den armen, aber jetzt reich beschenkten Lazarus vom Reichen subtil als dessen Diener missbrauchen zu lassen: weder für eine kleine Erfrischung im Höllenfeuer, noch für einen warnenden Botengang zu den Brüdern des Reichen. Denn: „Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht“ (Lk 16,31). Nach wie vor bleibt für Lukas der Maßstab des Handelns die Tora – auch und gerade für die Reichen, die Christen sein wollen. Natürlich hat er vor allem die Sozialgesetzgebung der Tora im Blick, wo u. a. das Verbot der Zinsnahme eine große Rolle spielt (vgl. Ex 22,25; Lev 25,36f.; Dtn 23,20).

Unser geradezu mit journalistischen Fähigkeiten begnadeter Evangelist, der an dieser Erzählung seinen Höllenspaß hat, stellt ihr allerdings eine positive Kontrastgeschichte gegenüber und voran. Sie erzählt die *Umkehr* eines prassenden Reichen. Vom sogenannten „ungerechten Verwalter“ (Lk 16,1–8) ist die Rede. Dass er vor dem Gutsherrn verklagt wird und dieser ihn deshalb

[8] Wenn der Maximalbeitrag von 20 %, der sich in rabbinischen Quellen für die Armenfürsorge findet, tatsächlich in das 1. Jh. zurückprojiziert werden darf, dann hätte Lukas ein erheblich anspruchsvolleres Alternativkonzept für die Jesusjünger entwickelt; so die These von *B. Heininger*, Option (s. Anm. 3), 197f.

[9] Das Verbum *sykophantein* könnte auf einen Gerichtsprozess hindeuten, durch den säumige Zahler unter Druck gesetzt und vielleicht sogar durch Denunziation zu erhöhten Zahlungen gezwungen werden sollten; vgl. *F. Bovon*, Lukas III (EKK III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 276.

[10] Ex 21,37 sieht vier- bzw. fünffachen Schadensersatz für Diebstahl (!) vor; vgl. 2 Sam 12,6; *Flavius Josephus*, Ant XVI 3 („… dass der Dieb das Vierfache als Strafe zahlen soll …“).

zur Rechenschaft ziehen will, geschieht völlig zu Recht; denn ein Verwalter hat als *alter ego* des Gutsherrn volle ökonomische Verfügungsgewalt im Bereich der ihm anvertrauten Landgüter. Aber anstatt die finanziellen Gewinne für die Instandhaltung und Erweiterung der Güter einzusetzen, hat unser Verwalter das Geld offensichtlich „verschleudert“ (V. 1). Hier steht das gleiche griechische Wort wie beim „verlorenen Sohn“ (Lk 15,13). Dort erfährt man auch sehr genau, wie „Verschleudern“ geht: „in Saus und Braus leben“. Allerdings hat der prassende Verwalter mit dem „verlorenen Sohn“ auch gemeinsam, dass er umkehrt: Er zitiert die Schuldner und lässt sie ihre Schuldurkunden kreativ umschreiben. Sein Ziel ist durchaus egoistisch. Mit dem Geld, das ja nicht ihm, sondern dem Gutsherrn gehört, will er sich in allerletzter Minute Freunde machen.

Ausgerechnet von ihm, so die lukanische Auswertung der Geschichte, können „die Kinder des Lichtes“, eben die Christen – und unter ihnen speziell die Reichen – viel lernen. Als erstes: dass alles Geld einem anderen gehört und sie, auch wenn sie volle ökonomische Verfügungsmacht haben, letztlich doch nur Verwalter sind (Lk 16,10–12). Die Tora als Maßstab ihres Handelns würde schon viel helfen: Manche Exegeten denken daran, dass der Verwalter präzise den verdeckten Zinssatz nachlässt, der für Öl, das man leicht strecken kann, wesentlich höher ist als für Weizen.[11] Ziel des Umgangs mit dem „ungerechten Mammon“, der den Reichen zur Verwaltung anvertraut ist, sollte – sofern sie denn lernbereit sind – auf jeden Fall sein: „Macht euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn es zu Ende geht, sie euch aufnehmen in die ewigen Wohnungen“ (Lk 16,9). Wie in der Erzählung vom reichen Prasser ist auch hier von der Todesnacht der Reichen („wenn es zu Ende geht“) die Rede. Und im Spiegel der Beispielgeschichte vom klugen (!) Verwalter, der im Selbstgespräch bei sich überlegt, was er machen soll, „damit, wenn ich aus der Verwaltung entlassen werde, sie mich aufnehmen in ihre Häuser“ (V. 4), sollte es keinen Zweifel geben, wer diese „sie“ sind, die über die Aufnahme der Reichen in die ewigen Wohnungen entscheiden: niemand anders als diejenigen, die sich die Reichen durch unverhoffte, aber gemäß dem Maßstab der Tora geforderte Geldgeschenke zu Freunden gemacht haben. Jetzt sind die Armen aktiv. Jetzt fungieren sie als juristische Fürsprecher und Beistände. Jetzt, beim letzten Gericht – in gut hellenistischer Tradition ganz individualistisch gedacht –, kommt das Gesetz der Reziprozität wieder ins Lot. Das „Evangelium für die Reichen“ hat sich erfüllt. Sie müssen nur auf die Worte Jesu, wie sie Lukas zugespitzt formuliert, hören. Dann können sie vermeiden, was vom reichen Prasser als Negativ-Alternative erzählt wird.

Als Quintessenz beider Beispielgeschichten formuliert Lukas im Zentrum dieser Kompositionseinheit den Merksatz: „Nicht könnt ihr Gott dienen und dem Mammon“ (V. 13). Praktizierter Monotheismus entscheidet sich für Lukas an dieser Stelle: ob ich dem „diskreten Charme der sozialen Distanz“ verfalle und „mein“ Geld verprasse („dem Mammon dienen“) oder ob ich als kluger Verwalter der irdischen Güter mir mit dem Geld „des Gutsherrn“ zu Lebzeiten Freunde unter den Armen verschaffe („Gott dienen“).

[11] Nachweise bei *M. Ebner*, „Solidarität“ biblisch. Fallbeispiele und erste Systematisierungen, in: *M. Krüggeler/S. Klein/K. Gabriel* (Hg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven (SPI-Reihe), Zürich 2005, 77–110, hier: 87–89.

3. Die Aufforderung zum Widerstand

Lukas durchschaut das Wirtschafts- und Bereicherungssystem seiner Zeit nicht nur auf der privatrechtlichen, sondern auch auf der staatsrechtlichen Seite. Er weiß, dass als Ursache hinter Sozialneid und Aggression der Armen die Schuldenproblematik steht, die letztlich durch die Steuer- und Bereicherungspolitik des römischen Reiches ausgelöst wird. Gemäß dem Leitsatz Ciceros: „Unsere Steuereinnahmen und Provinzen sind gleichsam die Landgüter des römischen Volkes“[12], bürdet der Kaiser den (unterworfenen) Provinzen sozusagen als „Mietpreis“ entsprechende Kopf- und Bodensteuern auf, deren Berechnungsgrundlage gewöhnlich alle vierzehn Jahre durch einen Zensus erhoben wird. Für die Ablieferung der Steuersummen sind die Aristokraten des jeweiligen Landes zuständig, die zum Teil von Roms Gnaden die Königswürde erhalten. Während sie diese sogenannten direkten Steuern gewöhnlich von „Steuersklaven“[13] eintreiben lassen, verpachten sie den Einzug der indirekten Steuern (Salz- und Marktsteuer, Brücken- und Wegzoll usw.) an den jeweils Meistbietenden, dann „Zöllner“ genannt. Die „Miete“ wird also von oben nach unten umgelegt. Die Aristokraten holen sich die Auslagen, also den Preis, mit dem sie sich ihre Position erkauft haben, wieder von den nächst Kleineren, wobei sie das zum Teil dreckige Geschäft der Steuereintreibung ihren „Steuersklaven“ überlassen bzw. das Recht zum Einzug der indirekten Steuern an die Zöllner privatrechtlich weiterverkaufen.

Die oberste Spitze dieses Systems wird in der lukanischen Weihnachtsgeschichte durchleuchtet. Kaiser Augustus, der auf Ehreninschriften gerade in der Westtürkei (Provinz Asia), also dort, wo viele Exegeten das Lukasevangelium verorten, als „Heiland“ bzw. „Retter“ (*soter*) gepriesen wird, der den Menschen von der göttlichen Vorsehung geschickt sei und mit dessen Geburtstag der Anfang der „Evangelien“ eingeläutet werde, dieser Kaiser Augustus wird in der lukanischen Weihnachtsgeschichte als derjenige vorgestellt, der den Zensus gebracht hat und damit die Steuereintreibung und die Überschuldungsproblematik ins Rollen bringt: „In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen“ (Lk 2,1). Gegenübergestellt wird ihm ein ganz anderer „Retter“: das Kind in der Krippe, das – ironischerweise ausgerechnet durch die Steuerpolitikregie des Augustus – in der alten Königsstadt Bethlehem geboren wird und über das der Engel des Herrn als „Evangelium“ verkün-

Weiterführende Literatur:
R. Krüger, Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie, Luzern 1997 (engagierte lateinamerikanische Stimme zur Sozialethik des Lukas; „close reading“ mit erhellenden Beobachtungen zu Kompositionsstrukturen im Lukasevangelium);
M. Ebner, „Solidarität“ biblisch. Fallbeispiele und erste Systematisierungen, in: *M. Krüggeler/S. Klein/K. Gabriel* (Hg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven (SPI-Reihe), Zürich 2005, 77–110 (biblische Basisinformation für den interdisziplinären Brückenschlag).

[12] *Cicero*, Verr II 7.
[13] Vgl. *Flavius Josephus*, Ant XVII 308.

det: „Heute ist euch der Retter geboren in der Stadt Davids; er ist Christus, der Herr“ (Lk 2,11). Als Erwachsener wird er sein ganz anderes Regierungsprogramm in der Synagoge von Nazaret verlesen, wie er es beim Propheten Jesaja gefunden hat: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; deswegen hat er mich gesalbt, Armen eine frohe Botschaft zu verkünden; er hat mich gesandt, um Gefangenen Freilassung und Blinden ein Aufblicken anzukündigen, um die Zerschlagenen in Freiheit zu entsenden, anzukündigen ein willkommenes Jahr des Herrn“ (Lk 4,18f.). Was das im Einzelnen bedeutet, hat das Lukasevangelium in konkrete Anweisungen für die Reichen umgesetzt.

Die mittlere Ebene der Bereicherungspolitik kommt zu Wort in der Beispielerzählung vom Wettbewerb unter den Steuersklaven (Lk 19,12–27) – so wäre die lukanische Version des matthäischen Talentegleichnisses (Mt 25,14–30) präzise zu überschreiben.[14] Im Hintergrund steht die Reise des Herodessohns Archelaos nach Rom, um sich nach dem Tod seines Vaters 4 v. Chr. dort von Augustus als König über Israel einsetzen zu lassen – natürlich unter Festlegung präziser jährlicher Abgaben.[15] Weil er kurz vor seiner Abreise in einer Wahnsinnstat 3000 Juden buchstäblich hat abschlachten lassen, um ein deutliches Signal der Abschreckung zu setzen,[16] reisen die aristokratischen Köpfe der Jerusalemer Oberschicht ebenfalls nach Rom, um seine Bestätigung als König zu verhindern.[17] Es gelingt ihnen nicht – oder doch nur zum Teil. Archelaos wird zwar nicht König über das gesamte Herrschaftsgebiet seines Vaters, aber immerhin Ethnarch über Judäa und Samaria[18] – und beginnt eine wenig sozialfreundliche Herrschaft. Senkung von Grund- und Bodensteuer, Freilassung der politischen Gefangenen, Abschaffung der diversen Handelssteuern, all diese Forderungen, die vom Volk bei der Verlesung des Testaments von Herodes dem Großen in Jericho lauthals vorgebracht werden,[19] sind bei Archelaos auf taube Ohren gestoßen.

In diese historische Situation hinein projiziert Lukas seine Beispielgeschichte in 19,12–27. Der Mann aus dem Hochadel, der in ein fernes Land abreist, um für sich ein Königtum zu empfangen (V. 12), nutzt sozusagen die Zeit seiner Abwesenheit dafür, um zu testen, wer unter seinen Sklaven die besten Fähigkeiten dafür mitbringt,[20] um die großen Ausgaben, die auf ihn zu-

[14] Leider trauen sich nur wenige Experten, die lukanische Version gegen den Strich der exegetischen Auslegungstradition zu lesen; vgl. *D. Schirmer*, „Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast“ (Lk 19,21). Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: *K. Füssel*/*F. Segbers* (Hg.), „… so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 179–186; *H. Frankemölle*, Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14–30). Zwei Leseweisen: Jesus und Matthäus, in: Orientierung 69 (2005), 10–12; *M. Ebner*, „Solidarität“ (s. Anm. 11), 79.

[15] Es wird nicht völlig klar, ob mit den 600 Talenten Silber (je 41 kg) in *Flavius Josephus*, Ant XVII 320, die Höhe des Tributs gemeint ist, der insgesamt nach Rom abgeführt werden muss, oder das zu erwartende Steuereinkommen, von dem bestimmte Teile nach Rom fließen.

[16] *Flavius Josephus*, Ant XVII 206–218.

[17] Ebd., 300–314.

[18] Ebd., 317.320.

[19] Ebd., 204f.

[20] Während im Talentegleichnis des Matthäus den Sklaven „nach ihren Fähigkeiten“ unterschiedlich hohe Summen anvertraut werden, verteilt der König in der lukanischen Version an zehn Sklaven je die gleiche Summe: ein Mna (= 1/60 Talent).

kommen, schnell und sicher durch Steuereintreibung wettzumachen. Entsprechend bekommt der Beste unter ihnen „Vollmacht“ (= volle Verfügungsgewalt) über zehn Städte delegiert, um dort ab sofort Steuern einzutreiben. Während die ersten beiden Sklaven, von denen in V. 16–19 erzählt wird, das ihnen anvertraute Geld haben „arbeiten“ (V. 16; vgl. V. 18) lassen, d.h. über Zinsforderungen bei Geldverleih- und Pachtverträgen entsprechende Einnahmen erzielen konnten, hat der dritte Sklave – geradezu surrealistisch – für sein Mna (685 g Silber) tatsächlich beste „Arbeitsbedingungen“ geschaffen und es dabei streng beaufsichtigt: Er hat es in sein Schweißtuch eingewickelt und ständig mit sich herumgetragen (V. 20). Das Ergebnis legt er dem König vor. Dessen Reaktion? Gemäß seiner Maxime: „Wer hat, dem wird gegeben …“ (V. 26), die in ihrem ursprünglichen Realbezug nichts anderes besagt als: „Die Reichen werden immer reicher und die Armen werden immer ärmer“, lässt er dem Sklaven das eine Mna wegnehmen und gibt es dem, der die zehn Mna hat. Auch wenn es die meisten Kommentatoren behaupten, im Lukasevangelium könnte Jesus niemals so sprechen und so handeln. In dieser Szene wird vielmehr ein König von Roms Gnaden porträtiert, der im gleichen Atemzug seine Opponenten allesamt abschlachten lässt. Der wahre König, sozusagen der Antikönig zu den Königen dieser Erde, *erzählt* diese Beispielgeschichte auf seinem Weg nach Jerusalem. Kurz zuvor hat er in Jericho, also dort, wo das Testament des Herodes verlesen worden ist, einen Bettler in seine Gefolgschaft aufgenommen (Lk 18,35–43) und anschließend die Umkehr des reichen Zachäus provoziert (Lk 19,1–10). In Jerusalem wird er anschließend als „König“ empfangen (Lk 19,38), dessen Reich seine Wurzeln allerdings „in den Höhen“ hat. Den Gesang der Engel bei Jesu Geburt aufgreifend, jubeln die Jünger: „… im Himmel Friede und Herrlichkeit in den Höhen!“ (Lk 19,38). Sie scheinen verstanden zu haben, was Jesus mit seiner Beispielgeschichte all denen sagen will, die meinen, mit dem Einzug Jesu in Jerusalem erscheine das Königreich Gottes auf Erden. Nichts anderes als: Täuscht euch nicht! Die Welt hat sich nicht verändert und wird sich so schnell nicht ändern. Die Königsherrschaft Gottes in ihrer ganzen Fülle kommt weder heute noch morgen. Aber sie tritt anfanghaft in Erscheinung, wenn ihr auf meine Worte hört und sie tut – so wie der dritte Sklave in meiner Geschichte. Auf ihn sollt ihr schauen! Solche Art von Widerstand ist nötig. Solche Verweigerung gegenüber dem etablierten Bereicherungssystem. Solches Nicht-Mitmachen, solches Sich-nicht-Einklinken in die Selbstverständlichkeiten des „diskreten Charmes der sozialen Distanz“ …

Der Autor: *Martin Ebner, geb. 1956, Studium in Würzburg, Tübingen und an der École Biblique in Jerusalem; Promotion und Habilitation in Würzburg; seit 1998 Direktor des Seminars für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Münster. Publikationen: Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart ²2004; Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn ²2007 (zusammen mit B. Heininger); Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt (SBS 206), Stuttgart 2005.*

Peter Hofer

Widerstand zwecklos?

◆ **Widerstand der Kirche für eine humane Welt – ja natürlich! Aber Widerstand in der Kirche? Es ist ein heißes Thema und ein frustrierendes zugleich. Mit Protesthaltung in ihren eigenen Reihen tun sich die Christinnen und Christen, zumal in höheren und höchsten kirchlichen Ämtern, schwer. Man denke nur an die letzte weltweite Bewegung innerhalb der katholischen Kirche „Wir sind Kirche" und die amtskirchlichen Reaktionen darauf. Unser Redaktionsmitglied, der Pastoraltheologe Peter Hofer, fühlt der katholischen Kirche auf den Zahn und spannt einen Bogen vom murrenden Volk Gottes über die paulinische Freiheit des Geistes bis zum Widerspruchsgeist der Theologie und dem sensus fidelium der Gläubigen: eine erfrischende Aufmunterung, die Haltung kritischer Liebe nicht verkümmern zu lassen. (Redaktion)**

Eine Art Winterstarre, der Grauschleier einer freudlosen Verdrossenheit liegt zur Zeit über Gesellschaft und Kirche. Ein wackeres Herumstochern im mitteleuropäischen Gegenwartsgemüt fördert es zutage: den zarten Hauch von Larmoyanz bis hin zur ausgewachsenen Jeremiade, die neue Weinerlichkeit. Die Altachtundsechziger, die Generation der Möchtegernrevolutionäre und der aufdringlichen, selbsternannten Gutmenschen, haben ein Bäuchlein angesetzt, und mit ihren grau-weißen Schläfen ergehen sie sich in nostalgischen Erinnerungen. Dreißigjährige haben keinen anderen Traum als die Frühpension und ein Häuschen im Grünen. Die Propheten der unfrohen Botschaft geben in den Parteien und Verbänden den Ton an, bei den Jugendlichen mit dem verdrossenen Blick, am Stammtisch und in den publizistischen Peepshows unserer Beifallsgesellschaft.

Es ist traurig, wenn man auch in der Kirche auf Leute trifft, die sich auf ihre eigene Wehleidigkeit zurückgezogen haben und alles nur noch in einer Distanziertheit betrachten, die nicht mehr spürbar werden lässt, dass das Denken und Reden das Herz ritzt. Sie kennen nur noch die Ergebung in fraglose Zustände, aber nicht den Widerstand, der in jeder Frage zum Ausdruck kommt, in der das fragende Ich erscheint.

Ja, viele sind müde geworden: die Alten, weil es ihnen langsam reicht, was sie erlebt haben; die Jungen, weil sie sich fürchten vor dem, was sie erleben sollen. Wir alle zusammen, weil wir oft gar nicht mehr wissen, wer wir sind und was wir eigentlich wollen.

Hat Widerstand in der Spaßgesellschaft der mitteleuropäischen Spätmoderne überhaupt noch einen legitimen Ort? Unsere lustbetonte Gesellschaft scheint für die Sprache des wehrhaften Standhaltens nicht viel übrig zu haben. Das gesellschaftliche Klima vermittelt kaum den Eindruck, hier müssten Vokabeln des leidenschaftlichen Gegenhaltens auf den Plan gerufen werden. Für die meisten von uns gibt es ein Gleichmaß des relativ abgesicherten und grundversorgten Lebens. Menschen zu

sammeln, vielleicht auch noch regionen- und generationenübergreifend für ein gemeinsames Anliegen zu mobilisieren, gestaltet sich schwierig. Stimmt denn unser Bild von der Rebellion der Vielen überhaupt noch? Im Westen lahmt nach dem Scheitern der Friedensbewegung die politische Szene, im Osten ist das Widerstandspotenzial nach dem Fall der Mauer kaum noch als Aufbau- und Gestaltungspotenzial gefragt gewesen – mit den logischen Folgen eines Rückzugs der Betreffenden aus der politischen Mitverantwortung.

Christen haben sich in allererster Linie genau diese Frage zu stellen, denn die Geschichte des Judentums und des Christentums ist auch eine des ausgehaltenen Konfliktes, der Opposition und der „Rhetorik des Widerstandes". Natürlich kann man Stunden und Tage damit zubringen, die Scheinfragen und Scheinalternativen zu behandeln, mit denen sich das neuzeitliche Christentum mehr schmückt, als dass es merkt, wie es an ihnen zugrunde geht.

1. Ein Blick in die Geschichte des Widerwillens und der Empörung

Im Ersten Testament sind es die „Murr"-Geschichten (vgl. Ex 15–17; Num 14–17), die exemplarisch und ungeschminkt vom Ringen des Volkes Israel in existenzieller Bedrohung um seinen angefochtenen Glauben an den rettenden Gott und vom Zweifel an der Führungskompetenz von Mose und Aaron zeugen. In keinem Fall wird dieses Murren von vornherein verurteilt, einseitig als Rebellion abqualifiziert oder gar bestraft. Vielmehr leitet Mose das Murren an JHWH weiter (Ex 15,24) – Mose steht hier als der Vertreter Israels, sein Fürbitter, sein Anwalt vor Gott – und JHWH schafft seinem Volk in der konkreten Not Abhilfe. Er stillt den Hunger mit Manna und Wachteln (Ex 16) und nimmt so die Angst, die das Denken blockiert. Aber bald schon murrt das Volk wieder, weil es nichts zu trinken hat (Ex 17). Da schickt Gott Mose mit den Ältesten zum Gottesberg voraus, um dem Volk aus dem Gottesberg Wasser zu schenken. Der Gottesbergbezug ist in dieser Geschichte wichtig, weil damit deutlich gemacht werden soll, dass Gott sich zuerst um das Lebensnotwendige für sein Volk kümmert, bevor er ihm seine Weisung (Tora) übermittelt. Durch zahlreiche Stichwortassoziationen ist die Geschichte schon mit dem Zentrum der Sinai-Theophanie verknüpft. In Ex 16 erklärt Mose sich mit der murrenden Gemeinde solidarisch und übt Selbstbescheidung, denn Murren als Infragestellung der göttlichen Führung hat seine Berechtigung: Die Klage der Gemeinde wird sowohl von Mose/Aaron als auch von JHWH stehen gelassen und nicht entkräftet. Damit wird die Gefährdung des Lebens in der Freiheit ernst genommen. Das Murren provoziert eine Reaktion Gottes und die Solidarität seiner Repräsentanten mit denen, die sie führen.

Stefan Gathmann[1] ist in einer akribischen Untersuchung dem Phänomen des „Murrens" im Durchgang durch alttestamentliche Konzeptionen und ihre paradigmatisch aufgezeigte Rezeption in Qumran und in der Septuaginta nachgegangen und zu folgendem Ergebnis gekommen: Weder

[1] *Stefan Gathmann*, „Murrende Gemeinde – um Leben ringende Gemeinde": Skizzen zu Kontext, Semantik und Rezeption von לון [*lūn*] und תלנה [*tᵉlunnāh*], in: *Maria Neubrand* (Hg.), Lebendige Gemeinde, Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie, Regensburg 2005, 1–46, hier: 39f. Diesem Artikel verdanke ich wichtige Hinweise.

die hebräischen[2] noch die griechischen[3] Vokabeln, mit denen der Vorgang des Murrens benannt wird, sind „ausschließlich theologische *termini technici*, mit deren Hilfe sofort ein komplettes Programm aus Schuld, Schuldnachweis und Sündenstrafe abgespult werden könnte. Wo von *Murren* die Rede ist, werden Menschen nicht automatisch als ‚gottlos' oder ‚gottfern' marginalisiert; beide Bedeutungen spielen eher eine Nebenrolle, hier aber auffälligerweise nur in Relation zur ‚Nächstenlosigkeit', die sich in vorenthaltener Solidarität und Loyalität äußert, und in Relation zum Hin- und Hergerissensein zwischen Vertrauensdefizit und -verlust mit zurückhaltender Verurteilung beider Phänomene in den jeweiligen (Kon-)Texten. Denn im *Murren* artikuliert sich ein *Hunger nach Leben*, dessen Kehrseite, sich in *Lebensgier* zu verwandeln, zwar nicht verschwiegen, aber auffällig kommentarlos, vielleicht als ‚zum Menschsein des Menschen gehörig', hingenommen wird."[4]

Während in der Exegese eher eine beschwichtigende und verharmlosende Auslegung der „Murr"-Geschichten vorherrscht[5], grassiert in der Predigtliteratur[6] bis heute eine undifferenzierte, meist negativ moralisierende, bisweilen auch arg entstellende Deutung der einschlägigen Perikopen, die spätestens in der Aktualisierung auf eine Verurteilung von unangebrachter Kritik[7] in Gemeinde/Kirche bis hin zum Verdacht einer offenen Rebellion[8] hinausläuft.[9]

2 לוּן [*lūn*] wird auch verwendet, um das „Kläffen" der Hunde vor einem Angriff zu beschreiben, vgl. Ps 59,15f.

3 (δια-/κατά) γογγύζειν/γογγυσμός ist die stete Übersetzung des hebräischen Äquivalents in der LXX und meint Murren bei konkretem Anlass, vgl. ThWBNT Bd. 1, 730f.

4 *St. Gathmann*, Murrende Gemeinde (s. Anm. 1), 40 (Hervorhebung vom Autor).

5 Vgl. *J. Scharbert*, Exodus, NEB.AT Lfg. 24, Würzburg 1989; aber auch *N. Lohfink*, „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: *Ders*., Studien zum Pentateuch (SBA 4), Stuttgart 1988, 91–155 mit seiner Unterscheidung von „guten" und „schlechten" „Murr"-geschichten (vgl. 96, Anm. 15).

6 *St. Gathmann* erwähnt Beispiele aus dem weithin benutzten Medium „Online-Predigt". Ein positives Beispiel liefern z.B. *R. Zerfass* in: *Ders*., Für uns Menschen, Predigten zum Lesejahr B, Düsseldorf 1994, 134–138 und *J. P. Miranda*, in: *F.-J. Ortkemper* (Hg.), Neue Predigten zum AT, Stuttgart 1993, 162ff.

7 Besonders pathetisch und durch den Verweis auf Joh 17 auch schräg argumentierend (vgl. *E. Käsemann*; Joh 17 …) formuliert *M. Baumgarten* in seiner Predigt über Apg 6,1–7: „Wir nennen es Parteiung, welche falsche Verbindung und falsche Gegensätze durch das Übergewicht äußerer Eigentümlichkeiten und Fassungen zuwege bringt. Das Bedauerliche und Gefährliche auf dem kirchlichen Gebiet besteht darin, daß diese Erscheinung im erklärten Gegensatz steht zu dem Ziel, auf welches nach dem hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh. 17) die Kirche gerichtet ist. Allerdings ist in der neuen Menschheit Christi, wie gesagt, der Bann des Fleisches gebrochen, aber das ‚Murren' in der Gemeinde beweist, daß noch ein Rest des Fleischeslebens in der Gemeinde vorhanden ist, mithin die Schlange, wenn nicht mit den Werken vollendeter Bosheit, doch mit dem leisen Flüstern selbstsüchtiger Regungen zu dem Heiligtum Zugang findet."

8 „Rebellion gegen seine Führer und gegen Gott" vermutet *H.-G. Wesenick* in der Predigt über Ex 16,2–3.11–18 (www.predigtservice.de/ oder www.predigten.uni-goettingen.de/archiv-4/020714-2.html)

9 Eine wohltuend andere und interessante Deutung legt *G. Lohfink* vor: „So erschreckend sich die Widerspenstigkeit des Gottesvolkes und seine Glaubensschwäche ausnimmt – sie ist doch auch wieder ein Zeichen dafür, daß seit der Berufung Abrahams und der Herausführung Israels aus

Noch einmal sei Gathmann zitiert, der aus seiner Untersuchung die Schlussfolgerungen zieht: „*Murren* ereignet sich an keiner Stelle grund- bzw. voraussetzungslos, und eine implizite Legitimität kommt dort zum Ausdruck, wo *Murren* erhört und die zum *Murren* Anlass gebende Situation positiv verändert wird, wo die Führung des Volkes auf die Ebene des Volkes zurückgeholt und wo JHWH in seinem Handeln zum Einlenken bewegt wird; mit einer Bedeutung wie ‚rebellieren/Rebellion' ist dementsprechend vorsichtig umzugehen. Göttliche Strafakte folgen dem *Murren* nicht automatisch, sondern dann, wenn Murren Teil eines Handlungskomplexes ist, der sich illegitim über die Grenzen zwischen Gott und Gottesvolk hinwegsetzt. In der Rezeption werden diese Bedeutungsnuancen weiter gedacht, indem *Murren* aus der exklusiven Relation *Volk – göttliche Repräsentanten – Gott* herausgeholt und auf der zwischenmenschlichen Ebene verankert wird. Murren ist ein wesentliches, auch theologisch entscheidendes Moment alttestamentlicher Gemeindevorstellungen, das den durch Gott Befreiten das Recht einräumt, um ihr Leben zu ringen und ihr Subjektsein dort (an-)klagend und (an-)fragend einzufordern, wo sie es durch verzweifelte Lebenssituationen, durch gotterwählte Führung oder durch Gott selbst bedroht sehen."[10]

Den neutestamentlichen locus classicus für unser Thema stellt der Galaterbrief dar mit der biografischen Notiz des Widerstands des Paulus gegenüber Petrus (wörtliche Übersetzung: „widerstand ich ihm ins Angesicht" [Gal 2,11][11]) und dem emphatischen Freiheitsmanifest (Gal 5,1).[12] Paulus ging es um den Glauben an Gottes frei schenkende Liebe, und dieser Glaube macht frei von ängstlicher Gesetzeserfüllung. Weil es dabei nicht nur um ein persönliches Lieblingsthema des Apostels ging, das auf dem Spiel stand, sondern um das Evangelium, ja um Jesus Christus selbst, ist der Brief äußerst polemisch und leidenschaftlich.[13] Unter dem Begriff „Freiheit" findet sich im „Deutschen Wörterbuch" von Jakob und Wilhelm Grimm folgender Hinweis: „der älteste und schönste Ausdruck für diesen begrif war der sinnliche ‚freihals', […] ein hals, der kein joch

Ägypten in der Welt etwas Ungeheuerliches vor sich geht: Daß ein Wille in der Welt sichtbar wird, der nicht wieder die bloße Projektion menschlicher Sorgen und Sehnsüchte ist. Die Geschichte des Widerwillens Israels ist zugleich eine Geschichte der Wahrheitsfindung: Das Antlitz des wahren Gottes leuchtet auf." (*G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche?, Freiburg/Br. 1998, 124. Vgl. auch F. *Kerstiens*, Wachsame Geduld – Zeit für Entscheidung, Glaubenswege durch das Lesejahr B, Luzern 2002, 208–211 u.ö.

10 *St. Gathmann*, Murrende Gemeinde (s. Anm. 1), 42.

11 *F. Mussner* zitiert in seinem Galaterbrief-Kommentar *P. Bonnard*, der den Ausdruck „Widerstand", den Paulus hier zur Beschreibung seiner Intervention gebraucht, als ‚sehr bezeichnend' empfindet, denn in ihm stecke ‚die Idee des Widerstands', und er folgert selber, dass Paulus „das Verhalten des Petrus als einen Angriff verstand, nicht gegen ihn – scil. Paulus – persönlich, wohl aber gegen die Wahrheit des Evangeliums, dem Widerstand zu leisten war". „Die ‚Schuld' des Petrus besteht in den Augen des Paulus ganz eindeutig nicht allein in dessen Furcht und feiger Heuchelei, sondern in der durch das eigentümliche Verhalten des Petrus verursachten Gefährdung der Einheit der Gemeinde und besonders in seiner theologischen Inkonsequenz, wie Paulus zu zeigen vermag." Vgl. *F. Mussner*, HThKNT IX, 137f.

12 Freilich soll nicht verschwiegen werden, dass Paulus an zwei Stellen seines Briefcorpus eine gewisse Reserve gegenüber dem Phänomen Murren erkennen lässt: Phil 2,14 und 1 Kor 10,10.

13 Vgl. *H.-J. Venetz*, Kein Gott der Besserwisser, Luzern 1999, 94.

auf sich trägt“[14]. Dieses Privileg des freien Halses ist für Paulus eine Metapher für die Freiheit der Getauften.[15]

Diese Freiheit gilt es durchzubuchstabieren: als Freiheit der Getauften, die sie einfordern dürfen und sollen, als Freiheit in einer Kirche, die aus der Zustimmung ihrer Gläubigen lebt, und als Freiheit, die sich bewährt „im Einsatz für die Befreiung der Menschen aus den Zwängen und Ängsten unserer Gesellschaft, aus Feindschaft und Unterdrückung, aus Elend und Ohnmacht“[16].

2. Kirche – zwischen Liebe und Kritik

Freiheit – als die Kehrseite von Widerstand – war immer schon ein verfolgtes Wesen. Sie liegt sozusagen wie eine Asylantin vor unserer Tür und wartet auf den, der sie aufhebt und einlässt. Aber das immerhin ist möglich. Es gehören also zwei dazu: einer, der sie gewährt – und einer, der sie in Anspruch nimmt.

Freiheit lässt sich auch nicht billig aufspalten in beschaulich sofakissen-geschützte innere Freiheit und demütig-buckelnde Anpassung nach außen. Mann und Frau müssen von Kindesbeinen an lernen dürfen, wann es dem eigenen Gewissen angemessen und damit rechtens ist, auf Freiheit zu pochen und Widerstand zu leisten oder eben in Freiheit darauf zu verzichten. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“, verspricht das Neue Testament (2 Kor 3,17). Diese beiden, Geist und Freiheit, sind offensichtlich ein untrennbares Paar. Sich seiner selbst bewusst werden und dabei die Freiheit des eigenen Denkens, Empfindens, Redens und Handelns bewahren: das kann private und öffentliche Welt aus den Angeln heben. Wer sich vom Geist der Freiheit bewegen lässt, reflektiert, was andere sagen, bewegt es in Kopf und Herz, rückt nötigenfalls von der eigenen Position ab, hat er sie nach sorgfältiger Prüfung als falsch erkannt.

Die Kombination aus Geist und Freiheit – auch wenn sie einen nicht gerade tagtäglich beflügelt – verleiht doch Schwingen, die einen aus dem Morast eigener und fremder Dummheit oder Unterwerfung heben. Sie macht möglich, dass Menschen sich selbst als Ebenbilder Gottes annehmen und verändern, dass sie werden, wie sie sein dürfen und sollen, dass sie ihre eigene Identität entdecken und behalten, dass sie aus freien Stücken sich an andere Menschen binden und Verantwortung für sich und andere übernehmen. So frei zu sein ist ein Geschenk des Himmels.

„Führt der Glaube in den Widerstand – braucht der Widerstand Glauben?“, so fragt Bischof Huber in einer Predigt zum Jahrestag des Attentats auf Hitler[17]. Gerade die Zuwendung Gottes, aus der Christen leben, macht sie frei von der Welt und ruft sie in die Verantwortung für die Welt. Sie ruft zur Wachsamkeit gegenüber falschen Autoritäten und zum Einsatz für die Würde des Menschen. Sie ruft dazu, unerschrocken die Stimme zu erheben, wo

[14] *J.* und *W. Grimm*, Deutsches Wörterbuch, Bd. 4 (1878), Sp. 111.

[15] Vgl. die Predigt von Bischof *Wolfgang Huber* zum Reformationstag 2006, in: www.ekd.de/predigten/huber/061031_huber_berlin.html (Predigt vom 31. Oktober 2006).

[16] So *F. Kerstiens*, Fragender Glaube – Kraft zum Widerstand, Glaubenswege durch das Lesejahr C, Luzern 2003, 191f. in einer Predigt zu Gal 5,1.13–18.

[17] www.ekd.de/predigten/huber/040718_huber_widerstandskaempfer.html (Predigt vom 18. Juli 2004).

diese Würde bedroht ist. Gerade dort muss ihre Stimme hörbar werden, wo unsere Gesellschaft das Schreien der Leidenden überhört.

Die Kirche versteht sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – wieder – als das „wandernde Gottesvolk“[18] und als „Communio“[19], d.h. als ein christliches Sozialmodell herrschaftsfreier Kommunikation.[20] Die traditionelle Unterscheidung einer *ecclesia docens* (lehrende und redende Kirche, die Kirche der Amtsträger) und einer *ecclesia audiens* (hörende, bloß zuhörende Kirche, die Kirche der „Laien“) mag zwar vielfach als eine Beschreibung des Realkatholizismus geeignet sein – wenn man es boshaft sagen wollte: Die lehrende Kirche hört schlecht, und der hörenden Kirche traut man kaum zu, dass sie etwas zu sagen hat –, aber sie widerspricht dem Geist und dem Buchstaben des Konzils, das den „sensus fidelium“ als kreative „Fleischwerdung“ der Botschaft Jesu vor Ort mit den konkreten Erfahrungen der Gläubigen und der Praxis der Gemeinden als „Wahrheitsfindung von unten“[21] anerkennt. Nur im Raum befreiter Kommunikation und Sprache kann sich das Christentum heute so artikulieren und Gehör verschaffen, dass es Menschen motiviert, noch/wieder als Christen leben zu wollen.[22]

Seit dem Konzil probt das Volk Gottes – mit guten biblischen Gründen – den aufrechten Gang. Der ist freilich schwer zu lernen und kaum ohne Stürze, ja ohne Abstürze ins Weglose und Abwegige zu haben. Aber wie man einem Kind doch nicht zureden darf, das Laufen gar nicht erst zu lernen, weil es dabei nicht ohne blutige Knie und ohne Schrammen abgeht, darf die Kirche doch nicht auf den aufrechten Gang der Glaubenden verzichten wollen, nur um des Wagnisses willen, der in ihm steckt. Wer retten will, muss wagen. Es bedarf heute – 40 Jahre nach dem „ersten Mut“ des Aufbruchs und der Selbstreform – des „zweiten Muts“[23], der nicht nur von den Bischöfen eingefordert, sondern auch von den Theologen und vor allem vom Gottesvolk in seiner Autorität wahrgenommen werden muss, des Mutes zur konkreten Phantasie, zum konkreten Engagement, wo sich die Fragen und Schwierigkeiten türmen.

2.1. Beispiel: Der Widerspruchsgeist der Theologen

So erst ist ein Freiraum des Forschens und Lehrens möglich, welcher der Wahrheit verpflichtet ist und nicht auf das Abenteuer Gott zurückblickt wie auf eine erledigte Sache. Die Theologie braucht das Experiment und die Hypothese, die notwendigerweise im Raume des Ungewohnten, des Überraschenden, des Unerprobten stehen.

18 Vgl. nur die Kirchenkonstitution LG Art. 9–17.

19 Vgl. LG Art. 23.

20 „Die Konzilsinterpreten gruppieren sich im Wesentlichen um die Begriffe/Bilder Volk Gottes und communio“, so *B. J. Hilberath*, in: *P. Hünermann*, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 256.

21 *W. Kasper*, Erste Stellungnahme: Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: *F. Haarsma* u.a. (Hg.), Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Freiburg 1970, 37–96, hier 53; vgl. dazu auch in diesem Heft: *Sabine Demel*, Heiliger Geist und Widerstand (in) der Kirche: nur eine Fiktion? Charisma und geweihtes Amt in ekklesiologisch-rechtlicher Sicht.

22 Vgl. dazu *M. Kehl*, Wohin geht die Kirche?, Freiburg i. Br. 1997, 115.

23 Diesen „zweiten Mut“ fordert *J. B. Metz* in seiner Einleitung zur Neuausgabe des wichtigen Büchleins von *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1989.

Wer solche Klärungsversuche nicht zulassen würde, verkennt den Verantwortungscharakter und auch den Risikoeinsatz, von denen jedes geistige Verstehen und erst recht der Glaube geprägt ist. Theologen sind nicht die servilen Schleppenträger des Lehramtes, aber auch nicht die Hofnarren des Zeitgeistes, nicht die Gralshüter der Vergangenheit, die ihre Angst vor der Zukunft umwandeln in eine unfruchtbare Sehnsucht nach dem Gewesenen und Tradition verwechseln mit ihren Kindheitserinnerungen.[24]

Andererseits dürfen sie aber ihre unersetzliche Funktion nicht absolut setzen, indem sie sich im theologischen Geschäft primär als Vertreter nur der „Kritik", des ideologischen Verdachts und der sogenannten „Innovation" verstehen, die ihre Mitarbeit in kirchlichen Gremien und Kommissionen mit dem Argument verweigern, man habe von vornherein eine kritische Position und nur für neue Modelle und Alternativen zur bisherigen Praxis zu sorgen.

Vielleicht kann die Theologie im Einzelfall nicht allzuviel ausrichten, ist sie doch viel zu sehr verstrickt in die Legitimationsbedürfnisse derer, die hier und jetzt die konkreten Entscheidungen treffen müssen und dafür eben ein „theologisches Konzept" brauchen. Aber die Theologinnen und Theologen würden ihre Berufung verfehlen, versuchten sie nicht unverdrossen, die Erinnerung an das christlich Unaufgebbare zu stärken und die Fantasie anzuregen, ihm im Heute und Morgen der Kirche neu Gestalt zu geben.

Wer sich auf das Abenteuer Theologie einlässt, wird wie bei einer Bergtour Angst und Lust erleben. Wer den Ausblick genießen will, muss schwindelfrei sein. Ich verlasse den heimeligen Grasboden der Selbstverständlichkeiten. Jede Aufklärung ist ein Schock. Wer davor Angst hat, bleibt sitzen. Theologie ist immer eine Kritik der Wünsche und Gewohnheiten, Reinigung und Klärung, die Kunst der Unterscheidung.

Es ist kein schlechtes Zeichen, wenn, wie man gelegentlich in der Zeitung lesen kann, das Verhältnis von Theologie und Kirche gespannt, jedenfalls spannend ist. Um eine Wissenschaft zu sein, die diesen Namen verdient, gilt auch für die Theologenzunft die Freiheit der Forschung. Kein Firlefanz freilich, wo jeder irgendetwas zum Besten gibt, was ihm gerade einfällt, sondern eine Freiheit, die sich ihrerseits bindet an die Sachzwänge des Argumentierens. Übrigens gilt die Wissenschaft als eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes und sollte nicht verdächtigt werden. Auch „kritische" Theologen lieben ihre Kirche und kritisieren das, was sie gewissenhaft als unstatthafte Fehlentwicklung oder als grässliche Vereinfachung beobachten. Es gibt ein Wahrheitsgewissen, das genauso unausweichlich klopft wie jedes andere persönliche Gewissen.

In einer Gemeinschaft, die jeden Tag den Jesus bezeugt, der sich mitgeteilt hat im Streitgespräch, wehrlos gehend, ohne stützendes System hinter sich, unverwechselbar und durchaus ausgesetzt, oft bis zum Äußersten, darf der Mut zum Ich Sagen, der Mut zur eigenen Position nicht die Ausnahme, sondern die Regel sein. Nicht das Herausreden auf andere, nicht das Versteckspiel, nein, der betroffene Mensch ist gefragt. Jesus ist der irdische Beweis, dass Gott kein Diktat, sondern ein Gespräch ist.

[24] Vgl. *K. Lehmann*, Die Kirche braucht die Anstrengung des Glaubensdenkens, wenn sie verantwortlich das Evangelium der Welt vermitteln will, in: zur debatte 5/2002, 9.

Und seiner Gemeinschaft, die nicht genug Worte finden kann für die Notwendigkeit, dem Wort freie Bahn zu schaffen und allen ideologischen Maulverbindern mit Recht ihr prophetisches Veto entgegenhält, ist das freie Wort nicht nur erlaubt, sondern geboten, auch und gerade wenn es die Kirche selber betrifft.

Wenn ein Kirchenmensch sich klar, deutlich, sperrig, leidenschaftlich äußert – es kommt ohnehin nicht alle Tage vor! –, warum bricht dann gleich überall ängstliche Betulichkeit aus, fahren gleich die Ambulanzen der öffentlichen Meinung, um den schrecklichen Unfall ehemöglichst zu bereinigen? Lassen wir doch den Menschen der Kirche, die über eine deutliche Aussprache verfügen, ihren Tonfall, ihre Sprechweise! Spielen wir uns nicht dauernd als Tonmeister und Stilkritiker auf!

Die Kirche ist nicht geschaffen worden, um alles menschliche Leben und alle Leidenschaft auf Zimmerlautstärke zu regeln. Eine Kirche der Tranquilizer, der wohlmeinenden Beschwichtiger und Balsameure – das ist ein Zerrbild des Reiches Gottes!

Ein Blick auf den weisen Juden Gamaliel (Apg 5) könnte da guttun.[25] Aus seiner Reaktion spricht eine wohltuende Gelassenheit und ein tiefer Glaube. Die Kirche sollte nicht hinter ihm zurückstehen und auf das Gespräch, die Kritik, die Solidarität setzen und zu hoffnungsvollen Vorschüssen des Vertrauens bereit sein. Was Papst Paul VI. den einzelnen Christen in bemerkenswerter Klarheit ins Stammbuch geschrieben hat, darf wohl auch als Aufforderung verstanden werden, die Freude an der Freiheit innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu praktizieren: „Wie sehr wünschen Wir, daß dieser häusliche Dialog in der Fülle des Glaubens und tätiger Liebe vor sich gehe, daß er mit Eifer und Familiengeist gepflegt werde, empfänglich für jede Wahrheit, jede Tugend, für alle uns überkommenen Schätze der Lehre und des geistlichen Lebens, daß er zutiefst durchdrungen sei von echter Frömmigkeit, bereit, die vielfältigen Anregungen unserer Zeit aufzugreifen, fähig, die Katholiken zu wahrhaft guten, weisen, freien, frohen und starken Menschen zu machen.“[26]

2.2. Der siebte Sinn der Getauften

Das Zweite Vatikanische Konzil erinnert in seiner Kirchenkonstitution[27] an die alte kirchliche Lehre vom „übernatürlichen Glaubenssinn“ des Gottesvolkes und spricht mehrmals von einer legitimen „Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Fähigkeiten“, der „Sitten und Gebräuche“ und von einem verschiedenartigen Verständnis des „von den Aposteln überkommenen Erbes“ in der Kirche. Seitdem ist die Möglichkeit eines innerkirchlichen Pluralismus unbestritten. Die Probleme beginnen bei der Frage, wieweit dieser Pluralismus gehen darf, ohne dass die Kirche ihre Einheit und ihren Glauben in Gefahr bringt.

Es scheint, dass sich in unserer nachkonziliaren Kirche wieder die Tendenz verstärkt hat, die Grenzen enger zu ziehen und jeglichen Dissens als Abweichen von der göttlichen Wahrheit zu qualifizieren. Die „Autorität der Freiheit“[28], die das letzte

25 Vgl. auch *F.-J. Ortkemper*, „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen“. Biblische Impulse zu einer Spiritualität der Gemeindeleitung, in: *J. J. Degenhardt* (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS für Otto Knoch, Stuttgart 1991, 391–400, hier 398.

26 *Paul VI.*, Enzyklika Ecclesiam suam vom 10. August 1964, AAS 56 (1964), 657.

27 Vgl. nur Lumen gentium Nr. 12 und 14.

28 So der geniale Titel des dreibändigen Konzil-Kommentars hg. von *J. Chr. Hampe*, München 1967.

Konzil ja nur wieder einmal in Erinnerung rief, ist vielen zu heiß geworden, und sie wollen Eindeutigkeit und Klarheit in den Geboten, deren Beobachtung allein das Heil sichern wird. Sie rufen nach einer starken Hand in der Kirche, nach Autorität, die Gefolgschaft fordert und (Unter-) Ordnung.[29]

Nichts aber schadet der Kirche heute mehr – nicht irrige Lehren, nicht kühne pastorale Versuche, nicht unfrisierte Gedankengänge – als der Eindruck einer Einengung des Raums für das offene Gespräch. Dies ist nicht unbedingt bloß die Konsequenz einer rigiden Amtsführung der zuständigen Autoritäten. Gefährlicher als herrschaftliche Anmaßung von oben – die ja naturgemäß Widerstand produziert – ist die Autoritätssüchtigkeit von unten, von den Zeloten der Einheitlichkeit und den Ayatollahs des lieben Gottes, von denen, die sich der Anstrengung des Begriffs und der eigenen Gewissensentscheidung entledigen. Die Kirche darf nicht zu einem Gärtchen geistiger Harmlosigkeit werden, ein brackiger Tümpel ohne Zu- und ohne Abfluss. Es braucht die frische Luft der öffentlichen Meinung in der Kirche, die nicht mehr zum Verstummen gebracht werden darf. Bei den meisten Menschen heute sei es eine Unverschämtheit, wenn sie „Ich" sagen – so hatte der Philosoph Adorno notiert. In der Tat erliegen allzu viele der Versuchung, einfach dem Genossen Trend zu folgen oder sich in der Masse zu verlieren oder nur nachzubeten, was durch die Nachrichten geistert oder gerade am Stammtisch der Gesellschaft Schlagzeilen macht. Auch unter Christenmenschen ist die Gefahr groß, mitläuferhaft nur dabei zu sein, ohne den Kopf aus der Masse zu strecken und Flagge zu zeigen.

Dies ist kein Aufruf zur Revolution, sondern ein permanentes loyales Dialogangebot von unten nach oben, das auch die Hierarchie eines Tages nicht mehr überhören oder mit dem Hinweis auf „die Weltkirche" wird abwimmeln oder aussitzen können. Ihre vornehmste Aufgabe ist es, den Verdacht, dass Vernadern in der Kirche erfolgreich praktiziert wird, auszuräumen und einen Raum für das freie Gespräch offenzuhalten, eine Atmosphäre des Vertrauens wachzuhalten und für einen christlichen Stil der innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu sorgen.[30]

Positionen, die von der offiziellen Lesart abweichen, sind zunächst ein Zeichen für blinde Flecken und Desiderate in Lehre und Praxis, für Probleme und Sorgen, die Beachtung verdienen und ernst genommen werden müssen. Wie viele folgenschwere Aufbrüche und segensreiche Innovationen haben sich zunächst nicht als Echo lehramtlicher Äußerungen, sondern von unten den Weg gebahnt gegen Einwände und

[29] Vgl. dazu die Predigt von *H.-J. Venetz* „Zur Freiheit seid ihr berufen", in: *Ders.*, Kein Gott der Besserwisser, Luzern 1999, 94. Dort sind auch selbstkritische Sätze zu finden wie: „Auch scheinen wir zu vergessen, daß unsere sogenannte Religiosität oft nichts anderes ist als Aufkündigung der Freiheit, die Jesus Christus uns gebracht hat; nichts anderes als die Verweigerung, selbst Verantwortung zu übernehmen; nichts anderes als das versteckte Mißtrauen, das wir Jesus Christus gegenüber haben; unsere Gebete und Gebote sind meist nichts anderes als Ausdruck unseres Unglaubens". Vgl. auch *F.-J. Ortkemper*, „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen" (s. Anm. 25), 398.

[30] Nach Fertigstellung des Artikels ist mir durch Zufall das Büchlein von *Andreas Unfried*, Da murrte das Volk, Würzburg 1999, untergekommen. Er bezieht den Wüstenweg Israels mit seinen Krisen und den Weg der Gemeinden heute aufeinander und beleuchtet sie wechselseitig. So wird der Weg Israels zu einer sich konstituierenden Glaubens-Gemeinschaft zum Modell eines geistlichen Reifungsprozesses für heutige Gemeinden.

Sanktionen (z.B. die liturgische, die katechetische Bewegung, die Befreiungstheologie und die small christian communities in Afrika und Asien).[31]

Die in der Taufe unwiderruflich zu Königen, Priestern und Propheten proklamierten Christen brauchen keinen Vor-mund, sondern sind selber mündig und machen ihren Mund auf – auch in Glaubensfragen – , bringen ihre Stimme aktiv in das Leben der Kirche ein. Das hat eine lange und belegte Geschichte, die gilt es in Erinnerung zu rufen und wiederzubeleben. Der Pluralismus der Meinungen ist für das Reich Gottes ein unbezahlbarer Schatz. In der Vielfalt der Positionen macht sich etwas vom Reichtum des Heiligen Geistes bemerkbar. Der Schöpfer, der mehr als hundert Schattierungen von Grün in seinem Acker geschaffen hat, will, dass die eine Kirche Jesu in vielen Facetten aufleuchtet, in vielen bunten Gemeinden. Was manche irritiert, ist in Wirklichkeit ein großes Geschenk.

Es darf der Kirche nicht gleichgültig sein, dass die am häufigsten praktizierte Form des Widerstandes der stille Auszug, die „Abstimmung mit den Füßen" ist. Und dass es immer noch viel zu viele gibt, die sich mit den kleinen und großen Problemen der kleinen und großen heiligen Väter und der selbsternannten Unfehlbarkeitsträger beschäftigen und immer noch aus der Perspektive des Kleinkindes schauen, was denn da oben jetzt geschieht.

Es geht aber darum, dass wir als Getaufte endlich selbst erwachsen werden und auf der Basis des gemeinsamen Priestertums aller Glaubenden die Freiheit eines Christenmenschen realisieren. Das ist ungeheuer hoffnungsvoll, wenngleich in concreto oft sehr schmerzhaft, weil auch angsthafte Verhärtungen und fundamentalistische Widerstände auftauchen können. Nein, Widerstand ist nicht zwecklos, sondern geboten, wo immer man der Versuchung erliegt, sich den Zumutungen des Weges durch eine gefährliche Gegenwart und durch dunkle Zukunft zu verweigern. Die Verheißung gilt: Gott ist da und das Ziel ist nahe. Aber gehen müssen wir selber.

Der Autor: *Univ.-Prof. Dr. theol. habil. Peter Hofer, geb. 1944, Studium der Theologie in Salzburg. 1976 Promotion und 1992 Habilitation in Freiburg i.Br. Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie und Homiletik an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Veröffentlichungen: Die anspruchsvolle Sprache des Lebens. Predigttheorie und Predigtpraxis von B. Welte, Graz 1997; „Ich bin es, Jahwe, dein Gott, … der dich auf dem Weg geleitet, den du wandeln sollst" (Jes 48,17). Pastoraltheologische Konsequenzen aus dem Subjekt-Sein des Volkes Gottes, in: Reinhold Bärenz, Theologie, die hört und sieht. FS für J. Bommer, Luzern 1997; Wieviel Heimat braucht der Christ? Pastoraltheologische Überlegungen zu Gemeinde und Seelsorgeraum, in: P. Hofer (Hg.), Aufmerksame Solidarität, FS für Bischof Maximilian Aichern, Regensburg 2002, 95–110.*

Weiterführende Literatur:

Mariano Delgado/Gotthard Fuchs (Hg.), Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band 1: Mittelalter, Fribourg/Stuttgart 2004;

Joachim Garstecki, Grundrechte und die Grenze der Legalität. Warum der Rechtsstaat auf zivilen Ungehorsam nicht verzichten kann, in: Orientierung 9/2006, 101–105;

H.-J. Venetz, „Zur Freiheit seid ihr berufen". Worauf es ankommt, in: *Ders.*, Kein Gott der Besserwisser, Luzern 1999, 88–96.

[31] Vgl. *J. Panhofer*, Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Würzburg 2003, 116ff.

Sabine Demel

Heiliger Geist und Widerstand (in) der Kirche: nur eine Fiktion?

Charisma und geweihtes Amt in ekklesiologisch-rechtlicher Sicht

◆ **An der Form der Kirchenregierung scheiden sich gegenwärtig die Geister. Die eine Gruppe begrüßt mit allen Mitteln ein zentralistisch-absolutistisches Modell und fördert die Annäherung der konkreten Kirche an dieses Ideal, die andere bekämpft es als die Zwangsjacke, die der Freiheit der Kinder Gottes nicht umgehängt werden darf. Dieser Streit ist Zeichen einer gefährlichen, narzisshaften Selbstverkrampfung der Kirche. Der Ort und das Grundgesetz für die christliche Glaubensgemeinschaft steht in 2 Kor 3,17: „*Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*." Dadurch wird sie frei von den begreiflichen Träumen und Sehnsüchten nach der theokratischen Geschlossenheit eines Systems, sei dieses monarchischer oder volksdemokratischer Art. Die praktischen Konsequenzen aus der Teilhabe aller Glaubenden am Priester-, Lehr- und Hirtenamt verlangen eine Integration in kollegiale Strukturen und eine kirchenrechtliche Differenzierung und Auffächerung des noch sazerdotalen Amtes (bzw. des Ordo), die weithin noch aussteht. (Redaktion)**

Heiliger Geist und geweihtes Amt – ein Gegensatzpaar oder eine zusammengehörende Einheit? Nicht wenige vertreten hier die Auffassung: Heiliger Geist steht für Freiheit und Dynamik, Amt dagegen für Vorschriften und Zwang. Und deshalb plädieren auch viele dafür, dass die katholische Kirche endlich wieder von einer Amtskirche zu einer Geistkirche werden muss, die durch die Freiheit und den Mut zum Widerstand geprägt ist. Es gehe nicht an, dass das Wirken des Geistes an die Zustimmung des geweihten Amtes gebunden wird. Das widerspricht ganz klar der Botschaft des Neuen Testamentes, das eindeutig einer absoluten Freiheit des Geistes das Wort redet. Man denke nur an Aussagen wie: „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17).

Natürlich gibt es ebenfalls nicht wenige, die dieser Argumentation widersprechen. Für sie sind Geist und Amt gerade kein Gegensatz, sondern gehören zusammen. Sie weisen darauf hin, dass Amt und Institutionen gerade nicht das Gegenteil von Freiheit sind, sondern erst der Ermöglichungsgrund von echter Freiheit, wirklichem Wehen des Geistes und wahrhaft christlichem Widerstand. Denn *wie* könnte sonst *nach welchen Kriterien* von *wem* die wichtige Unterscheidung getroffen werden zwischen dem Wehen des Gottesgeistes und dem des Zeitgeistes oder des menschlichen Eigensinnes? Zwischen notwendigem Widerstand und zweckfremder Revolution?

Zwar sei der Hinweis völlig richtig, dass die Vertreter des geweihten Amtes auch keinen anderen Geist empfangen als die anderen Gläubigen und dass auch der besondere Beistand des Heiligen Geistes nicht die inhaltliche Argumentation auf der Grundlage der Erkenntnisquellen, die allen Gläubigen zugänglich sind (Schrift und Tradition), ersetzen kann. Aber um (über)lebensfähig zu sein, brauche jede komplexe Gemeinschaft, also auch die Kirche, ein Amt, das „die handlungsfähige Identität und Einheit" dieser Gemeinschaft gewährleistet.[1] Diese Aufgabe, die handlungsfähige Identität und Einheit der Gemeinschaft zu erhalten, könne jedoch nur gelingen, wenn diesem Amt eine gewisse Unabhängigkeit zukommt – keine absolute Unabhängigkeit, wohl aber eine *relative* Unabhängigkeit von den unterschiedlichsten Meinungen der einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft, so dass es in einem bestimmten Ausmaß Entscheidungen treffen kann, ohne abwarten zu müssen, „bis alle ausdrücklich einverstanden sind (was normalerweise sowieso nie zutrifft)"[2]. Speziell in der (katholischen) Kirche gelte dabei als Maß und Grenze der relativen Unabhängigkeit des geweihten Amtes das urkirchliche Prinzip der Einmütigkeit bzw. die Übereinstimmung der Gläubigen (consensus fidelium).[3] Deshalb sei festzuhalten: Biblische Hinweise wie das beliebte johanneische Wort, dass der Geist Gottes weht, wo er will (Joh 3,8), sind so zu verstehen, dass das Wirken des Geistes durch die Aufsicht der geweihten Amtsträger in die richtigen Bahnen gelenkt werden darf und sogar muss. Schließlich ist das die Grundaufgabe und -pflicht des Dienstes an der Einheit, den die geweihten Amtsträger auszuüben haben: auf die evangeliumsgemäße Ausrichtung der geistgewirkten Freiheit der Glieder in der Kirche zu achten. Jede Kirchenkonzeption, die sich auf das Wirken des Geistes Gottes beruft, kann und darf demzufolge nicht wirklich amtsfeindlich sein, wohl aber jede Form der Amtszentrierung oder gar -fixierung ablehnen.[4]

Eigentlich kann man nicht umhin, der letztgenannten Position grundsätzlich zuzustimmen. Sie entspricht der Lehre der katholischen Kirche, wie sie sich aus deren Ursprung ableiten lässt und wie sie zuletzt auf dem II. Vatikanischen Konzil dargestellt bzw. entfaltet worden ist. Doch wie so oft treten auch hier Probleme auf, wenn der grundsätzliche Blick auch die konkrete Wirklichkeit mit in Augenschein nimmt. Da entsteht bisweilen der Eindruck, als ob dem geweihten Amt nicht nur Aufsichts- und Integrationsfunktion, sondern das Monopol für das Wehen des Geistes zukäme. Die Vertreter des geweihten Amtes scheinen nicht nur die Kompetenz zu haben, die Echtheit und den geordneten Gebrauch geistgewirkten Handelns zu prüfen und zu beurteilen, sondern auch das Recht, gleichsam die Taube des Geistes in einen Käfig einzusperren[5] und dadurch den Geist auszulöschen und damit auch jeglichen christlichen Widerstand im Keim zu ersticken. Trügt dieser Schein oder ist er Realität? Und wie kann dem einen wie

1 *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg [4]2001, 396; vgl. *K. Koch*, Kirche im Dialog: zwischen Realität und Vision, Graz 1995, 16.
2 *Kehl*, Die Kirche, 396.
3 Vgl. ebd., 396f.
4 Vgl. *W. Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens. Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998, 48.
5 Vgl. *W. Kasper*, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: *Ders./G. Sauter*, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg i. Br. 1976, 14–55, 50.

dem anderen abgeholfen werden? Um hierauf adäquat antworten zu können, ist eine Spurensuche nach dem Wirken des Hl. Geistes in der Kirche angezeigt.

1. Ekklesiologischer Ausgangspunkt: Der Heilige Geist als Mitbegründer der Kirche

Der Gründungsakt der katholischen Kirche ist das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi, von dem in allen Evangelien die Rede ist. Allerdings hatte man auch schon immer „aus der Pfingsterzählung der Apostelgeschichte den Schluss gezogen, dass erst mit der Herabkunft des Geistes Kirche voll und ganz existent geworden ist und dass diese daher elementar, so wie sie Kirche des Logos, auch Kirche des Pneumas ist."[6] Anders ausgedrückt: „Der Heilige Geist kommt also nicht erst daher, um eine in ihren Strukturen schon gänzlich bestimmte Institution zu beseelen, sondern er ist wirklich ‚Mitbegründer'."[7]

Deshalb kann auch gesagt werden: Die Kirche hat einen doppelten Ursprung: Ostern und Pfingsten. Die Kirche gründet in den Oster-Erscheinungen des Auferstandenen vor seinem vorösterlich gesammelten Jüngerkreis und zugleich in den Pfingst-Erfahrungen der Urgemeinde, den Gottesgeist zu empfangen, der zu einer neuen Sammlungsbewegung Gottes beruft. „Die Kirche ist also von ihrem Ursprung her beides: Stiftung Jesu Christi und deren Verwirklichung im Geist. Sie ist Institution und Ereignis. Sie besagt Bindung an den konkreten Ursprung und zugleich geistliche Freiheit zu deren schöpferisch-geschichtlicher Vergegenwärtigung."[8] Die Kirche hat dadurch bleibend eine christologische und eine pneumatologische Dimension. Die christologische Dimension wird in besonderer (nicht: in ausschließlicher) Weise durch das geweihte Amt in der Kirche repräsentiert, die pneumatologische Dimension in besonderer (nicht: ausschließlicher) Weise durch die Vielzahl und Vielfalt der Geistbegabungen, der sog. Charismen in der Kirche. Beide Dimensionen gehören zusammen und bilden eine Einheit.[9]

2. Ekklesiologischer Ausdruck auf dem II. Vaticanum: Gemeinsames Priestertum und Glaubenssinn der Gläubigen

Ein Hauptanliegen des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) war es, Selbstverständnis und Wesen der katholischen Kirche neu zu bestimmen. Zu diesem Zweck ist „katholische Kirche" nicht mehr nur mit einem (abstrakten) Begriff, sondern mit Hilfe vieler Bildbegriffe umschrieben worden wie z.B. „Communio", „Bau (Tempel) im Heiligen Geist" und „Volk Gottes":

- Katholische Kirche als Communio und Bau (Tempel) im Heiligen Geist versteht (die) Kirche „als Sakrament der dreifaltigen communio Gottes (LG 4; UR 2); als solche vergegenwärtigt sie in ihrem Handeln (nach innen und außen) die einende Kraft des Hl. Geistes, der auf dialogische Weise Vater und

6 *Beinert*, Amt (s. Anm. 4), 31f.
7 *Yves Congar*, Der heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982, 162f.
8 *Kasper*, Die Kirche als Sakrament (s. Anm. 5), 40.
9 Vgl. *S. Wiedenhofer*, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992, 217–219; *R. Bertolino*, Sensus fidei, Charismen und Recht im Volk Gottes, in: AfkKR 163 (1994), 28–73, 52 und 55f.

Sohn so miteinander vereint, dass er sie zugleich voneinander differenziert. Ekklesiologisch gelten daher Einheit und Vielheit, Integration und Differenzierung, Amt und Charisma auf allen Ebenen kirchlicher Selbstvollzüge als gleich ursprüngliche (d.h. voneinander unableitbare) und komplementäre Prinzipien der communio." [10]

- Katholische Kirche als Volk Gottes bringt zum Ausdruck, dass die Kirche *Volk* Gottes insofern ist, als sie die Versammlung all derer ist, die an Christus glauben, und dass sie *Gottes* Volk insofern ist, als diese Versammlung sich nicht einer menschlichen Initiative verdankt, sondern Gottes Erwählung. Denn weil Gott die Menschen nicht vereinzelt zum Heil führt, ruft er sie als Gemeinschaft zusammen und sendet sie zugleich als Werkzeug des göttlichen Heils in alle Welt (LG 9). Nicht nur einzelne Glieder des Volkes Gottes, sondern das ganze Volk Gottes ist zu dieser Sendung berufen.

Diese Bildbegriffe zur Umschreibung dessen, wie sich die katholische Kirche versteht, haben dazu geführt, sich nicht mehr wie das gesamte Mittelalter und die Neuzeit hindurch nur auf das Amtliche und damit auf die Kleriker als die geweihten Amtsträger in der Kirche zu konzentrieren, ja zu fixieren, sondern sich auch wieder stärker dem Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche insgesamt und damit der pneumatologisch-charismatischen Struktur zu öffnen und dadurch auch die „übrigen" Glieder als mit dem Heiligen Geist Beschenkte wieder bewusster wahrzunehmen.

Durch diesen Perspektivenwechsel auf dem II. Vatikanischen Konzil wurde schließlich sogar erkannt und daher fortan zum Ausdruck gebracht, dass das Gemeinsame aller Glieder des Gottesvolkes, nämlich die Sendung im Heiligen Geist, grundlegender ist als das Unterscheidende, z.B. zwischen amtlich und nichtamtlich, zwischen geweiht und nicht geweiht, zwischen Klerikern und Laien. Einen zentralen Niederschlag dieser neuen Sichtweise von der grundlegend gleichen geistgewirkten Sendung aller Glieder des Gottesvolkes stellen die beiden Lehren des Konzils über das gemeinsame und besondere Priestertum und über den Glaubenssinn aller Gläubigen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (LG) dar: Was besagen diese beiden Lehren?

- In den Ausführungen über das gemeinsame und das besondere Priestertum (LG 10) legt das Konzil dar, dass nicht nur einzelne Glieder des Volkes Gottes zum Priestertum in der Kirche berufen sind, sondern *alle* Glieder. Denn kraft der Taufe werden alle Gläubigen – wie das Konzil sagt – zu „*einem heiligen Priestertum geweiht*" (LG 10,1) und sind dadurch befähigt wie auch beauftragt, die göttliche Heilsbotschaft allen Menschen kundzutun. Gemeinsames Priestertum heißt also, dass jedes einzelne Glied des Volkes Gottes in, mit und durch die Taufe berufen ist, an der Sendung der Kirche mitzuwirken. Das ist die erste zentrale Aussage des II. Vatikanischen Konzils. Auf ihrer Grundlage wird dann das zweite Element der Lehre vom „Priestertum" des ganzen Volkes Gottes wie folgt entwickelt: Wie alle Gläubigen kraft Taufe zum gemeinsamem Priestertum gehören, so sind einige darüber hinaus *kraft der Weihe zum besonderen Priestertum bestellt, das auch als das amtliche oder hierarchische Priestertum bezeichnet*

[10] *M. Kehl*, Charisma. III. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 2 (1994), 1015f.

wird. Dieses besondere Priestertum hat die Aufgabe, dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen Christus, das priesterliche Haupt des Volkes Gottes und damit den eigentlichen Priester, zu repräsentieren und zu vergegenwärtigen. Dadurch soll allen Gläubigen immer wieder neu ins Bewusstsein und in Erinnerung gehoben werden, dass die Kirche nicht einfach ein Produkt der Menschen oder der Natur ist, sondern eine Gemeinschaft eigenen Wesens, aus eigenem Grund, zu eigenem Zweck. Und Wesen, Grund und Zweck der Kirche ist einzig und allein Jesus Christus mit seinem göttlichen Sendungsauftrag.[11] Aufgabe und Funktion des amtlichen Priestertums machen somit deutlich: Das amtliche Priestertum ist für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen da und nicht umgekehrt; ja man kann sogar sagen: Gäbe es das gemeinsame Priestertum nicht, gäbe es auch das amtliche Priestertum nicht! Als Augustinus einst zum Bischof bestellt wurde, kleidete er diese Tatsache in die treffenden Worte: „Mit euch bin ich Christ, für euch bin ich Bischof".[12] Ähnlich hat es Joseph Ratzinger unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil formuliert: „Für sich gesehen und auf sich allein hin gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. … Bischof (und entsprechend Presbyter) ist man immer ‚für euch' oder man ist es nicht."[13]

- Die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes, dem sog. sensus fidelium (LG 12), besagt, dass nicht nur das besondere bzw. amtliche Priestertum die Gabe der Wahrheitsfindung besitzt, sondern auch jeder und jede einzelne Gläubige. Denn das Konzil sagt klar: „*Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen Geist haben, kann im Glauben nicht irren*" *(LG 12)*. Jeder und jede einzelne Gläubige ist also geistbegabt; oder umgekehrt ausgedrückt: Niemand ist unbegabt![14] Allerdings bedarf das Gottesvolk dazu auch der Leitung des geweihten Amtes, wie das Konzil im unmittelbaren Kontext herausstellt: „*Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und ernährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an*" (LG 12).

  Es wird also betont, dass der Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes auf die Leitung des heiligen Lehramtes, also auf das geweihte Amt vor allem in der Gestalt des Bischofsamtes, angewiesen ist. Doch wie diese Leitung zu gestalten ist, was sie beinhaltet, wird nicht ausgesagt, nicht einmal angedeutet. Als zwei Eckdaten für diese

[11] Vgl. *W. Aymans*, Lex canonica. Erwägungen zum kanonischen Gesetzesbegriff, in: AfkKR 153 (1984), 337–353, 348.

[12] *Augustinus*, Sermo 340,1, in: *H. R. Drobner*, „Für euch bin ich Bischof". Die Predigten Augustins über das Bischofsamt, Würzburg 1993, 59.

[13] *J. Ratzinger*, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: GuL 41 (1968), 347–376, 371.

[14] *Der Bischof von Passau*, Gott und den Menschen nahe. Pastoralplan der Diözese Passau, Passau 2000, 24.

„Leitung" können wohl gelten, dass das heilige Lehramt einerseits den Glaubenssinn nicht erst bewirkt, sondern vielmehr ermitteln muss, und andererseits als kritische Instanz die verschiedenen Glaubensäußerungen auf die Identität und Authentizität des Glaubens hin zu überprüfen hat (vgl. LG 12,2).[15] Somit ist der Glaubenssinn einerseits neben dem heiligen Lehramt und der Theologie eine *eigenständige* Erkenntnis- und Bezeugungsinstanz des Glaubens und ist zugleich auf die Überprüfung seiner Echtheit durch das heilige Lehramt und die Theologie angewiesen.

Jedenfalls macht die Lehre vom Glaubenssinn *aller* Gläubigen deutlich: Das amtliche Priestertum als Lehrautorität steht nicht *über*, sondern *innerhalb* der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen und ist dem Glaubenssinn, dem Glaubensbewusstsein dieser Gemeinschaft verpflichtet. Seine Lehrautorität ist an die Wahrnehmung und Beachtung des Glaubenssinnes im Gottesvolk gebunden. Ihm kommt es in besonderer Weise zu, „den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten" (vgl. 1 Thess 5,12 und 19–21; LG 12,2).

3. Kirchliche Realität: Einseitige Rechte der geweihten Amtsträger

Kirche als Communio, Tempel des Heiligen Geistes und Volk Gottes ernst genommen „bedeutet ein Geflecht von vielfältigen und gestuften Mitwirkungs- und Einflussmöglichkeiten ‚von oben nach unten' und von Partizipationsmöglichkeiten ‚von unten nach oben', die Respektierung der Eigenverantwortlichkeiten wie auch des kritischen Einspruchs, wo eine Instanz sich ihrer Verantwortung nicht stellt; das bedeutet entscheidend: die Achtung der notwendigen Einheit wie die Toleranz für mögliche Vielfalt nach der Maxime des heiligen Augustinus: ‚in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas' (im Notwendigen Einheit, im Unsicheren – und Nichtnotwendigen? – Freiheit, in allem aber die Liebe)."[16] Um dies zu gewährleisten, ist jede Verfassungsebene der katholischen Kirche so gestaltet, dass sie aus zwei konstitutiven Elementen besteht: einem Teil des Gottesvolkes und einem geweihten Amtsträger als Vorsteher bzw. letztverantwortlichen Leiter dieser Gemeinschaft des Gottesvolkes. Das gilt für die Pfarrei genauso wie für die Diözese und für die Gesamtkirche. So gehört zum Volk Gottes der Pfarrei der Pfarrer, zum Volk Gottes der Diözese der Bischof und zum Volk Gottes der Gesamtkirche der Papst wesentlich dazu. Auftrag und Berufung des Pfarrers, Bischofs und Papstes ist es, Dienst an den Diensten der Glaubensgemeinschaft zu üben, d.h. die eigenen geistgewirkten Begabungen (= Charismen) wie auch die Charismen der Laien, der Männer und Frauen wachsen zu lassen und zugleich auf die befreiende und heilende Ordnung des Evangeliums Jesu Christi auszurichten. Die Wahrnehmung dieser zentralen Aufgabe und Berufung kann ihnen aber nur gelingen, wenn sie als

[15] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Der Verkündigungsdienst (munus docendi) der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes (sensus fidelium), in: Wege der Evangelisierung. FS Heinz Feilzer, hrsg. v. *A. Heinz*/*W. Lentzen-Deis*/*E. Schneck*, Trier 1993, 193–206, 199.

[16] *J. Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994, 351.

Vorsteher und das jeweilige Volk Gottes in einem ständigen *Kommunikationsprozess* miteinander stehen und *eine wechselseitige Dialogbereitschaft aller Glieder* des Volkes Gottes besteht. „Natürlich lässt sich dieses komplizierte Geflecht schwer zu juristisch fixierten Verfahren formalisieren und institutionalisieren; es verlangt von allen Beteiligten ein Höchstmaß an Rücksichtnahme."[17]

Doch wenn diese Rücksichtnahme nicht nur davon abhängen soll, ob der/die Einzelne, und hier insbesondere der Vorsteher, sich auf sein „kommuniales Gewissen"[18] ansprechen lässt, dann müssen rechtliche Eckdaten vorhanden sein, durch welche die gesamte Gemeinschaft berechtigt, aber auch verpflichtet ist, sich an den zentralen Entscheidungen ihrer kirchlichen Gemeinschaft in adäquater Form zu beteiligen. Die zentralen Stichpunkte heißen hier: Beteiligung aller nach dem Prinzip der Delegation durch Wahl und je nach Rechtsbereich in der Form der Anhörung, Mitsprache und Mitentscheidung. Doch genau diese Form der rechtlich abgesicherten Beteiligung ist bis in die Gegenwart hinein nicht gegeben. Das Rechtssystem der katholischen Kirche ist nach wie vor zu klerikal konzipiert.[19] Denn während die Zuständigkeiten der Kleriker und speziell der jeweiligen Vorsteherämter klar geregelt und dadurch einklagbar sind, werden jene des jeweiligen „übrigen" Gottesvolkes und speziell der Laien nur sehr allgemein genannt und kaum in einklagbarer Weise formuliert, so dass auch kein rechtlich wirksamer Widerstand möglich ist.

So sind z.B. bei der Pfarrei (cc. 515–552 CIC[20]) die Rechte und Pflichten des Pfarrers als Vorsteher der Pfarrei so detailliert und breit dargestellt, dass man sehr schnell den Eindruck gewinnen kann, Pfarrer-Sein ist gleichbedeutend mit Allzuständigkeit des Pfarrers. Von der Pfarrei als Subjekt, nämlich als aktiver Gemeinschaft *aller* Gläubigen, ist dagegen kaum die Rede, und wenn, dann meist nur in kurzen Andeutungen oder Nebensätzen. Dementsprechend wird in c. 519 CIC erst am Ende erwähnt, dass an der Ausübung der Hirtensorge „nach Maßgabe des Rechts auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien mithelfen". Zu beachten ist hier der Unterschied zwischen Laien und Klerikern: Während Priester und Diakone bei der Hirtensorge des Pfarrers „mitwirken", ist das Mittun der Laien davon abgehoben als „mithelfen" bei der Hirtensorge. Und nach c. 529 §2 CIC hat der Pfarrer „den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern" wie auch sich darum zu bemühen, „dass die Gläubigen für die pfarrliche Gemeinschaft Sorge tragen".

Der Befund für die Rechtsbestimmungen über die Diözese (cc. 368–430 und cc. 460–572 CIC) und über die Gesamtkirche (cc. 330–367 CIC) fällt ähnlich aus, so dass festzuhalten ist: Auf allen Verfassungsebenen steht die Rechtsstellung des jeweiligen Vorsteheramtes so sehr im Mittelpunkt, dass die Pfarrei wie auch die Diözese und Gesamtkirche als das ausschließliche Betätigungsfeld des jeweiligen Vorstehers erscheinen, während die anderen Gläubigen lediglich als Emp-

17 Ebd., 351.
18 Ebd., 352.
19 Vgl. ebd., 351f.; *Kehl*, Die Kirche, 397.
20 CIC = Codex Iuris Canonici = Kirchliches Gesetzbuch der katholischen Kirche, das seit 1983 in Kraft ist.

fängerinnen und Empfänger der priesterlichen und bischöflichen Seel- bzw. Hirtensorge wirken.[21] Jedenfalls ist von ihrer Rechtsstellung nur wenig die Rede, und wenn, dann nur in recht allgemeinen Redewendungen wie solchen, dass deren „eigener Anteil an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern" ist (c. 529 §2 CIC), dass sie „(mit)helfen" (c. 519; c. 536 §1; c. 537 CIC) bzw. hilfreiche Unterstützung gewähren" (c. 460 CIC) können, dass sie „beraten" (c. 536 §2; c. 511; c. 514; c. 466 CIC) können u.ä. So trifft auch hier zu, was in anderem Zusammenhang als Resümee formuliert worden ist: Die Aussagen „haben den eigenartigen Klang des Gönnerischen und verorten die … so betonte sakramentale Gemeinsamkeit im Volk Gottes nicht eigentlich in den praktischen Ausführungen. Denn hier fehlt der Gedanke, dass das Volk Gottes Grundsakrament der Kirche ist und dass das amtliche Priestertum nur in einer Relation dazu es selbst sein kann. Um die theologische Bedeutsamkeit des gemeinsamen Priestertums nicht der gönnerhaften Fähigkeit der Personen zu überlassen, ist es praktisch genauso abzusichern, wie dies die theologische Reflexion behauptet. Was am Schluss wie ein Zugeständnis aussieht, müsste zum Ausgangspunkt der ganzen Beziehung erhoben werden, nämlich die Eigeninitiative der Gläubigen in allen Sendungsämtern der Kirche."[22]

4. Vom Anspruch zur Wirklichkeit: Das Wirken des Geistes nicht exklusiv für sich beanspruchen

Der Heilige Geist wirkt in allen Gliedern der Kirche und schenkt ihnen den gemeinsamen Glaubenssinn aller Gläubigen. Aufgabe des geweihten Amtes ist es, aus der gleichen Kraft des Geistes heraus diesem gemeinsamen Glaubenssinn aller „zu dienen, ihn lebendig zu halten, ihn vor modischen Abirrungen und Einseitigkeiten zu bewahren, ja, ihm letztverbindliche Wegweiser und Grenzsteine zu setzen … Sein Dienst kann darum nur dann gut gelingen, wenn es [sc. das geweihte Amt] allgemeinkirchlich integriert und akzeptiert ist; wenn also seine inhaltlichen Argumente auf weithin ‚einmütiges' Verstehen treffen; wenn es der Gegenwart des Geistes nicht nur in den Glaubenszeugnissen der Überlieferung, sondern auch im Glaubenssinn der gegenwärtigen Gläubigen und in den Zeichen der Zeit aufmerksam nachspürt."[23] Ekklesiologisch gilt es daher festzuhalten: Wie jede(r) Gläubige können sich auch die Träger des Lehramts „auf den Beistand des HI. Geistes nur dann berufen, wenn sie ernst nehmen, dass dieser Geist in der ganzen Kirche am Werke ist, in den anderen Amtsträgern und in allen verantwortungsbewusst lebenden Christen, und wenn sie bereit sind, von deren Einsichten, Fragen und Einwänden auch zu lernen."[24] Konse-

[21] Vgl. dazu *S. Demel*, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche, Regensburg 2001, 87–92; 102–106; 112f.

[22] *O. Fuchs*/*P. Hünermann*, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter *Presbyterorum ordinis*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, hg. v. *P. Hünermann*/*B. J. Hilberath*, Freiburg i. Br. 2005, 337–580, 473, in Bezug auf PO 9,2.

[23] *Kehl*, Die Kirche, 396.

[24] *A. Schmied*, „Schleichende Infallibilisierung". Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: In Christus zum Leben befreit. FS Bernhard Häring, hg. v. *H. Römelt*/*B. Hidber*, Freiburg i. Br. 1992, 250–274, 272.

quent zu Ende gedacht bedeutet das: Wo und wenn Vertreter des geweihten Amtes nicht Geist-fördernd, sondern Geist-hemmend, ja im Extremfall sogar Geist-auslöschend tätig sind, weil sie nur ihr eigenes Tun für Geist-gewirkt halten, kann es auch vorkommen, dass der Geist an der Zustimmung des geweihten Amtes vorbeiwirkt, ja sogar im Widerstand dazu wirkt.[25] In diesem Sinn hat schon Karl Rahner 1958 dargelegt: „Es gibt in der Kirche nicht nur Regungen, die von der [weihe]amtlich höheren Instanz veranlasst sein müssten, um legitim zu sein. Das [Weihe-]Amt darf sich nicht wundern oder darüber unwillig sein, wenn sich ein Leben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist. Und die Untergebenen dürfen nicht meinen, sie hätten bestimmt nichts zu tun, bevor von oben ein Befehl heruntergereicht wird. Es gibt Taten, die Gott will, auch bevor das Startzeichen vom [Weihe-] Amt gegeben ist, und in Richtungen, die nicht schon [weihe-]amtlich positiv gebilligt und festgelegt worden sind."[26] Rahner denkt dieses Grundgesetz der Kirche vom Wirken des Geistes in allen Gliedern der Kirche konsequent zu Ende und ruft deshalb mit Nachdruck dazu auf, „daß jeder in der Kirche seinem Geist folgen dürfe, solange es nicht feststeht, daß er einem Ungeist nachgibt, daß also die Rechtgläubigkeit, die Freiheit, der gute Wille vorauszusetzen seien und nicht das Gegenteil. … Geduld, Toleranz, Gewähren lassen des andern, solange das Verkehrte seines Handelns nicht sicher nachgewiesen ist (nicht umgekehrt: Verbot aller Eigenregung, bis deren Rechtmäßigkeit formell nachgewiesen ist, wobei der Untergebene die Beweislast hätte), sind also spezifisch kirchliche Tugenden aus dem Wesen der Kirche heraus."[27] Die ekklesiologische Grundlage dafür bildet die Tatsache, dass nicht nur die geweihten Amtsträger kraft ihrer Weihe an der Vollmacht Christi teilhaben, sondern auch alle Gläubigen kraft Taufe und Firmung in abgestufter Form ebenso daran teilhaben. Kirchliches Handeln umfasst drei verschiedene Formen:

- Kirchliches Handeln im Allgemeinen: kraft Taufe und Firmung
- Kirchliches Handeln im Namen und Auftrag der Kirche: kraft Taufe, Firmung und kirchenamtlicher Sendung
- Kirchliches Handeln in der Person Jesu Christi, des Hauptes der Kirche: kraft Taufe, Firmung und Weihe zusammen mit einer kirchenamtlichen Sendung.

Diese gestufte Teilhabe aller Gläubigen an der Vollmacht Christi ist aber rechtlich kaum oder zumindest in höchstem Maße unbefriedigend konkretisiert. Es wird im kirchlichen Gesetzbuch zu wenig bzw. gar nicht herausgearbeitet, dass kirchliches Handeln nicht nur das Handeln der geweihten Amtsträger ist, sei es, dass sie selbst handeln oder dass in deren Auftrag gehandelt wird, sondern auch das, was aus der Verantwortung kraft Taufe und Firmung geschieht. Dementsprechend gibt es im kirchlichen Gesetzbuch auch kaum Rechte gegen die geweihten Amtsträger, auf die sich die Gemeinschaft oder der/die Einzelne berufen könnte. Zwar steht im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ein

[25] Vgl. dazu auch *Koch*, Kirche im Dialog, 23f.
[26] *K. Rahner*, Das Charismatische in der Kirche, in: *Ders*., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i. Br. 1958, 38–73, 62.
[27] *Rahner*, Das Charismatische, 66; vgl. ähnlich *Kasper*, Die Kirche als Sakrament, 51f.

Katalog von grundlegenden Pflichten und Rechten für alle Gläubigen (cc. 208–223 CIC), innerhalb dessen sogar auch noch explizit zugesichert wird, dass die Gläubigen ihre Rechte rechtmäßig geltend machen können (c. 221 §1 CIC), doch es gibt keine kirchlichen Gerichte, an die sich die Gläubigen bei einer Verletzung ihrer Rechte wenden könnten. Den Gläubigen bleibt bis heute als einzige Möglichkeit, sich bei Rechtsstreitigkeiten an den jeweils zuständigen, nächsthöheren „Oberen" zu wenden (c. 1400 §2 CIC). Dazu müssen sie allerdings ein bestimmtes und umständliches Verfahren einhalten, das in den cc. 1732–1739 CIC geregelt ist und als hierarchischer Rekurs (Beschwerde) bezeichnet wird. Die möglichen Stationen eines solchen hierarchischen Rekurses laufen vom Bischof über eine der Kongregationen der Römischen Kurie (entsprechend dem Sachgegenstand) zur Apostolischen Signatur, dem höchsten Gericht der katholischen Kirche (c. 1445 §2 CIC). Mit Recht wird an dem Verfahren des hierarchischen Rekurses kritisiert: „Dazu sind die Mühen zu groß, ist der Abstand zu den Autoritäten zu hoch"[28] und sind wichtige Verfahrensgrundsätze wie rechtliches Gehör, Angabe der Entscheidungsgründe oder Verteidigungsrechte nicht garantiert.[29]

Somit bietet die derzeitige rechtliche Ausgestaltung der katholischen Kirche nur adäquate rechtliche Mittel der Korrekturmöglichkeit für die Hand des geweihten Amtes, nicht aber für die Hand der/des Einzelne(n) und die Gemeinschaft. Diese Einseitigkeit ist nicht nur rechtlich, sondern auch theologisch grob fahrlässig. Denn wenn es der gleiche Geist ist, der in den einzelnen Gläubigen und in den Vertretern des geweihten Amtes wirkt, dann ist dieses Wirken des Heiligen Geistes nicht nur auf die einseitige, sondern auf

---

Weiterführende Literatur:

Luigi Bettazzi, Das Zweite Vatikanum. Pfingsten unserer Zeit, Würzburg 2002 (99 Seiten). Einer der letzten noch lebenden Konzilsväter ruft hier zum Erwachsen- und Mündigwerden der Kirche auf. Das bedeutet für ihn, dass die Katholiken und Katholikinnen ihren Glauben als bewusst und verantwortlich handelnde Personen leben. Dazu bedarf es auch der disziplinierenden Funktion des geweihten Amtes. Doch der Wert dieser disziplinierenden Funktion ist nicht so sehr an der Festigkeit des kirchlichen Blocks zu messen, sondern an der Fähigkeit des geweihten Amtes, in der Kirche einen geschwisterlichen Geist der gegenseitigen Annahme, der Zusammenarbeit und des wirklichen Dialogs aufleben zu lassen (59);

Sabine Demel, Dringender Handlungsbedarf. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes und seine rechtliche Umsetzung, in: HK 58 (2004), 618–623. Der Beitrag plädiert dafür, die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes auch im Recht der Kirche zu verankern. Dazu ist die bisherige Kleruszentriertheit in der rechtlichen Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter auf eine Laienorientierung hin aufzubrechen, indem für Laien wesentlich mehr Ausübungs-, Mitsprache- und Mitgestaltungsrechte als bisher vorhanden normiert werden.

---

[28] *J. Provost*, Chancen für eine „demokratischere" Kirche, in: Conc (D) 28 (1992), 440–448, 446.

[29] Vgl. *R. Puza*, Der Rechtsschutz im Kirchenrecht zwischen Hierarchie und Grundrechten, in: ThQ 179 (1999), 179–194,187.

die *gegenseitige* Korrekturmöglichkeit zwischen geweihtem Amt und Gemeinschaft angelegt und angewiesen: Wie das geweihte Amt auf wirksame und daher rechtlich einklagbare Weise den/die Einzelne(n) und die Gemeinschaft vor einer die größere Einheit missachtenden charismatischen Selbstgenügsamkeit bewahren muss, so der/die Einzelne und die Gemeinschaft ebenfalls auf wirksame und daher auch rechtlich einklagbare Weise das geweihte Amt vor einem jedes geistliche Ereignis erstickenden institutionellen Selbsterhaltungsstreben mit Geist-losen Uniformierungstendenzen.[30]

Weil hier die Rechtsordnung der Kirche ihrer Ekklesiologie weit hinterherhinkt, ist umso nachdrücklicher daran zu erinnern, dass auch in diesem Bereich gilt: Die Gabe des Heiligen Geistes berechtigt nicht nur, sondern verpflichtet auch dazu – und zwar alle kraft der Taufe mit dem Geist Begabten –, nicht einfach beim geltenden Recht stehen zu bleiben, sondern nach einem besseren Recht Ausschau zu halten, also „dafür zu sorgen, dass das Recht in der Kirche rechtes Recht, d.h. Recht der christlichen Freiheit im Geist“[31] wird. Schließlich wird auch im kirchlichen Gesetzbuch gefordert, dass der christliche Gehorsam „*im Bewusstsein der eigenen Verantwortung*“ zu leisten ist (c. 212 §1 CIC). Damit ist der christliche Gehorsam klar als ein reifer bzw. mündiger und vernünftiger Gehorsam charakterisiert, der in Freiheit angenommen und verantwortet wird. Reife, Mündigkeit und Vernünftigkeit verlangen ein erhebliches Maß an Urteilsvermögen wie auch an Christenmut. Denn die Wahrnehmung der Verantwortung, d.h. die gewissenhafte Prüfung ohne subjektive Überheblichkeit und voreilige Besserwisserei, kann unter Umständen nicht zu dem gewünschten Gehorsam, sondern im Gegenteil zu einem Ungehorsam und Widerstand führen.[32] Werden demzufolge Rechtsvorschriften nicht nur vereinzelt, sondern von der Mehrheit der Gemeinschaft befolgt oder abgelehnt, ist das als eine Art gelebter Rechtsakt zu verstehen.[33] Ohne einen solchen gelebten Rechtsakt kraft Ungehorsams wäre es z. B. in der katholischen Kirche nicht zu der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, vor allem hinsichtlich der Muttersprache, gekommen. Ebenso hat der Ungehorsam gegenüber dem kirchlichen Verbot, eine bekenntnisverschiedene Ehe einzugehen, zu einer neuen und positiven Bewertung dieser Ehen in theologischem wie rechtlichem Sinn beigetragen. Auch die Zulassung von Mädchen als Ministrantinnen war zunächst durch gelebten Ungehorsam eingeführt worden. Diese Beispiele können und sollen neu ins Bewusstsein heben, dass auch die Rechtsnormen nicht nur von der kirchlichen Autorität im Alleingang, sondern von der Kirche als dem gesamten Volk Gottes gemeinsam hervorgebracht und gestaltet werden müssen.

Nur wenn die Verantwortung vor der und für die Rechtskultur in der Kirche von *allen* Gliedern *gemeinsam* wahrgenommen wird, und zwar als Gabe wie auch als Aufgabe, besteht die Chance, dass eine Rechtsordnung und eine Rechtskultur entsteht,

30 Vgl. *Kehl*, Die Kirche, 399.
31 *Kasper*, Die Kirche als Sakrament, 38.
32 Vgl. *K. Hilpert*, Gehorsam. II. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 4 (1995), 360–362, 362.
33 *H. Müller*, Das Gesetz in der Kirche ‚zwischen‘ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug – Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft, München 1978, 9f.

die nicht mehr nur einseitig christologisch, sondern auch (wieder) mehr pneumatologisch geprägt ist. In einer solchen christologisch und pneumatologisch konzipierten Rechtsordnung werden die hierarchischen bzw. christologisch-weiheamtlichen Elemente nicht über, sondern innerhalb der umfassenden pneumatologisch-charismatischen Grundstruktur verankert,[34] so dass „die bestehenden Strukturen eben nicht ‚ideologisch' verfestigt, sondern aus der Souveränität und Freiheit des Geistes heraus auch gesprengt und dynamisiert [werden können]."[35]

Die Autorin: *Prof. Dr. Sabine Demel, geb. 1962, seit 1997 Inhaberin des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg. Publikationen: Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg 2004; Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Kirche, Regensburg 2001; Was ist glaubwürdig? Zur innerkirchlichen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung, in: StZ 218 (2000), 160–166.*

[34] Vgl. *W. Kasper*, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 360f; 401.
[35] Ebd., 414; vgl. *Kehl*, Die Kirche, 399.

Severin Renoldner

Religion als Unterbrechung

◆ **Was ist Religion? Auf diese Frage werden seit Jahrhunderten ganz unterschiedliche Antworten gegeben. Auch der aktuelle Trend einer postsäkularen Rückkehr der Religion ist ambivalent: er pendelt zwischen Mystizismus und Gewalt. Aus der ethischen Innenperspektive der Weltreligionen jedoch zeigt sich eine ebenso markante sowie anstößige Deutung: Religion ist Unterbrechung von Inhumanität! Der Linzer Theologe Severin Renoldner zeigt in seinem Beitrag besonders an Mahatma Ghandis gewaltfreier Widerstandsbewegung auf, warum der Einsatz für eine gerechte Welt ein Wesenskern der Religionen ist. (Redaktion)**

1. Christliche Religion und Religion allgemein: Störenfried oder Systemerhalter?

Unterbrechung, Störung und Widerstand sind keine Begriffe, die religiöse Harmonie ausdrücken. Während trendige Strömungen des „guten religiösen Gefühls" innere Ausgeglichenheit, good vibrations, eine Beziehung zum Erdmittelpunkt, die innere, seelische Abstimmung mit kosmischer Strahlung oder „Energie" propagieren, halten die großen Weltreligionen durchaus konfliktreiche, nicht-trendige Bilder für die Beziehung des Menschen zu Gott parat. Wenn auch in vielen Religionen der „Kampf" des Menschen auf der Welt gewaltfrei ausgetragen werden soll, sehen die Urbilder und Archetypen doch oft gewaltvoll aus: Krishnas Kampf mit Arjuna, der rätselhafte Auftrag Jahwes an Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern, der heilige Krieg oder die Schlacht am Ende der Zeiten. Moses Weg durch die Wüste ist wie der Weg des Siddharta Gautama zum friedlichen Buddha voller Irrungen und Unklarheiten, ebenso Jakobs Kampf mit Gott, erst recht die Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi, in der sich zugleich auch die letzte Gewaltlosigkeit manifestiert.

Der Religionsbegriff ist zwiespältig, wenn er einerseits gewaltfreies friedliches Leben in Eintracht mit Gott nahe legt, aber selbst aus Blitzen, Erdbeben und archaischen Kämpfen der Gottheit oder des Menschen mit Gott abstammt. „Religion" im Sinn von re-eligere[1] hat ebenfalls zwei Antipoden als mögliche Übersetzung: (wieder) ausreißen, ausjäten, ausrotten oder (wieder) erwählen, auserwählen. Mit dieser häufig gewählten letzteren Deutung des Begriffes Religion kann man gut für die christlich-jüdische Idee des auserwählten Volkes oder der von Gott auserwählten Menschen optieren.

Aber selbst diese Deutung, die auf den ersten Blick am wenigsten dunkel, kämpferisch, konflikthaft wirkt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als unklar, wenn nicht dunkel, so doch trüb: was geschieht dem „Auserwählten"? Erleidet er

[1] Gängig ist auch die Ableitung aus „religare" – (wieder) anbinden.

das Schicksal Ijobs? Muss er tausend Jahre durchs Dunkel tappen, bevor ihm die Erleuchtung zuteil wird, oder muss er täglich sein Kreuz auf sich nehmen und Christus nachfolgen?[2] Es sieht nicht so aus, als ob die erlösende Religion gleich mit Harmonie, gutem Gefühl und geregelten Beziehungen in dem auserwählten Menschen Wohnung nehmen würde. Wem will man die „Gnade" Franz Jägerstätters wünschen oder sonst das erschütternde Schicksal eines der von Gott berührten, direkt angesprochenen Menschen? Die Heiligen und Märtyrer, Boddhisatvas und Erleuchteten sind beides: unruhig suchende Kämpfer *und* gewaltfreie, erlöste Menschen, voll Liebe und Barmherzigkeit, in der Vorwegnahme einer endzeitlichen Harmonie[3] und Versöhnung.

Das soziale Auftreten von Religion ereignet sich *ursprünglich* gerade nicht als Ordnungsmacht, die der Staat braucht, nicht als öffentliche Instanz für gute Sitte und Moral, auch nicht als Sinngebung im Hintergrund (damit das Zusammenleben gelingt), sondern als *Unterbrechung*, Störung. Sie kommt mit Konflikt, Widerstand, Kampf und setzt sich mit vorhandenen Ordnungen, Moralen und Gewohnheiten kritisch auseinander. „Ihr habt gehört … Ich aber sage euch …".[4]

Historisch war fast immer das Gegenteil vorherrschend: alle Weltreligionen haben in langen Phasen die Rolle der stabilisierenden Macht gespielt. Der religiöse Impuls in der Geschichte beruft sich daher immer wieder auf die konfliktreichen Ursprünge, und nicht selten wird er von den für Religion zuständigen Hauptamtlichen, Priestern und Kultverantwortlichen als Störenfried zurückgewiesen. Religionsgründer haben ein ähnliches Schicksal erlitten wie ihre späteren „Propheten".

Der Sonderfall der Säkularisierung auf dem Boden des „christlich geprägten"[5] Europa bietet eine Chance, dieser Bruchlinie nachzuspüren. Oft wird ja festgestellt, dass Europa die am wenigsten religiös geprägte Bevölkerung von allen Kontinenten habe; insbesondere wird auf die signifikant „religiösere" Gesellschaft der USA verwiesen.[6] Dieser Befund ist nicht nur Grund

2 Vgl. Lk 9,23.

3 Kurz vor seiner Hinrichtung schreibt Franz Jägerstätter: „Nicht Kerker, nicht Fesseln, auch nicht der Tod sind es imstande, einen von der Liebe Gottes zu trennen …". Zit. n. *Erna Putz*, Franz Jägerstätter: „… besser die Hände als der Wille gefesselt …", Grünbach 1997, 249.

4 Mt 5,21f.

5 Ich verweise auf Friedrich Heers Begriffsunterscheidung zwischen Christen*tum*, womit die inhaltliche christliche Botschaft gemeint, und Christen*heit*, womit die empirische Ausdehnung der christlich bezeichneten Reiche und Machtbereiche angesprochen ist. Vgl. *Friedrich Heer*, Europäische Geistesgeschichte, Stuttgart 1953, 85ff.

6 Eine Werte-Studie von Paul Zulehner und Hermann Denz kommt 1993 (repräsentative Befragungen mit besonderem Fokus auf die unterschiedliche Entwicklung in den beiden Hälften Europas vor und nach 1989) zu dem Ergebnis, dass Religiosität allgemein in den USA statistisch signifikant mehr verbreitet, „christliche Religiosität" sogar mehr als doppelt so hoch sei wie in Europa, wobei es starke nationale Unterschiede gebe (in Europa erreicht nur Polen Spitzenwerte wie die USA), und in Ost- wie Westeuropa im Prinzip ein ähnlicher Trend vorliege. Der Grund für den besonders geringen Wert bei „christlichem" Religionsbekenntnis liegt in einer in Europa verbreiteten deistischen Alltagsgläubigkeit, die von einem „höheren Wesen" ohne Transzendenz, Inkarnation oder Erlösung ausgehe. 35 % aller EuropäerInnen glaubten laut dieser Studie an einen personalen Gott, 33 % an ein „höheres Wesen", 32 % hatten keine oder eine unklare Vorstellung. Vgl. *Paul M. Zulehner*/*Hermann Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 27–33.

zu Klage über Werteverlust, sondern bietet auch positive Möglichkeiten: einmal ist die Aufklärung und mit ihr die Säkularisierung selbst als *Unterbrechung* scheinbar geordneter religiös-politischer Verhältnisse in Europa aufgetreten; zum anderen verweisen viele Früchte der Aufklärung auf christliche Wurzeln, Grundideen, wovon übrigens die meisten Philosophen der Aufklärung selbst überzeugt waren: Gleichheit aller Menschen vor Gott / vor dem Gesetz, Demokratie, Verantwortung aller für das Gemeinwohl, Gewissens- und Glaubensfreiheit aufgrund der Würde des Menschen, Menschenrechte … .

Die Schuldbekenntnisse der Christenheit zu den großen historischen Verbrechen im Namen Christi (Judenverfolgung, Kreuzzüge, Mission im Dienst der Kolonisierung, Versklavung und Unterwerfung, Inquisition, Hexenverfolgung) sind einerseits ein Zugeständnis an die „Aufklärung" (heutiger Gestalt), andererseits deuten sie eine Rückbesinnung auf christliche Wurzeln, ein Eingeständnis der inneren Widersprüche und damit eine immanente *Selbstunterbrechung* oder Selbststörung an. Man deutet zumindest an, die im Namen der öffentlichen Ordnung begangenen Verbrechen als Widersprüche zu den religiösen Ursprüngen aufzuarbeiten, um diese Wurzeln (als Störenfriede) wieder in das eigene religiöse Leben herein zu lassen.

Die Aufklärung war zunächst ein europäisches Ereignis.[7] Es scheint angebracht, zu dieser Auseinandersetzung mit Europa bzw. den Wurzeln des aus Europa exportierten christlichen Glaubens Zeugen aus anderen Kontinenten anzuhören. Dabei geht es einerseits um christliche Theologie, andererseits um den religiösen Impuls in einer anderen Weltreligion, dem Hinduismus.

2. Glaube unterbricht soziale Wirklichkeit – prophetische Theologie heute

Verschiedene politische Theologien führen den religiösen, ursprünglichen Impuls der Unterbrechung gesellschaftlicher Zustände heute fort. In Lateinamerika ist die Befreiungstheologie aufgrund ihrer Nähe zu den Armen wohl die sprichwörtlichste Zeitzeugin angesichts heutiger Not. Das Evangelium wird immer wieder als Quelle der Unbehaglichkeit, der Störung, ja als Aufforderung zum Widerstand gedeutet.

Der peruanische Befreiungstheologe Luis Zambrano schreibt 2004, an Gustavo Gutiérrez angelehnt, über die Funktionen von Theologie und Glauben in der heutigen gesellschaftlichen Realität: „Die theologische Reflexion, im Konkreten die Befreiungstheologie, geht ‚vom Evangelium und den Erfahrungen der Männer und Frauen, die sich im Prozess der Befreiung in Lateinamerika, diesem Subkontinent der Unterdrückung und Beraubung, enga-

[7] Die bedeutendsten Vertreter der Aufklärung gingen davon aus, dass die europäische (oder englische, französische bzw. deutsche) Kultur schlechthin eine der übrigen Welt überlegene und daher zu exportierende Kultur sei. Rousseau hielt es für empirisch erwiesen, dass Frankreich der auserwählte Boden sei, auf dem sich gewisse Fortschritte mehr oder weniger zwingenderweise zuerst ereignen müssten. Einige dieser Denker waren nicht weniger „kolonialistisch" eingestellt als ihre Widersacher auf den absolutistischen Fürstenthronen oder deren Hoftheologen und verwendeten z.B. wie selbstverständlich den Begriff der „Wilden" in Bezug auf Kolonialvölker. Vgl. *Günther Nonnenmacher*, Die Ordnung der Gesellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau. Acta humaniora, Weinheim 1989.

gieren, aus'. Und weil die soziale Situation so ist, muss sie notwendigerweise beschrieben, müssen ihre Ursachen analysiert werden, müssen die von den (Sozial-) Wissenschaften vorgeschlagenen Lösungen angedeutet werden; schließlich bildet die gesamte menschliche Wirklichkeit eine Herausforderung für die Evangelisierung, und, über dem allen, für die Theologie."[8] Die Widerständigkeit gegen vorhandenes Unrecht wird zum Kriterium für echten Glauben; ihre realitätsnahe, kritische Reflexion zum Kriterium für gute Theologie.

Zambrano fordert eine theologische Grundhaltung, die sich aus diesen Erfahrungen bildet und nicht auf eine *neutrale* Zurückhaltung oder auf *scheinbare* Friedensoptionen zurückzieht. Die *Option für die Armen*, die Befreiung aus Unterdrückung, Abhängigkeit und Armut, ist nicht mehr nur in der Befreiungstheologie ausdrücklich anerkannte prophetische Botschaft modernen Christentums. Die Katholische Soziallehre hat diesen Begriff aufgenommen. Daran lassen die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. keinen Zweifel: „Ich möchte hier auf eines davon besonders hinweisen: auf die *Option* und *vorrangige Liebe* für die Armen. Dies ist eine Option oder eine bevorzugte Art und Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere *sozialen Verpflichtungen* und daher auch für unseren *Lebensstil* sowie für die entsprechenden Entscheidungen hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter."[9]

Das in San Salvador nach der Ermordung von sechs Jesuiten-Theologen (1989), und zehn Jahre nach Ermordung von Erzbischof Oscar Arnulfo Romero an der „Universidad Centroamericana" (UCA) errichtete „Centro Monseñor Romero" (CMR) definiert in seiner Aufgabenbeschreibung die Option für die Armen als Grundanliegen: „Das ‚Für' dieser Option darf nicht paternalistisch missverstanden werden. Die Armen werden nicht als die Objekte bzw. Nutznießer der Aufgabe und Tätigkeiten des CMR betrachtet. Sie sind vielmehr der Ort, an dem Gott sich in der konkreten Situation des Landes zeigt und von dem aus Gott zu allen Menschen spricht.

Um die Armen als diesen Ort anzuerkennen, muss die grausame Wirklichkeit unbedingt so wahrgenommen werden, wie sie wirklich ist. Aus dieser notwendigen anthropologisch-christlichen Grundhaltung wird die Realität analysiert. Und die ehrliche Wahrnehmung der Realität der Verarmung verlangt dann eine aktive Antwort. Wenn der Mensch sich vom Leiden des Anderen innerlich betreffen lässt, wird in ihm eine innere Bewegung der Barmherzigkeit geweckt, die im Evangelium durch das Gleichnis vom guten Samariter beschrieben ist. Der Mensch soll durch die Praxis der Barmherzigkeit Unterdrückung und Ungerechtigkeit beseitigen."[10]

8 *Luis Zambrano*, Teología y sciencias sociales. Serie: Profetismo hoy, Puno (Peru) 2004, 62, Übers. v. mir. Das Zitat im Zitat stammt aus *Gustavo Gutiérrez*, Teología de la Liberación, Salamanca [9]1980, 15.

9 *Johannes Paul II.*, Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis Nr. 42.

10 *Joaquin Garay*, Eine kritische Instanz aus dem Gedächtnis der Märtyrer. Das Zentrum Monseñor Romero der Universität „José Simeón Cañas" (UCA) in San Salvador, El Salvador, in: *Nor-*

Hier wird näher ausgeführt, wie der Widerspruch des inneren Friedens mit Gott und dem konfliktreichen Leben in der Welt gedacht ist: gerade der vor Gott erfahrene, auf Gerechtigkeit und Liebe beruhende Friede geht als Auftrag in eine von Hass, Unterdrückung, Ausbeutung und Elend geprägte Welt. Der prophetische Impuls des sozial gelebten Glaubens protestiert dagegen, er will diese Zustände ändern, zugleich muss er geradezu auf Ablehnung und Verfolgung stoßen. Letztlich ist er aber voll Hoffnung auf die Auferstehung und Errichtung des Reiches Gottes. Die Orte der Theologie, die diesen Glauben gewissenhaft reflektiert, sind nicht zufällig mit Blut getränkt – sichtbar an der UCA, dem Ort, wo sechs Professoren 1989 quasi an ihren Lehrstühlen erschossen wurden, und am Erzbischofstuhl von San Salvador.

Es ist aber nicht der Kampf selbst, der hier glorifiziert wird, sondern der Gott der Gerechtigkeit, der über der Geschichte steht, die Zukunft im Reich Gottes und das Zeugnis für das Vertrauen auf die Zukunft, welche die Feder dieser Theologie führen. Das prophetische Zeugnis bezieht sich auf eine gute Zukunft. Ist diese Zukunft mit dem Reich Gottes gleichzusetzen? Folgt man den Befreiungstheologen, ist dieser Schluss falsch. Richtig ist aber, dass die Motivation aus dem transzendenten Ziel, auf das der Mensch zugeht, gewonnen wird. Wer glaubt, kann erkennen, dass Weg und Ziel übereinstimmen sollen. Was wir auf der Welt *tun*, gibt Zeugnis von jenem Reich Gottes, an das wir glauben – nichts sonst.

3. Politischer Widerstand aus religiös-ethischen Motiven. Das Verhältnis von Weg und Ziel

Der vielleicht bedeutendste Bewunderer und Interpretateur der christlichen Bergpredigt im 20. Jahrhundert war der Hindu Mohandas Karamchand (genannt: „Mahatma“) Gandhi. Gandhis Widerstandskampf, von ihm selbst als „Festbleiben in der Wahrheit“ (satyagraha) verstanden, war *die* religiös motivierte Unterbrechung der geordneten Verhältnisse im britischen Kolonialreich schlechthin. Provokant kündete er seine Gesetzesübertretungen öffentlich an – gleichzeitig fair, um seinen Gegnern die Chance einzuräumen, rechtzeitig Gegenmaßnahmen zu treffen. Gandhi strebt keinen kurzfristigen, simplen „Sieg“ an, sondern langfristige, nachhaltige Änderung.

In seinem Brief an den Vizekönig Lord Irvin drückt er dies so aus: „Aber wenn Sie keinen Weg sehen können, sich mit diesen Übeln zu befassen, und mein Brief keinen Eindruck auf Ihr Herz macht, *so werde ich am elften Tage d. M.* (Anm.: April 1930) *mit ausgewählten Mitarbeitern des Ashram daranschreiten, die Verordnungen der Salzgesetze zu missachten.* … Es steht Ihnen, ich weiß es, natürlich frei, meinen Plan durch meine Verhaftung zu vereiteln. Ich hoffe, dass dann Zehntausende bereit sein werden, in disziplinierter Weise das Werk nach mir aufzunehmen und durch die Tat des Ungehorsams gegen das Salzgesetz sich offen der Strafe auszusetzen …“[11] Gandhi, der knapp zehn Jahre seines Lebens in Gefängnissen zubrachte, hielt sich an das

bert Arntz/Raúl Fornet-Betancourt/Georg Wolter (Hg.), Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, Großburgwedel 2002, 82.

11 *Franziska Standenath*, Vier Monate Gast Mahatma Gandhis. Indiens Freiheitskampf 1930, Graz 1931, 268f.

Beispiel des US-amerikanischen Schriftstellers und Bürgerrechtlers Henry David Thoreau: „Unter einer Regierung, die irgendjemanden unrechtmäßig einsperrt, ist das Gefängnis der angemessene Platz für einen gerechten Menschen."[12]

Gandhi leistete Widerstand gegen das britische Gesetz – in diesem Fall gegen das Salzmonopol. Er tat es aus religiösen Motiven, die mit seinem Gottesbild eng zusammenhängen: Gott ist die Wahrheit. „Um den allgemeinen und alles durchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muss man fähig sein, das geringste Geschöpf zu lieben wie sich selbst. Und jemand, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich aus allen Bereichen weltlichen Lebens herauszuhalten. Deshalb hat meine Hingabe an die Wahrheit mich ins Feld der Politik getrieben. *Ich kann ohne das mindeste Zögern sagen, dass, wer behauptet, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht weiß, was Religion bedeutet*."[13] Gerade aus der religiösen Harmonie, aus der festen Überzeugung der Gegenwart Gottes und dem Bild seiner Botschaft müsse der gläubige Mensch Widerstand leisten gegen eklatantes Unrecht.

Gandhi glaubte diesen Grundsatz in allen großen Religionen zu erkennen. „Die Wahrheit ist nicht das ausschließliche Eigentum einer einzelnen heiligen Schrift. Die Forderung der Zeit ist nicht eine einzige Religion, sondern die gegenseitige Achtung und Duldsamkeit der Anhänger aller Religionen. Wir wollen keine Gleichschaltung, sondern die Einheit in der Vielheit. … Und sind wir selbst unvollkommen, so muss Religion, wie wir sie auffassen, notwendig ebenfalls unvollkommen sein. Wir haben die vollkommene Religion noch nicht erfasst, ebenso wenig, wie wir Gott erfasst haben."[14] Gandhi sieht die verschiedenen Weltreligionen (zumindest die in Indien vertretenen Hindus, Moslems, Christen, Sikhs und weitere Minderheiten) auf unterschiedlichen Wegen, die alle zu Gott (= zur Wahrheit) führen.

Wahrheit und Liebe, satya und ahimsa, Gott und der Weg der Gewaltfreiheit, beides muss einander entsprechen; das eine ist der Weg zum anderen. Wege und Ziele, Mittel und Zwecke müssen übereinstimmen. „Wenn wir uns um das Mittel kümmern, werden wir den Zweck früher oder später bestimmt erreichen."[15] Gewaltfreiheit (= Liebe) ist der einzige und unmittelbare Weg zu Gott (= Wahrheit). Gewaltfreiheit zu praktizieren, bedeutet aber nicht, passiv oder neutral abseits zu stehen – Gandhi lehnte den Ausdruck „passiver Widerstand" (passive resistance) für seine Praxis entschieden ab. Er hielt es im Gegenteil für moralisch geboten, dass religiöse Menschen dem Unrecht aktiv entgegen treten, um sich nicht (passiv) mitschuldig zu machen. Abseits zu stehen, nichts zu

[12] *Henry David Thoreau*, Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays. Übers. v. Walter E. Richartz, Zürich 1973, 20.

[13] *Mohandas K. Gandhi*, Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Hg. v. *R. Hinder*, Gladenbach [3]1983, 422. Hervorhebung v. mir.

[14] *Mohandas Karamchand Gandhi*, Gedanken von Mahatma Gandhi. Hg. v. *Mira Behn* (Madeleine Slade), Wien [3]1981, 7–9. Gandhi ist insofern auch politisch motiviert, als er eine gesamtindische ethische Gemeinsamkeit schaffen möchte, die sich nicht (wie von Großbritannien erfolgreich betrieben) in einen hinduistischen, moslemischen etc. Sektor spalten lassen soll.

[15] *Mohandas K. Gandhi*, The Collected Works of Mahatma Gandhi. Hg.: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. Ahmedabad, New Delhi 1961–1985, Bd. 44, 59. Übers. v. mir.

tun, sei unmoralischer, als gewalttätigen Widerstand zu leisten.[16]

Bei seinem Abschied aus Südafrika (1914), wo er 20 Jahre lang für die Rechte der Indischen „Kontraktarbeiter" gekämpft hat, sagt Gandhi zu seinen Landsleuten: „Wenn es jemals geschehen sollte, dass die Regierung grausam zu euch ist, oder dass eure Unternehmer euch misshandeln, solltet ihr furchtlos die Arbeit niederlegen; setzt euch am selben Ort nieder, hungert, wenn sie euch keine Nahrung geben, leidet selbst, bis ihr misshandelt und getreten werdet, und lasst euch schließlich sogar, wenn das euer Los ist, erhängen oder totschießen, aber schwankt nicht in eurem Glauben an Gott."[17]

Dabei ist diese Haltung des Widerstandes keine prinzipielle. Sie stellt im Gegenteil die Ausnahme dar und ist der Korrektur durch die religiöse Harmonie unterworfen. Sichtbar wird das daran, ob der Widerstand konstruktiv, d.h. mit dem Aufbau eines besseren Zustandes kompatibel, ja auf ihn wesentlich hingeordnet ist. Es soll niemals nur etwas abgelehnt und bekämpft, sondern eigentlich der konstruktive Aufbau einer neuen Ordnung schon im Widerstandshandeln sichtbar werden. Gandhi boykottiert nach eigenem Verständnis weniger die britische Textilindustrie, als er eine unabhängige indische Selbstversorgung aufbauen will. „Nur derjenige, der den Gesetzen zu gehorchen vermag, besitzt die Fähigkeit, ihnen nicht zu gehorchen. Nur wer aufbauen kann, darf zerstören."[18]

4. Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung. Moderne Demokratie und Widerstand / Unterbrechung

Die großen Herausforderungen unserer Zeit liegen global und regional in der Spannung und gegenseitigen Ergänzung dieser drei Begriffe. Während die Erde quantitativ ruinös ausgebeutet zu werden scheint, dominieren maximale Produktion, maximale Leistung, maximaler Gewinn mit gleichzeitig verbreiteter maximaler Verelendung, Armut und Not. Migrationsströme, Kriege, Bürgerkriege, Gewaltherrschaft (auch im Namen der behaupteten westlichen Freiheit) und andere Formen von Gewalt sind die Folge. „Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung" haben nichts Schöngeistiges an sich, sondern konfrontieren die Unordnung der Welt mit der Hoffnung auf das Reich Gottes.

Gandhis Methode und Analyse sozialer Konfliktlagen und politischer Probleme waren so einfach, dass sie allgemein verstanden wurden; auch Analphabeten haben, manchmal zu Millionen, aktiv und verantwortungsvoll an Gandhis Kampagnen mitgewirkt. Gandhis Schüler Gulzaril Nanda, in den 60er Jahren Innenminister der (1948 unabhängig gewordenen) Republik Indien, erklärte einem US-amerikanischen Journalisten: „Gewaltlosigkeit … wird sich überall dort als Waffe anbieten, wo die Demokratie selbst die Probleme so opak und komplex gemacht hat, dass die Rückkehr zu einer äußersten Einfachheit

16 Vgl. *Mohandas K. Gandhi*, Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier. Hg. v. Fritz Kraus, Baden-Baden 1958, 167f.

17 *Mohandas K. Gandhi*, The Collected Works of Mahatma Gandhi (s. Anm. 15), Bd. 12, 467. Übers. v. mir.

18 *Wennemar Scherrer*, Den Frieden leben lernen. Der Sarvodaya-Weg Mahatma Gandhis. Ein Beitrag zur Friedensarbeit und Friedenserziehung, München 1984, 61.

des Zuganges zu ihnen dringendes Erfordernis wird – wie es jetzt in Ihrem Land der Fall ist."[19]

Weiterführende Literatur:
Magdalena Holztrattner (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (STS Bd. 26), Innsbruck–Wien 2005. – An theoretischen und praktischen Beispielen und Fragen wird das Postulat der Option für die Armen von einer großen AutorInnengemeinschaft im Umfeld der Salzburger theologischen Fakultät diskutiert.
Norbert Arntz/Raúl Fornet-Betancourt/Georg Wolter (Hg.), Werkstatt „Reich Gottes". Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, Großburgwedel 2002. – Religiöspolitische Praxis aus befreiungstheologischer Perspektive findet in diesem Buch Ausdruck: Lebenszeugnisse von Theologen bei Obdachlosen, in Industriebetrieben und Sozialprojekten Lateinamerikas und Europas, mit theologischer Reflexion und gesellschaftsveränderndem Anspruch.
Franz Eichinger/Johann Berger/Hansjörg Eichmeyer (Hg.), Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006, Wien 2006. – Bonhoeffers theologisches Vermächtnis wird in diesem Band weitergeführt und weitergedacht. Wiedergegeben werden die Ergebnisse eines theologischen Symposiums zum 100. Geburtstag Bonhoeffers 2006 in Linz sowie ein bisher unveröffentlichtes Textzeugnis der Zeitzeugin Renate Bethge.

Zahlreiche SchülerInnen und NachfolgerInnen versuchen diese Optionen im Rahmen rechtsstaatlicher Demokratie[20] zu verwirklichen. Man könnte argumentieren, Demokratie, als die Verwirklichung des Volkswillens im Regierungshandeln, erlaube keinen Widerstand mehr. Aber weder haben Mehrheiten ein gesichertes moralisches Recht auf Wahrheit und Gerechtigkeit (Mehrheiten haben oft schwer geirrt), noch gibt es eine Gesellschaft, die keine *Unterbrechungen* bzw. Störungen aus dem ethischen Impuls der Religionen benötigt. Im Gegenteil ist der *Umgang* mit ethisch motiviertem Widerstand ein Erkennungsmerkmal echter Demokratie. Ein Staat, der das moralische Gewissen seiner BürgerInnen nicht in seiner Rechtsordnung achten kann, genügt noch nicht voll den Ansprüchen rechtsstaatlich-demokratischer Selbstbestimmung. „Wahre Demokratie kann nicht von zwanzig Personen an der Spitze der Regierung vertreten werden. Wahre Demokratie muss von unten ausgeübt werden, durch die Einwohner jedes einzelnen Dorfes."[21]

Demokratie kann entscheidend von der religiös-ethisch motivierten Unterbrechung lernen. „Ich hoffe zu demonstrieren, dass wirkliche Selbstbestimmung nicht mit dem Erwerb von Autorität durch wenige kommen wird, sondern mit dem Erwerb der Fähigkeit, missbrauchter Autorität zu widerstehen, durch alle. Mit anderen Worten, Selbstbestimmung kann erreicht werden, indem man die Massen zu einem Sinn für ihre Fähigkeit, Autorität zu regulieren

19 Zit. n. *Erik H. Erikson*, Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit. Übers. v. Jürgen Behrens, Frankfurt a. M. 1979, 94. Nanda bezieht sich im Interview auf die USA der 60er Jahre.

20 Die wohl bedeutendste hier zu nennende Persönlichkeit ist der baptistische Pastor Martin Luther King, der auf der Basis eines christlichen Grundverständnisses seine gewaltfreie Praxis aus seiner Gandhi-Lektüre entwickelte. Vgl. *Martin Luther King*, Schöpferischer Widerstand. Hg. v. Heinrich W. Grosse, Gütersloh 1985.

21 *Mohandas K. Gandhi*, Gedanken von Mahatma Gandhi (s. Anm. 14), 20.

und zu kontrollieren, erzieht."[22] Es gehört zum Wesen von Demokratie, sich bewusst *unterbrechen* zu lassen (z.B. systemimmanent durch periodische Wahlen, aber auch durch Instrumente der Beteiligung, vor allem aber durch verfassungsmäßig garantierte Grundrechte).

Darf Demokratie in einem Land die Verarmung vieler Menschen bei gleichzeitigem Wachsen des Reichtums zulassen – wie sie es nicht nur in den USA, sondern in praktisch der gesamten EU duldet? Ist nicht das Recht auf Existenzsicherung eine Voraussetzung für die demokratische Teilhabe und Mitgestaltung der Gesellschaft auf der Basis der Achtung von Menschenwürde? Darf Demokratie in einem einzigen völkerrechtlichen Staatssubjekt (den USA) nach dem eigenen Gutdünken – z.B. um wirtschaftlicher Vorteile willen – andere Regionen der Welt mit Diktatur (Lateinamerika), Krieg (Irak, Afghanistan), Wirtschaftsboykott und politischer Erpressung überziehen? Darf die demokratische Mehrheit eines Teils der Welt die Güter der Erde so ruinös ausbeuten, dass die Ernährung, ärztliche Versorgung und Wasserversorgung der Hälfte der Menschheit praktisch unmöglich ist und gleichzeitig das Leben künftiger Generationen in großen Teilen unmöglich gemacht wird? Ethisch betrachtet, überdehnen hier (Teil-)Mehrheiten ihre Zuständigkeit.

Demokratie „verträgt" nicht nur den Widerstand, Ungehorsam und die Unterbrechung, sondern sie hat dies sogar nötig, wenn sie nicht zur langweiligen Verwaltung des immer Gleichen verkommen will. Die moderne Demokratie ist ihrerseits aus dem Widerstand gegen den Absolutismus hervorgegangen. Auch immanent neigt Demokratie der „Satten" dazu, neue Herausforderungen nicht anzunehmen. Innovation kommt auch in „schon errungener" Demokratie immer wieder durch Unterbrechung und durch die in der Demokratie nicht nur erlaubte, sondern erwünschte Kritik der bestehenden Machtverhältnisse zustande. Noch anderes ausgedrückt: es gibt niemals eine definitiv „errungene" Demokratie, sondern Demokratie existiert nur, wo sie lebendig ist, und das heißt auch, wo immer von neuem gegen ihre Machthaber revoltiert wird. Starre, nur früher einmal „durchgesetzte", aber nicht lebendig weiter entwickelte Demokratie wird zur „Demokratur". Es ist notwendig, ihre Normalität zu *unterbrechen*.

Die Ökologiebewegung der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts lässt sich als eine solche Unterbrechung verstehen: sie störte das gewohnte, demokratisch eingespielte Verhältnis der gesellschaftlichen Verteilungskämpfe, das herkömmliche Parteiengefüge und seine angestammte Aufgabenteilung, seine Wirtschaftspolitik und den üblich gewordenen Lebensstil, indem sie diese fundamental kritisierte und an die Zerstörung ihrer eigenen Grundlagen erinnerte.

Unterbrechung der modernen, demokratischen Politik finden wir auch in den sozialen Ansprüchen, die Frauen an die demokratische Männergesellschaft des 20. Jahrhunderts herangetragen haben, oder in der Auseinandersetzung um eine totalitär gewordene „Verwirtschaftlichung" des gesellschaftlichen Lebens, das alle Lebensbereiche dem ökonomischen Kurzzeitgewinn unterwirft. In diesem Feld der Auseinandersetzung wird deutlich, dass die Unterbrechungen den Lebensnerv der

[22] *Mohandas K. Gandhi*, All men are brothers. Life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words. Hg.: United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, Paris 1958, 140. Übers. v. mir.

Demokratie verteidigen, nicht ihn zerstören: indem sie der Gesellschaft deutlich machen, dass eine Diktatur des Ökonomismus den Verzicht auf Gestaltung nach dem Willen der BürgerInnen bedeutet, mithin das Ende der Demokratie.

Derartige gesellschaftliche Unterbrechungen haben implizit religiösen Charakter (selbst wenn sich die AkteurInnen dessen nicht bewusst sind): indem sie der angeblichen Unmöglichkeit, etwas zu verändern („there is no alternative") die Hoffnung und den Horizont einer anderen Gerechtigkeit, die Geschöpflichkeit der Dinge und Menschen (Ökologiebewegung), die Vorläufigkeit des Daseins und die Verantwortung des Menschen für die Welt entgegenhalten.

Unterbrechung ereignet sich – nicht nur, aber schwerpunktmäßig – in zentralen Widersprüchen des gesellschaftlichen Daseins. Indem sie der angeblichen *Normalität* eine andere Perspektive vorhält, verweist sie auf höhere, nicht verfügbare und nicht käufliche Grundwerte, die stets mit der universalen Würde des Menschen und mit dem Vertrauen auf das nicht *machbar* Scheinende zu tun haben. Daher leuchtet in ihm häufig die Inspiration der Religionen durch und sind in allen Konflikten religiös inspirierte AkteurInnen mit am Werk – ohne Exklusivitätsanspruch, aber in einer gewissen geistigen Nähe und Verwandtschaft. Was sie als Stimme Gottes, als Inspiration des Heiligen Geistes oder als den in der Welt wirkenden Buddha nicht sozial verständlich ausdrücken (oder verschweigen), verweist in Wahrheit auf *Transzendenz* und *Inkarnation*, theologisch gedeutet: auf Gottes Wirken in der Welt.

Die globalisierte Welt mit ihren extremen Widersprüchlichkeiten und Selbstzerstörungsmechanismen, besonders die westlich geprägten Elitezonen dieser Welt, haben geradezu ungeheuren Bedarf an Unterbrechung. Der Impuls des Reiches Gottes, der Weg zur Wahrheit, Erleuchtung oder ins Paradies kann nicht gepflastert sein mit der Zustimmung zu den Ökonomismen, Vergötzungen und Alternativlosigkeiten. Er kann nicht beschritten werden in Ignoranz gegenüber der Würde des Menschen, die global mit Füßen getreten wird. Leidet ein Teil der Menschheitsfamilie, so leiden alle übrigen Teile mit ihm.

Der Autor: *DDr. Severin Renoldner, Jahrgang 1959, studierte Theologie und Philosophie in Innsbruck. Nach seiner dortigen Tätigkeit als Univ.-Assistent am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre von 1984–1991 war er anschließend bis 1996 Abgeordneter zum Österr. Nationalrat. Der Autor ist im Sozialreferat der Diözese Linz beschäftigt. Publikationen: Widerstand aus Liebe. Mahatma Gandhi, die Gewaltfreiheit und die Neuen Sozialen Bewegungen, Oberursel 1990; Demokratie braucht Widerstand, Linz 1991; Europa – unser Staat? Glaube, Moral und Politik der Europaidee. Hg. v. Hans Übleis. Mit einem Geleitwort von Bischof Maximilian Aichern. Schriftenreihe der Abteilung Gerechtigkeit – Friede – Schöpfung im Pastoralamt der Diözese Linz, Band 2, Linz* ^{2}*2000.*

Elisabeth Stadlmeier

Widerstand im Religionsunterricht – das soll ich auch noch fördern?

◆ **Widerstand als Lernchance? Ein Verweigern von Schüler/inne/n, das geplante Lernprozesse stoppt, kostet Zeit und Energie und Nerven; Widerstand gilt daher im Allgemeinen als unliebsame Herausforderung. Dennoch kann Widerstand auch positiv verstanden werden: als Ausdruck subjektiven Engagements im Lernprozess. Die Autorin, Leiterin der Abteilung Schulpraktische Ausbildung an der KTU und Supervisorin, erläutert, wie Verweigerung entsteht und zeigt auf, dass der Umgang damit eine Frage des Unterrichtskonzepts ist. Der Beitrag sensibilisiert aber nicht nur LehrerInnen für einen konstruktiven Umgang mit den Phänomen; er enthält hilfreiche Anregungen auch für Seelsorger/innen, die in Gruppenprozessen ebenfalls immer wieder auf Widerstände stoßen. (Redaktion)**

So oder zumindest so ähnlich könnte die erste Reaktion vieler ReligionslehrerInnen sein, wenn sie damit konfrontiert werden, dass eine Auseinandersetzung mit Widerständen im Unterricht höchst wertvoll ist und für alle Beteiligten zur Lernchance werden kann.

Der Begriff „Widerstand" wird, wie ich in einer Befragung von einigen ReligionslehrerInnen feststellen konnte, zunächst mit Zivilcourage, Politik, NS-Zeit, Bürgerrechtskämpfern, Umweltorganisationen, Hainburg, Greenpeace, Amnesty International und mit Leitbildern wie Mahatma Gandhi, Franz Jägerstätter, Dietrich Bonhoeffer assoziiert. „Widerstand" hat also für sie primär eine politische Dimension, erfolgt organisiert und orientiert sich an Leitbildern. Ähnlich auch das Lexikon für Religionspädagogik, das Widerstand im Zusammenhang mit Revolution thematisiert: Widerstandsrecht (gegenüber der von Gott eingesetzt gedachten Obrigkeit), Widerstandspflicht (Bestandteil der Lehre zum zivilen Ungehorsam) und Widerstandsfähigkeit[1].

Widerstand ist kein Phänomen, das nur einige Engagierte betrifft, sondern beeinflusst unser alltägliches Erleben und Handeln. Im Folgenden möchte ich daher den Blick auf jene Unterrichts-Momente richten, in denen der geplante Lernprozess gestoppt wird. Ausgehend von zwei Beobachtungen werde ich darlegen, wie Widerstände in organisierten Lernprozessen entstehen und aus der Sicht des lernenden Subjekts gedeutet werden können. Es wird sich zeigen, dass der Umgang mit Verweigerungen auch eine Frage des Unterrichtkonzeptes ist. Kann Widerstand als Lernchance wahrgenommen werden?

[1] *Christian Gremmels*, Widerstand, Revolution, in: *Norbert Mette*/*Folkert Rickers* (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2219ff.

Unterrichtsbeobachtungen

„Da habe ich mich so intensiv auf die Stunde vorbereitet und dann das …“ Enttäuschung und vielleicht auch ein wenig Ärger sind dem Studenten ins Gesicht geschrieben, als er gemeinsam mit der Praxislehrerin und seinen KollegInnen das Klassenzimmer verlässt.

Der Studierende hatte eine Unterrichtseinheit für 14-jährige SchülerInnen zum Thema Sucht und Drogen geplant, sorgfältig die Bedingungen des Unterrichts analysiert und sich eingehend mit der Thematik befasst. Alles verläuft nach Plan, er teilt Gruppen ein, die sich mit unterschiedlichen Drogenarten und auch Essstörungen auseinandersetzen und anschließend im Plenum referieren. Als die letzte Gruppe mit den Themen „Bulimie“ zum Referieren an die Reihe kommt, sagt die Schülerin: „Dazu sag ich gar nichts“ und verschränkt die Hände. Die anderen Schüler lachen. Auf die Frage des Studenten nach ihren Beweggründen antwortet sie etwas leiser: „Da hat es einen Vorfall gegeben …“ Es ist sehr ruhig geworden in der Klasse, der Student fühlt alle Blicke auf sich gerichtet. Soll er einfach wie geplant fortfahren?

Eine andere Situation mit achtjährigen VolksschülerInnen kurz vor Ostern: Die Klasse sitzt mit der Lehrerin um einen festlich gedeckten Tisch auf dem Gang nahe den Garderoben. Ein Schüler und eine Schülerin haben ihre ideale Sitzposition noch nicht gefunden. Sie stellen ihre Sessel etwas auseinander. „Jesus nimmt Abschied von seinen Freuden“ ist das Thema der Unterrichtseinheit. Die Lehrerin erzählt vom letzten Abendmahl. Anschließend wird Brot geteilt und ein Becher in der Runde gereicht. Jede/r darf daraus trinken. Da sagt der Schüler: „Daraus trink ich nicht.“ Die Lehrerin antwortet: „Wenn du nicht daraus trinkst, gehörst du nicht zur Gemeinschaft.“ Der Schüler verzieht das Gesicht und sagt leise: „Mir graust.“ Stille folgt …

Wenn SchülerInnen Nein sagen, wiederholt zu spät kommen, Lernmaterialien nicht bereit haben, Unterrichtsgespräche durch provozierende Zwischenfragen „stören“, die Mitarbeit verweigern und so den geplanten Lernprozess stoppen oder gar verhindern, ist dies aus LehrerInnenperspektive im ersten Moment unverständlich und vielleicht auch ein Ärgernis. Was ist mit den SchülerInnen heute los? Habe ich bei der Planung Wesentliches übersehen? Ist die Methode schuld? Warum reagieren sie so? Wie kann ich die Ordnung wieder herstellen? Soll ich darauf eingehen oder gar nicht darauf achten? Viele Fragen schwirren durch den Kopf, und man wird je nach Tagesverfassung reagieren (von „Ah, da tut sich was“ bis „Nicht schon wieder“). Vielleicht eskaliert die Situation auch, und man ist letztlich froh, die Klasse verlassen zu können. Oft bleibt nicht viel Zeit über das Geschehene nachzudenken, denn die nächste Klasse wartet bereits …

Widerstand aus der Sicht des Subjekts

In der gegenwärtigen Pädagogik und Religionspädagogik wird stark betont, dass SchülerInnen als lernende Subjekte im Mittelpunkt didaktischer Bemühungen stehen. Die Eigenaktivität im Bildungsprozess wird hervorgehoben („sich bilden“) und Lernen als aktive Auseinandersetzung mit der Welt anerkannt (Interaktionismus). Man ist sich dessen bewusst, dass SchülerInnen keine „unbeschriebenen“ Blätter sind und immer schon Vorwissen, Meinungen etc. haben. Der Lehrer „vermittelt“ nicht mehr,

sondern initiiert Prozesse der Aneignung. LehrerInnen und SchülerInnen werden als Handlungspartner gesehen, die auf vielfältige Weise Lernprozesse konstituieren.[2]

Auf diesem Hintergrund scheint die Widerstandstheorie Th. Häckers interessant, der Widerstand subjekttheoretisch thematisiert und ihn als Ausdruck von Subjektivität im Lehr-Lernprozess auffasst: Weil das lernende Subjekt ein eigensinniges und eigenwilliges Wesen ist und subjektive Lerninteressen verfolgt, kann ablehnendes Verhalten als subjektiv begründetes, sinnvolles und funktionales Erleben und Handeln gedeutet werden.[3] Widerstand kann nun entstehen, wenn es nicht gelingt, den Lerngegenstand als eigene Lernproblematik anzuerkennen, oder wenn sich der/die Lernende in seiner/ihrer Subjektivität bedroht oder verletzt fühlt.

Prinzipiell unterscheidet Häcker zwischen *Widerstandshandeln*, das in Richtung (hin zu – weg von), Modus (offensiv, defensiv) und in seiner Aktivität (aktiv, passiv) beschrieben werden kann, und *Widerstandserleben*: etwas wollen, sich dabei aber gebremst fühlen (Gefühle wie Wut, Aggression, Hilflosigkeit können auftreten) und etwas nicht wollen, sich aber gedrängt fühlen („Das widerstrebt mir"; „Ich mache es nur widerwillig"; „Wenn es unbedingt sein muss …"). Widerstand kann sich auch im Gefühl erschöpfen, ohne dass es zu einer äußeren Handlung kommt.[4] Interessant wäre es meines Erachtens, sich selber und andere dabei zu beobachten, wie sich „Unlustgefühle" oder Unmut körpersprachlich ankündigen bzw. dann ausdrücken: Werden die Worte von einem tiefen Seufzer begleitet? Beginnt sich die Stirn zu runzeln? Werden die Hände in die Hüften gestemmt? Verändert sich die Atmung allgemein? Richtet sich der Oberkörper auf?

Innere Konflikte können auf jeden Fall durch die Triangulation von Sollen, Wollen und Können entstehen: ich soll, aber ich will nicht, weil das Geforderte meinen momentanen Interessen entgegensteht; ich soll, aber ich kann aufgrund meiner Kompetenzen, Ressourcen und physischen Kapazitäten nicht; ich will, aber ich kann nicht; ich kann, aber ich soll nicht; ich will, aber ich soll nicht usw.[5] Diese inneren Konfliktmöglichkeiten können von Lehr- und Lernsubjekten unterschiedlich wahrgenommen werden. Die Selbstwahrnehmungen „der Lernsubjekte schwanken zwischen Behinderung (von Wünschen, Interessen und der möglichen Präsentation eigener Kompetenzen), Überforderung, Insuffizienz und Zwang. Die Wahrnehmung der Lernsubjekte durch das Lehrsubjekt ist dieser hypothetischen Kombinatorik zufolge geprägt durch das Erleben von Störung, Widerstand, Sträuben, Verweigern, aber auch von Lernbereitschaft (Lernwille, Lernwunsch)."[6]

Die Erkenntnisse aus der Neurobiologie, dass Kognition nicht ohne Emotion möglich ist und Bewertungs- und Ge-

2 Vgl. *Georg Hilger*/*Hans-Georg Ziebertz*, Wer lernt? Die Adressaten als Subjekte religiösen Lernens, in: *G. Hilger* u.a., Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 160.

3 *Thomas H. Häcker*, Widerstände in Lehr-Lern-Prozessen. Eine explorative Studie zur pädagogischen Weiterbildung von Lehrkräften, in: *Gerd-Bodo Reinert* (Hg.), Erziehungskonzeptionen und Praxis, Bd 42, Frankfurt 1999, 50.

4 Vgl. ebd., 53.

5 Vgl. ebd., 84.

6 *Christoph Bizer*/*Roland Degen* u.a. (Hg.), Was ist guter Religionsunterricht? Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), Bd. 22, Neukirchen-Vluyn 2006, 20.

dächtnissystem enger zusammenhängen als bisher angenommen, erlauben es, Widerstand auch als stark emotional fundierte Äußerung des Subjekts zu betrachten. „Widerstände haben als affektlogisch strukturierte Phänomene etwas mit der Selbst- und Weltsicht der Lehr-Lern-Subjekte zu tun. Die mit Widerständen verbundenen Emotionen zeigen dabei an, dass zentrale Bezugssysteme der Selbst- und Weltsicht des Subjekts – und damit zugleich affektiv-kognitiven Bezugssysteme –‚berührt' wurden."[7] In diesem Sinn kann Widerstand als eine emotionale Selbstthematisierung aufgefasst werden: spontan, ganzheitlich und unwillkürlich.

Auch wenn Widerstand nun als subjektive Leistung begründbar und nachvollziehbar ist, so ist zu fragen, was er in der Interaktion mit anderen bewirkt bzw. auslöst. Kann er als Lernchance wahrgenommen werden? Die Art und Weise des Umgangs beeinflusst das Lernklima und erlaubt Rückschlüsse auf die vorhandene Lernatmosphäre. Letztlich ist sie eine Anfrage an das Unterrichts- bzw. Selbstkonzept der Lehrperson, die als Leiterin die didaktischen Entscheidungen trifft. „Zu Widerstand im Lehr-Lern-Prozeß kann man sich nicht nicht verhalten. Allerdings kann der Umgang mit Widerstand mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger kompetent erfolgen."[8]

Widerstand – eine Lernchance?

In diesem Zusammenhang scheint mir das von Ruth Cohn entwickelte Konzept der Themenzentrierten Interaktion aus mehreren Gründen von Bedeutung. Cohn geht davon aus, dass die Arbeit in Gruppen von einzelnen Personen mit je eigener Sicht von Welt (ICH), von der Art und Weise ihrer Interaktion und Kommunikation, die unter bestimmten Rahmenbedingungen (GLOBE) zu einer Sache (ES) erfolgt, beeinflusst wird.

Cohn fördert die aktive Selbstwahrnehmung und macht die Eigenverantwortlichkeit des/der Einzelnen bewusst: „Du bist dein eigener Chairman, deine eigene Leitperson. Höre auf deine innere Stimme – deine verschiedenen Bedürfnisse, Wünsche, Motivationen, Ideen; brauche alle deine Sinne – höre, sehe, rieche, nimm wahr. Gebrauche deinen Geist, dein Wissen und deine Urteilskraft, deine Verantwortlichkeit, deine Denkfähigkeit."[9] Entscheidungen sind immer im Blick auf die inneren Gegebenheiten und auf die anderen GruppenteilnehmerInnen zu treffen.

Cohn ist davon überzeugt, dass lebendiges Lernen be- oder gar verhindert wird, wenn Störungen und emotionale Betroffenheiten nicht oder zu wenig beachtet werden. „Störungen fragen nicht nach Erlaubnis, sie sind da: als Schmerz, als Freude, als Angst, als Zerstreutheit; die Frage ist nur, wie man sie bewältigt. Antipathien und Verstörtheiten können den einzelnen versteinern und die Gruppe unterminieren; unausgesprochen und unterdrückt bestimmen sie die Vorgänge in Schulklassen, in Vorständen …"[10]

Schon bei der Planung von Unterrichts- oder Gruppenprozessen wird mit Blick auf GLOBE/ES/WIR/ICH gefragt:

7 *Häcker* (s. Anm. 3), 126f.
8 Ebd., 310.
9 *Ruth C. Cohn*, Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von einer Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart [11]1992, 164.
10 Ebd., 122.

Was hindert oder fördert die aktive Teilnahme am Arbeitsprozess? Begonnen werden die Überlegungen mit der Wahrnehmung des eigenen Standpunktes: Wie stehe ich zum ausgewählten Thema? Steht meine Meinung in Spannung mit …? Wie erlebe ich die Gruppe als Ganze? Wer aus dieser Gruppe regt mich zum Nachdenken an? Wer ärgert mich? Wie kommunizieren die Einzelnen miteinander? Gibt es Gruppenbildungen oder Rivalitäten? Wie wird es um meine Ressourcen/jene der TeilnehmerInnen zur Stunde X bestellt sein? – Aber auch: Welche Fragen sind aus der letzten Einheit noch offen? Welche Erfahrungen oder Betroffenheiten könnten die Gruppenmitglieder haben? Wozu möchte ich sie ermutigen? Erst nach Sammlung und Vernetzung aller bekannten Fakten wird der Unterrichtsprozess strukturiert und die entsprechende Methode ausgewählt.

Zu Beginn des Unterrichts-/Gruppenprozesses gibt der/die LeiterIn das Thema und die geplante Arbeitsweise bekannt. SchülerInnen bzw. TeilnehmerInnen werden eingeladen, dazu Stellung zu nehmen und sich so ihren „eigenen Zugang" zu verschaffen: Was verbinde ich mit dem Thema? Was hindert/fördert meine Aufmerksamkeit? Unklarheiten, Irritationen, Betroffenheiten oder Widerstände sollen angesprochen werden; so werden klare Verhältnisse für alle Beteiligten geschaffen. Aber auch während des Arbeitsprozesses werden Seitengespräche und etwaige Widerstände ernst genommen. Sie geben einen wertvollen Hinweis auf Unstimmigkeiten oder ungünstige Bedingungen im Lern-Setting, weisen aber auch auf vernachlässigte Ebenen, so genannte „Schattenthemen" hin: „Viele menschlich-religiöse Anliegen werden derart verdrängt, dass sie nicht offen thematisiert werden können. In einem solchen Fall kann es sinnvoll sein, die Kehrseite eines Themas, also seinen Schatten bzw. den Widerstand zu benennen."[11] Oft genügt es, auszusprechen, was mich daran hindert, so bei der „Sache" zu sein, wie ich es gerne möchte.

Themenzentriertes Arbeiten bedeutet, dass alles zum Thema werden kann: die Sache, an der gearbeitet wird, einzelne Personen, die Art und Weise der Interaktion und auch die Einflüsse des GLOBE. Es macht bewusst, dass nicht nur die Leitung die Verantwortung für die Arbeitsfähigkeit der Gruppe trägt, sondern dass sie auch in den Händen jedes einzelnen Gruppenmitglieds liegt und so letztlich das Gelingen von vielen unterschiedlichen Faktoren beeinflusst wird.

Chancen und Grenzen wahrnehmen

Der Umgang mit dem Phänomen Widerstand in Lehr- und Lernprozessen stellt für ReligionspädagogInnen eine große fachliche und persönliche Herausforderung dar. Je nach Selbstverständnis sind sie VertreterInnen, VerkünderInnen oder kritische RepräsentantInnen einer widerständigen, oft provozierenden Frohbotschaft, in deren Mittelpunkt Jesus von Nazaret steht. Gerade der Umgang mit Widerstand im Unterricht kann zum Prüfstein ihrer Authentizität werden – unter dem Motto: „Leben Sie das auch – oder reden sie nur darüber?"

„Wahrnehmen, was ist, und Erfahrungen Raum geben" sind die Grundzü-

[11] *Matthias Scharer/Bernd Jochen Hilberath*, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002, 192.

ge gegenwärtiger religionspädagogischer Konzepte, die gerade auch im Umgang mit Widerstand hilfreich sind. Sie ermöglichen es, eigene Widerstände gegen jemanden oder etwas zu thematisieren. Die Versprachlichung oder die Inszenierung in einem Rollenspiel bietet dem Einzelnen und der Gruppe die Möglichkeit zu lernen, wie Widerstand wahrgenommen, gedeutet und gestaltet werden kann. Die christliche Tradition eröffnet eine zusätzliche Perspektive: Widerstand leisten nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch für andere. Widerstandshandeln wird so zum Ausdruck aktiver Selbst- und Nächstenliebe: weil ich es mir wert bin und weil du es mir wert bist.

Wie verläuft nun ein Religionsunterricht, der den Einzelnen und die Gruppe ernst nimmt, der das „Gottesgerücht am Leben hält", der Spannungen wahrnimmt, aufzeigt und nicht allzu schnell glättet, der den Blick auf Gelungenes und Sperriges richtet?

Grundsätzlich sind ReligionslehrerInnen gefragt, die ihren SchülerInnen offen und neugierig begegnen und interessiert sind an ihrer Sicht der Welt; die ihre eigenen Grenzen und die der anderen achten; die sich in wertschätzender Kommunikation üben und sich bemühen, Beobachtung und Deutung zu unterscheiden; die Fragen stellen und die vorhandene Wirklichkeit in Frage stellen lassen, um so die Vieldimensionalität von Leben und Welt zu erschließen; die einen klaren Standpunkt haben und ihn vertreten, auch wenn sie irritieren: „Da geht es um den Streit um die Wahrheit, um Selbstvergewisserung und den Mut, sich einzubringen mit den eigenen Überzeugungen und Entscheidungen. Religiöses Lernen in diesem Sinne fördert eine Wahrnehmung, die herausfordert zur Stellungnahme, Parteinahme, zu liebender Zuwendung, aber auch zu Widerspruch und Protest."[12]

ReligionslehrerInnen sensibilisieren für Achtsamkeit im Umgang miteinander und fördern die Aufmerksamkeit von SchülerInnen für Verletzungen, Ungerechtigkeiten und Missstände, auch auf die Gefahr hin, dass Konflikte entstehen. Sie provozieren sie nicht, weichen ihnen aber auch nicht aus – mit dem Bewusstsein, dass der Kontakt an der Grenze geschieht:

Weiterführende Literatur:
Christoph Bizer/*Roland Degen* u.a. (Hg.), Was ist guter Religionsunterricht? Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), Bd. 22, Neukirchen-Vluyn 2006: Religionsunterricht wird aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Themenfelder und Beispiele „guten Religionsunterrichts" werden zur Diskussion gestellt;
Thomas H. Häcker, Widerstände in Lehr-Lern-Prozessen. Eine explorative Studie zur pädagogischen Weiterbildung von Lehrkräften, in: *Gerd-Bodo Reinert* (Hg.), Erziehungskonzeptionen und Praxis, Bd. 42, Frankfurt 1999. Häcker untersucht Ablehnung, Zurückweisung, Abwehr und Unengagiertheit von LehrerInnen in der pädagogischen Fort- und Weiterbildung von Lehrkräften und setzt sich mit dem Phänomen Widerstand in Lehr- und Lernprozessen aus subjekttheoretischer Sicht auseinander.

[12] *Georg Hilger*, Vorstellungen und Träume von einem guten Religionsunterricht. Die Perspektive eines Hochschullehrers, in: *Christoph Bizer*/*Roland Degen* u.a. (Hg.), Was ist guter Religionsunterricht? (s. Anm. 6), 34–38, 38.

[13] *Matthias Scharer*/*Bernd Jochen Hilberath*, Kommunikative Theologie (s. Anm. 11), 46.

„… wo es keine Grenze gibt, gibt es keinen Kontakt. Die Grenze ist allerdings konfrontations- und konfliktreich. Zwischen dem ‚warmen' symbiotischen Verhältnis, das die eigenständigen Subjekte regressiv ineinander verschmelzen lässt und sie damit zu Objekten des anderen macht, und der ‚kalten Distanz' der wechselseitigen Gleichgültigkeit liegt jene konfrontative, konfliktreiche ‚Begegnung an der Grenze', welche erst das ‚gute' Leben und Zusammenleben von Menschen fördert."[13]

Religiöses Lernen ist Beziehung-Lernen zu mir, zueinander und letztlich zu Gott. Es wird im Religionsunterricht ermöglicht, gefördert, eingeübt und reflektiert. ReligionslehrerInnen und SchülerInnen können so aneinander und miteinander zu gemeinsam Lernenden werden. Ob SchülerInnen diese Angebote an- und Lernen am Widerstand als Chance wahrnehmen, liegt nicht mehr in der Macht noch so engagierter ReligionspädagogInnen, denn: „Der Blick auf den fremden, ausgeschlossenen Gottesknecht, als der sich der Gekreuzigte aus Nazareth offenbart, bricht alle harmonielüsternen Versuche eines Religionsunterrichtes, in dem sich alle wohl fühlen, alle einander verstehen und in dem alles gilt. Er provoziert dazu, die Aufmerksamkeit auf jene zu richten, die draußen sind, weil ihnen alles fremd ist, ja die in der Klasse und Schule die Rolle des Fremden spielen. Die Perspektive des Kreuzes zerstört auch die Illusion, allen alles vermitteln zu können, wenn nur die kommunikative und biographische Ebene stimmen würde und die kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen anders wären."[14]

Es ist mir bewusst, dass Widerstand als subjektive Leistung anzuerkennen und ihn als Lernchance zu sehen eine große Herausforderung darstellt. Letztlich ist der Umgang mit Verweigerung auch eine Frage persönlicher Ressourcen. Ich wünsche Ihnen daher für Ihre Tätigkeit die Kraft, Chancen wahrzunehmen und Grenzen anzuerkennen; den Mut, sich immer wieder prophetisch-kritisch einzubringen und die Zuversicht, dass Ihr Handeln lösend-befreiend wirkt.

Die Autorin: *Mag. theol. Elisabeth Regina Stadlmeier, Jahrgang 1965; Akad. Supervisorin (ÖVS); Leiterin der Abteilung Schulpraktische Ausbildung KTU Linz. Publikation: Sepp Friedhuber/Elisabeth Stadlmeier, Im Anfang war, Graz 2004.*

[14] *Matthias Scharer*, Gott in der Schule, http://theol.uibk.ac.at/itl/220.html (10.12.2006).

Dieter Witschen

Grundelemente des Menschenrechtsethos

Was hat es mit der Rede vom Menschenrechtsethos auf sich? Wo hat sie im Gesamt der Menschenrechte ihren Ort? Wofür ist sie in diesem ein Indikator? So geläufig und vertraut in Beiträgen, die dem Thema „Menschenrechte" gewidmet sind, der Hinweis auf das Menschenrechtsethos durchaus ist, so wenig scheint eine semantische Analyse dieses Wortes für erforderlich gehalten zu werden, und so unergiebig scheint die Suche nach begründeten Bestimmungen zu sein, was denn Grundelemente dieses Ethos sind.[1] Sind diese Befunde zutreffend, so ist Anlass vorhanden, sich über die angesprochenen Fragen explizit Rechenschaft zu geben. Denn die mit der Rede vom Menschenrechtsethos verbundenen Ideen haben – so die Ausgangshypothese – für ein umfassendes Erfassen des Menschenrechtsthemas eine eigenständige und eine substanzielle Bedeutung.

Vor jedweder internen Differenzierung ist allgemein festzuhalten: Die Ebene, auf der vom Menschenrechtsethos gesprochen wird, ist die der Umsetzung der Menschenrechte. Es geht weder um die inhaltliche Bestimmung und Begründung dieser Art von Rechten – das wird als hinreichend geklärt vorausgesetzt – noch um den Umgang mit ihren Verletzungen – dies wäre eine nachfolgende Fragestellung. Thematisiert wird vielmehr, was zu ihrer je gegenwärtigen Realisierung notwendig ist. Mit der Rede vom Menschenrechtsethos kommt grundsätzlich in den Blick, dass Menschenrechte nicht ausschließlich ein Rechtsinstitut sind, sondern auch moralische Dimensionen haben, dass sie des Näheren der moralischen Verwurzelung bedürfen. Allein durch eine rechtliche Positivierung, so unerlässlich sie ist, werden sie nicht hinreichend gesichert und nicht umfassend gewährleistet. Dauerhaft und wirksam kann ihnen nur dann Geltung verschafft werden, sie entfalten nur dann ihre gestalterische Kraft, wenn das Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder nachhaltig von ihnen geprägt wird, wenn sie in einer Gesellschaft oder einer sonstigen sozialen Entität und zur jeweiligen Zeit als maßgeblich anerkannt werden. Verschiedene Dimensionen einer ethischen Kultur der Menschenrechte können unter dem Stichwort „Menschenrechtsethos" zusammengefasst werden.

Bei einer Klärung, aus welchen Aufbauelementen ein Menschenrechtsethos sich zusammensetzt, wird es sich als nützlich erweisen, auf die Dimensionen, die allgemein unter normativer Rücksicht beim Ethos unterschieden werden[2], zurückzugreifen und diese auf den Sektor der Menschenrechte zu applizieren.

[1] Vgl. allerdings *K. Hilpert*, Universelles Ethos und die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen, in: *Ders.*, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2002, 296–317; *G. Brune*, Menschenrechte und Menschenrechtsethos, Stuttgart 2006.

[2] Vgl. z.B. *H. Reiner*, Ethos, in: HWPh 2 (1972), 812–815; *W. Wolbert*, Ethos, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, hrsg. von *H. Rotter* u. *G. Virt*, Innsbruck–Wien 1990, 165; *W. Kersting*, Sitte,

1. Typus von Sittlichkeit

Mit ‚Ethos' wird in einer ersten allgemeinen Grundbedeutung ein bestimmter Typus von Sittlichkeit bezeichnet, des Näheren ein Gesamt von moralischen Grundhaltungen – Normen – Strukturen, die insbesondere folgende Merkmale kumulativ aufweisen:

a) In einer bestimmten sozialen Entität werden sie als maßgeblich betrachtet, positiv anerkannt, als konkret verbindlich beurteilt. Das Ethos bildet sozusagen die moralischen „Ressourcen" einer sozialen Entität, da es die in ihr konkret gelebte Sittlichkeit ist.

b) Das Ethos beinhaltet ein konkretes Orientierungspotenzial, hat für die Mitglieder der jeweiligen Entität eine orientierende Kraft. Im sozial vermittelten Ethos lassen sich Verhaltens- und Lebensmuster, die Wertvorstellungen einer Handlungsgemeinschaft vorfinden.

c) Es ist geschichtlich gewachsen. Weil es sich bewährt hat, deshalb wird es bewahrt. Die soziologischen Konsequenzen der Tradierung sind das Schaffen und Erhalten von Stabilität bzw. Verlässlichkeit sowie eine Integrations- und Kohäsionskraft.

d) Seine Konturierung findet es für gewöhnlich durch Leitideen. Die Orientierung an ihnen schafft ein kollektives Bewusstsein.

e) Es bildet ein mehr oder minder kohärentes Gefüge, das in seinen Einzelelementen aufeinander abgestimmt ist. Als in sich gegliedert stellt es eine komplexe Größe dar.

Wird dieses Verständnis von Ethos in seinen einzelnen Bestandteilen auf die Idee des Menschenrechtsethos transferiert, dann werden außer den generellen Gemeinsamkeiten zwischen Menschenrechts- und „gewöhnlichem" Ethos auch die differentiae specificae des Ersteren erkennbar.

a) Vom Geltungsumfang her besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden Ethosformen. Denn für gewöhnlich ist für das Ethos kennzeichnend, dass es für eine eingegrenzte soziale Entität als konkret maßgeblich erachtet wird und „eingelebt" ist, mithin nur eine partikuläre Geltung besitzt. Die soziale Entität kann von sehr unterschiedlicher Größe sein: sie kann sich entweder gebildet haben durch die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe (z.B. zu einer Ethnie, einer Religionsgemeinschaft, einem Kulturkreis) oder durch eine Lebensform (z.B. Leben in einem religiösen Orden nach den evangelischen Räten). Demgegenüber kann das Menschenrechtsethos nicht anders als ein universales Ethos begriffen werden. Denn die Menschenrechte gelten weltweit und kulturübergreifend. Unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Entität und unabhängig von bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen ist jeder Mensch kraft seines Menschseins Träger der Menschenrechte und ist in Sonderheit jeder Staat verpflichtet, diese Rechte zu achten und zu schützen. Jede Art von Begrenzung verbietet sich; das Menschenrechtsethos kann vom eigenen Anspruch her nur ein „Menschheitsethos" sein.

In Anbetracht der Realitäten ist allerdings zu konstatieren, dass dieser An-

in: HWPh 9 (1995), 897–907; *W. Kluxen*, Ethos, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 1 (1998), 693f; *O. Höffe*, Moral, in: Lexikon der Ethik, hrsg. von *dems*., München ^{6}2002, 177–179; *L. Honnefelder*, Sittlichkeit/Ethos, in: *M. Düwell* u.a. (Hrsg.), Handbuch Ethik, Stuttgart–Weimar 2002, 491–496.

spruch keineswegs überall eingelöst wird. Denn obgleich der Prozess der Anerkennung der normativen Geltung der Menschenrechte weit vorangeschritten ist, wie vor allem die Ratifizierung der wichtigsten Menschenrechtspakte durch die weit überwiegende Mehrheit der Staaten in den letzten Jahrzehnten beweist, so besteht unübersehbar eine enorme Diskrepanz zwischen der normativen und der faktischen Geltung der Menschenrechte. Es genügt ein Blick in einen Jahresbericht einer bedeutenden internationalen Menschenrechtsorganisation, um sich zu vergegenwärtigen, dass es in nicht wenigen Regionen der Erde zu massiven Menschenrechtsverletzungen kommt. Zudem bleibt das Erhalten der Menschenrechte immer wieder gefährdet. Insofern kann unter dieser Rücksicht nur davon gesprochen werden, dass die internationale Gemeinschaft bzw. die dazugehörigen Staaten sich in einem langwierigen und mühsamen Prozess befinden, um das, was sie de iure als normative Leitideen der Humanität anerkannt haben, auch de facto umzusetzen. Ein Menschenrechtsethos ist keineswegs global bereits ausgebildet worden, sondern wird noch aufzubauen sein. Der Terminus ‚Menschenrechtsethos' im Sinne eines Menschheitsethos benennt mithin eine Aufgabe, nicht eine Realität.

b) Vom inhaltlichen Orientierungspotenzial her gehört das Menschenrechtsethos zu den offenen, nicht zu den geschlossenen Ethosformen. Letztere enthalten detaillierte moralische Vorgaben, ein bis ins Einzelne gehendes Normgefüge. Wer dieses beachtet, der gehört zu einer bestimmten sozialen Einheit; wer dies nicht tut, ist ein Fremder. Ein geschlossenes Ethos kann es in einer homogenen Gesellschaft oder Kultur geben. Je geschlossener diese ist, desto stärker sind die Verhaltensmuster festgelegt, desto höher ist einerseits die Orientierungssicherheit, desto geringer sind andererseits die freien Gestaltungsräume. Es versteht sich, dass ein Menschenrechtsethos in diesem Sinne nicht ein geschlossenes, sondern nur ein offenes sein kann. Denn die Menschenrechte beanspruchen Gültigkeit in allen Staaten und Kulturen, wie heterogen und ausdifferenziert sie sonst auch sein mögen. Eines ihrer Grundanliegen ist gerade die Ermöglichung einer humanen und toleranten Koexistenz trotz all der erheblichen Unterschiede zwischen Individuen und Gruppen. Daher kann ein Menschenrechtsethos nur ein offenes Gesamtethos sein, bei dem die Differenzierung zwischen Binnen- und Fremdmoral hinfällig wird.

Vor allem ist es ein Rahmenethos, das Raum für die Vielfalt partikulärer Ethosformen schafft[3], zugleich aber auch durch seinen Grundbestand an fundamentalen Orientierungen elementare Voraussetzungen für ein Zusammenleben sichert. Die gewachsenen Ethosformen partikulärer Art werden durch das Menschenrechtsethos nicht aufgehoben oder ersetzt, sondern durch dieses wird auf einer zweiten Ebene ein System der Koordination jener geschaffen. Durch das Recht auf Religionsfreiheit wird z.B. Menschen ermöglicht, nach den religiösen Vorstellungen, die sie für wahr halten, ihr Leben

[3] Entsprechend wird in Art. 27 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte bestimmt: „In Staaten mit ethnischen, religiösen oder sprachlichen Minderheiten darf Angehörigen solcher Minderheiten nicht das Recht vorenthalten werden, gemeinsam mit anderen Angehörigen ihrer Gruppe ihr eigenes kulturelles Leben zu pflegen, ihre eigene Religion zu bekennen und auszuüben oder sich ihrer eigenen Sprache zu bedienen" (zit. nach: *B. Simma/U. Fastenrath* (Hg.), Menschenrechte – ihr internationaler Schutz, München [3]1972, 31).

zu gestalten und ihren Glauben in der Öffentlichkeit zum Ausdruck zu bringen, und zwar allen Menschen. Das Recht auf Religionsfreiheit enthält als solches jedoch keine inhaltlichen weltanschaulichen Orientierungen; es hält die Wahrheitsfrage in suspenso. Das Menschenrechtsethos ist allerdings nicht mit jedwedem partikulären Ethos kompatibel, sondern enthält kritische Maßstäbe für dieses. Unter Berufung auf das übergeordnete Recht auf Religionsfreiheit werden etwa staatliche Praktiken kritisiert, bei denen die Mitglieder einer religiösen Minorität an einer öffentlichen Glaubensausübung gehindert werden, oder wonach ein Austritt aus einer Religionsgemeinschaft oder ein Übertritt von einer Religionsgemeinschaft zu einer anderen verboten sind.

Partikuläres Ethos und universales Menschenrechtsethos müssen keineswegs in einem Verhältnis der Konkurrenz bzw. der Unter- und Überordnung stehen. Insbesondere beim Prozess der Vermittlung der Menschenrechte besteht das Erfordernis, spezifische Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen einzubeziehen[4]. Die Chance, dass die Menschenrechte als normative Leitkriterien des politisch-sozialen Lebens akzeptiert werden, ist umso größer, je überzeugender aufgewiesen werden kann, dass sie mit dem eigenen Ethos zumindest vereinbar sind. Menschen machen moralische Einsichten sich nicht zu Eigen, indem sie sich auf einen gleichsam archimedischen Punkt außerhalb der je eigenen Kultur und Geschichte beziehen. Beim hermeneutischen Prozess der Aneignung kann die vielfache Gebundenheit nicht übergangen werden. In den verschiedenen Kulturen, Traditionen und Weltanschauungen lassen sich zweifelsohne Anknüpfungspunkte bzw. Äquivalente für ein Menschenrechtsethos finden, ja in ihnen ist des Öfteren wenigstens latent ein solches Ethos enthalten. So fällt es nicht schwer, z.B. in den Ethiken der Weltreligionen, in den bedeutenden philosophischen und rechtlichen Traditionen menschenrechtlich relevante Grundeinsichten wiederzufinden wie die der Achtung der Würde des Menschen, des ethischen Universalismus, des Schutzes des Lebens sowie der körperlichen und seelischen Integrität, der Befriedigung von Grundbedürfnissen, des Schutzes von Ehe und Familie, der Sicherung von Grundfreiheiten, einer Gleichbehandlung in relevant gleichen Fällen und der Notwendigkeit einer Herrschaftsbegrenzung. Auch für den Bereich der Menschenrechte ist ein Prozess der Inkulturation notwendig. Je intensiver sie unter Anknüpfung an entsprechende Äquivalente in den diversen kulturellen und religiösen Ethosformen angeeignet werden, zu denen sie ja nicht in einem Gegensatz stehen müssen, desto größer ist die Aussicht, dass sie weltweit verwirklicht werden können.

c) Nicht nur aus einer synchronen Perspektive betrachtet ist das Menschenrechtsethos ein offenes, sondern auch in einer diachronen Perspektive. Dass es sich

[4] Von daher bedeutet es nicht eo ipso eine Negation der Universalität der Menschenrechte, wenn diese außer auf einer universalen ebenfalls auf regionaler Ebene, wie in Europa, Amerika und Afrika geschehen, kodifiziert werden. Wenn eine „Regionalisierung" des Menschenrechtsschutzes auch einerseits die Gefahren einer Zersplitterung oder einer Entwicklung unterschiedlicher Standards mit sich bringt, die dem Bemühen um eine globale Geltung zuwiderlaufen kann, so bietet sie andererseits u.a. die Chancen, dass unter Wahrung der kulturellen Identität ein Sich-Zueigen-Machen des Menschenrechtsethos herbeigeführt wird, und dass aufgrund der größeren kulturellen, politischen und sozialen Homogenität einer Region Menschenrechte effektiver umgesetzt werden.

in einem über zweihundert Jahre währenden Tradierungsprozess, der ein zivilisatorischer Lernprozess gewesen ist, ohne Zweifel bewährt hat und es in nationalen Verfassungen wie in internationalen Menschenrechtspakten zum zumindest „geschriebenen" Ethos geworden ist, bedeutet nicht, dass der Codex der Menschenrechte nunmehr ein Regelwerk darstellt, das ein für allemal feststeht. Er ist vielmehr wie zuvor auch weiterzuentwickeln und fortzuschreiben. Dies allein schon deswegen, weil zum einen infolge von wissenschaftlich-technischen oder gesellschaftlich-politischen Entwicklungen neuartige elementare Gefährdungen der Humanität auftreten, und weil zum anderen in einer geschichtlichen Situation deutlich bewusst wird, dass Menschen, die einer bestimmten Gruppe angehören, trotz formaler Rechtsgleichheit de facto weiterhin gravierend benachteiligt werden oder sie aufgrund spezifischer Gefährdungen besonders zu schützen sind. Das Bewusstwerden einer gravierenden Unrechtssituation bzw. genauer die Empörung darüber löst aus, dass die Opfer bzw. ihre Advokaten in einer politisch-sozialen Bewegung sich zusammentun, um ein spezifisches Recht einzufordern. Ist dieses zunächst postulierte Recht nach einem für gewöhnlich langwierigen und von Rückschlägen begleiteten Prozess kodifiziert worden, dann bedarf es wiederum einer langen und schwierigen Entwicklung, bis die Gewährleistung dieses Rechts ein integraler Bestandteil des Menschenrechtsethos geworden ist.

d) Seine Konturen gewinnt dieses Ethos generell durch die Leitidee, dass jedem Menschen als Menschen insbesondere gegenüber dem jeweiligen Staat elementare Rechte zustehen, deren Gewährleistung für die Ermöglichung einer menschenwürdigen Existenz notwendig ist. Vom Genus her gehört die Menschenrechtsethik zur Klasse einer „right-based-morality". Ihre ethische Grundkategorie ist die fundamentaler Rechte des Menschen, nicht etwa die der Pflichten oder der Werte oder der Tugenden. Eine solche auf fundamentalen Rechten basierende Sittlichkeit bezieht sich auf anthropologische Grundelemente, auf das, was für eine menschliche Existenz unter moralisch relevanter Rücksicht konstitutiv ist. Das Menschenrechtsethos bildet mithin die fundierende Schicht im Gesamt der Sittlichkeit, es ist nicht ein Hochethos. Es hat ein Ethos der Gerechtigkeit zum Inhalt, da es seinen Referenzpunkt in dem hat, was Menschen elementar geschuldet wird, und nicht ein Ethos der Barmherzigkeit, der freiwilligen humanitären Hilfe. Ein Bewusstsein von den Menschenrechten gehört inzwischen zum gemeinsamen Erbe und kulturellen Gut der Menschheit.

e) Es hat sich eingebürgert, die Menschenrechte in die drei Grundklassen der individuellen Freiheitsrechte, der politischen Mitwirkungsrechte und der sozialen Anspruchsrechte einzuteilen und die einzelnen Rechte einer dieser Klassen zuzuordnen. Wenn diese Systematisierung auch nicht die einzig mögliche ist, so zeigt sie gleichwohl für sich, dass die Menschenrechte und ihr entsprechendes Ethos als ein komplexes und aufeinander abgestimmtes Gefüge begriffen werden, dass die einzelnen Rechte nicht etwa unverbunden nebeneinander stehen. Sie sind daher nicht etwas selektiv Umsetzbares. Mit der Qualifizierung, Menschenrechte seien unteilbar[5], wird die innere Sinneinheit der Rechte, die sich aus ihrer Bezogenheit auf den letzten gemeinsamen Geltungsgrund

[5] Vgl. dazu *D. Witschen*, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster u.a. 2002, 93–108.

der Menschenwürde ergibt, sowie ihre Interdependenz zum Ausdruck gebracht.

Kennzeichnen die bisher genannten Merkmale zusammen das Menschenrechtsethos als einen spezifischen Typus von Sittlichkeit, so sei nunmehr gefragt, aus welchen Bausteinen sich dieses Ethos im Einzelnen zusammensetzt. Parallel zu den Aufbauelementen des allgemeinen Ethos seien hier drei Elemente unterschieden: menschenrechtlich relevante Tugenden, ein menschenrechtlich bestimmtes Berufsethos und eine menschenrechtlich geprägte Lebenswelt.

2. Grundelement: Menschen-Tugenden

Von der objektiven Dimension des Ethos – bestehend aus verbindlichen gesellschaftlichen bzw. institutionellen Handlungsnormierungen – ist seit der klassischen antiken, näherhin griechischen Ethik[6] seine subjektive Dimension unterschieden worden. Mit Letzterer sind die Grundhaltungen gemeint, die ein Individuum in einem Lernprozess durch ständige Übung sich angeeignet hat, so dass ihm die Orientierung an ihnen zur Gewohnheit, zum Habitus geworden ist. Diese Tugenden, die den moralischen Charakter eines Subjekts ausmachen, ermöglichen ihm, mit einer gewissen Leichtigkeit und Souveränität sowie mit innerer Freude seiner jeweiligen moralischen Verantwortung beständig gerecht zu werden oder sich mit dem zu identifizieren, was das objektive Ethos fordert. Wenngleich es unüblich ist, diese subjektive Dimension des Ethos auf die Menschenrechte zu übertragen, so steht dem doch kein prinzipielles Hindernis im Wege. Dieses Element des Menschenrechtsethos scheint vielmehr in der Regel übersehen zu werden.

In Analogie zu den gebräuchlichen Komposita ‚Menschenrechte' und ‚Menschenpflichten' seien die menschenrechtlich relevanten Grundhaltungen im Folgenden ‚Menschen-Tugenden' genannt. Warum sind diese nun ein konstitutiver Bestandteil des Menschenrechtsethos? Ohne eine Habitualisierung in den Subjekten, zumal bei den politischen und gesellschaftlichen Verantwortungsträgern, ist eine dauerhafte und verlässliche Umsetzung der Menschenrechte nicht denkbar. Rechtliche Regelungen und politische Ordnungen „funktionieren" nicht eo ipso qua Institutionen, sondern bedürfen auch der lebendigen Sinngestaltung mittels eines entsprechenden Ethos der beteiligten Menschen. Rechtliche Ordnungen müssen zumindest mitgetragen werden durch ein öffentlich wirksames Ethos, das sich u.a. aus vom Menschenrechtscodex geprägten Grundeinstellungen der Einzelnen aufbaut. Rechtliche Kodifizierungen laufen nämlich ins Leere, wenn sie nicht im moralischen Bewusstsein sowie in der freiwilligen Selbstverpflichtung zumindest der überwiegenden Mehrheit der beteiligten Personen, Gesellschaft und Politik nach menschenrechtlichen Grundsätzen gestalten zu wollen, einen entsprechenden Widerhall finden.

Das Recht als solches schafft zudem aus sich heraus keine hinreichende Motivation, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Der Rückgriff auf moralische Grundeinstellungen und auf ein entsprechendes vorhandenes Ethos ist hier unabdingbar; rechtliche Sanktionsmöglichkeiten können zwar als ultima ratio dienen, um potenzielle Täter von Men-

[6] Vgl. *R. Elm*, ethos, in: Wörterbuch der antiken Philosophie, hrsg. von *Ch. Horn* u. *Ch. Rapp*, München 2002, 155–157.

schenrechtsverletzungen abzuhalten, aber nicht, um eine allgemeine und dauerhafte Gewährleistung dieser Rechte zu sichern. Das Rechtsinstitut der Menschenrechte ist verwiesen auf das moralische Potenzial der Individuen, das jenes trägt und vom Sinngehalt her ausfüllt; diese Art von Handlungskompetenz kann nicht rechtlich eingefordert oder erzwungen werden.

Der Einsatz für die Menschenrechte hat sich überdies erfahrungsgemäß oftmals in schwerwiegenden Konfliktsituationen zu bewähren. Entsprechende Kämpfe sind in der Regel langwierig und mit enormen Mühen verbunden; das Erreichte wird immer wieder von Rückschlägen bedroht. Ohne ein tragendes Fundament in Grundhaltungen können derartige Kämpfe nicht durchgestanden werden. Durch eine ständig eingeübte Praxis werden handlungswirksame Grundeinstellungen, grundsätzliche Dispositionen der kognitiven und emotionalen Fähigkeiten entwickelt, die zur Verwirklichung der Menschenrechte qualifizieren. Die Gesamtpersönlichkeit wird vom Ethos der Menschenrechte habituell durchformt.[7]

3. Grundelement: Menschenrechtlich bestimmtes Berufsethos

Ein traditionell dem Ethos zugerechnetes Element ist das Berufsethos. Zum Ethos gehört eine Binnengliederung mit bestimmten Rollenzuweisungen; diese wird gesellschaftlich in einer wesentlichen Hinsicht durch die diversen beruflichen Tätigkeiten vorgenommen. Die damit einhergehende Arbeitsteilung ist – zumal in hochentwickelten und damit hochkomplexen Gesellschaften – unerlässlich, sollen die zahlreichen gesellschaftlichen Aufgaben adäquat erfüllt werden. Zum Berufsethos, bei dessen Entwicklung vorausgesetzt wird, dass die berufliche Tätigkeit nicht nur dem Erwerb des Lebensunterhaltes oder nicht nur der eigenen Persönlichkeitsentfaltung oder nicht nur der Erlangung eines gesellschaftlichen Status dient, gehören Leitlinien über die mit einem Beruf spezifisch verbundenen moralischen Verantwortlichkeiten. Es gibt Auskünfte darüber, was die maßgeblichen Werte bzw. Güter sind, auf die der jeweilige Beruf hingeordnet ist, und von woher er seine Legitimationskraft gewinnt, was für den jeweiligen Beruf besonders relevante Haltungen und Kompetenzen sind, und wie das vielfältige Gefüge der beruflichen Relationen verantwortlich zu gestalten ist – sei es zum unmittelbaren Gegenüber (z.B. zum Kunden, Klienten, Patienten), oder zu den ArbeitskollegInnen oder zum Berufsstand oder zum Anstellungsträger oder auch zur Gesellschaft. Für einige Berufe ist ein eigener ethischer Kodex verfasst worden, der Selbstverpflichtungen und Leitbilder des jeweiligen Berufsstandes enthält. In einem solchen Kodex werden tugend- und normethische Leitideen entweder für die Individuen, die in diesem Beruf tätig sind, oder für die Berufsgruppe im gesellschaftlichen Kontext formuliert.

In den Überlegungen zum Menschenrechtsethos spielt nun, soweit für mich ersichtlich, die berufsethische Dimensi-

[7] Was im Einzelnen die Menschen-Tugenden sind, seien es die intrinsischen, die aufgrund ihrer immanenten teleologischen Ausrichtung einen direkten Bezug zu den Menschenrechten haben, oder instrumentelle, die nicht eo ipso diese Ausrichtung haben, die jedoch im Dienst der Realisierung der Menschenrechte stehen können, das habe ich an anderer Stelle bereits zu zeigen und anhand von Exempeln zu verdeutlichen versucht, sodass die Erörterung dieser Frage sich hier erübrigt. Vgl. *D. Witschen*, Christliche Ethik der Menschenrechte (s. Anm. 5), 247–280.

on kaum eine Rolle. Das mag u.a. darin begründet sein, dass für gewöhnlich der Ausgangspunkt und die Perspektive eines Berufsethos der jeweilige Beruf ist – etwa der des Mediziners/der Medizinerin, des Pädagogen und der Pädagogin, der Ingenieure, JuristInnen oder Geistlichen – und nicht eine ethische Leitidee, die dann für verschiedene Berufsgruppen zur Entwicklung ihres Ethos maßgeblich wäre. Bei der Idee eines menschenrechtlich bestimmten Berufsethos wäre jedoch Letzteres der Fall. M.E. stellt die geringe Beachtung eines solchen Ethos als eines Grundelementes des Menschenrechtsethos sowie seine kaum feststellbare Verankerung im öffentlichen Bewusstsein ein Defizit dar. Denn es ist gleichsam die Schnittstelle zwischen individuellem und gesellschaftlichem Menschenrechtsethos, insofern Grundeinstellungen sowie Handlungskompetenzen des Einzelnen und gesellschaftlich bestimmte und vermittelte Aufgaben bzw. Verantwortlichkeiten zusammentreffen. Menschenrechtsarbeit ist keineswegs ausschließlich Sache der „großen Politik", also nationaler Regierungen und internationaler Institutionen wie der UNO, sondern hat auch unmittelbar vor Ort zu geschehen. In diesem Kontext ist schlicht zu sehen, dass es in einem nicht geringen Maße von der Art und Weise, wie Einzelne ihren Beruf ausüben, abhängt, ob Menschenrechte in concreto zumindest nicht verletzt werden.

Wieweit und in welcher Weise die einzelnen Berufe von ihrem Ethos her eine sachliche Affinität zu den Menschenrechten haben, das ist selbstverständlich unterschiedlich. In bestimmten Berufen können die ihn Ausübenden unmittelbar mit den Menschenrechten zu tun haben, wie diejenigen, die von Amts wegen in den staatlichen Gewalten der Legislative, der Exekutive und der Judikative tätig sind. Es sind die bei der Polizei, dem Militär, der Justiz, im Strafvollzug Arbeitenden, die direkt Menschenrechte verletzen oder schützen können. Andere Berufsgruppen sind auf die Gewährleistung bestimmter Menschenrechte angewiesen, wie etwa Journalisten auf die Pressefreiheit, Wissenschaftler auf die Wissenschaftsfreiheit, Geistliche auf die Religionsfreiheit, und haben sich dann ihrerseits für den Erhalt dieses Rechts und seine verantwortliche Ausgestaltung einzusetzen. In bestimmten Situationen können einzelne Berufe ihren Beitrag in der Menschenrechtsarbeit leisten. Juristen können durch eine advokatorische Tätigkeit für die Opfer und durch den mit rechtsstaatlichen Mitteln geführten Kampf gegen die Straflosigkeit der Täter Menschenrechtsverteidiger sein. Den Opfern von Menschenrechtsverletzungen können Ärzte medizinisch, Psychologen therapeutisch helfen. Medizinisches Personal, das z.B. in Haftanstalten oder in psychiatrischen Krankenhäusern arbeitet, kann die Menschenrechte besonders gefährdeter Menschen schützen. Sozialarbeiterinnen oder Gewerkschafter können, da sie unmittelbar mit sozialen Notlagen von Einzelnen oder Gruppen konfrontiert werden, hinsichtlich der Realisierung sozialer Menschenrechte die Aufgaben des Monitoring und des Öffentlichmachens übernehmen. Da nicht-staatliche Menschenrechtsorganisationen in ihrer Arbeit darauf angewiesen sind, dass auf die staatlichen Organe, die Menschenrechtsverletzungen verüben, öffentlicher Druck ausgeübt wird, ist es u.a. notwendig, dass Journalisten in den Medien diese Verletzungen publik machen. Pädagogen können sich der Aufgabe der Menschenrechtserziehung annehmen. Die Liste dieser aufs Geratewohl ausgewählten Beispiele ließe sich leicht fortsetzen. Sie dürfte allerdings bereits das Erfordernis eines menschenrechtlich bestimmten Berufsethos erkennen lassen. Bisweilen las-

sen sich auch erste Ansätze feststellen, das ethische Selbstverständnis eines Berufes von den Menschenrechten her zu entwerfen. Ein mir bekanntes Beispiel ist das Bemühen, Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession zu begreifen.[8]

4. Grundelement: Menschenrechtlich geprägte Lebenswelt

Wie beim „gewöhnlichen" Ethos neben der individuellen und der beruflichen Dimension vor allem die gesellschaftliche als konstitutiv zum Ethos gehörig betrachtet wird, so wird auch beim Menschenrechtsethos die letztgenannte als integraler Bestandteil aufgefasst. Dem liegt der Gedanke zugrunde, die Menschenrechte seien nicht ausschließlich als juridische und damit einklagbare Rechte der einzelnen Bürger gegenüber dem jeweiligen Staat zu begreifen, sondern sie seien auch auf ein moralisches Fundament, auf einen moralischen Grundkonsens über elementare Rechte bzw. Werte in einer Gesellschaft angewiesen. Außer der rechtlichen Kodifizierung bedürfe es komplementär der gesellschaftlichen und interkulturellen Ethosbildung, sollen die Menschenrechte, die letztlich als zivilisatorische Errungenschaft etwas Fragiles an sich haben, durch politisch-gesellschaftliche Entwicklungen infrage gestellt und bedroht werden können, dauerhaft und wirksam geschützt werden.[9] Unter bestimmten Umständen werden erst durch die Ethosbildung die Voraussetzungen für die gesellschaftliche oder internationale Akzeptanz dessen, was in einer Menschenrechtskonvention bereits rechtlich normiert ist, geschaffen; durch sie werden die Menschenrechte in jedem Fall in der jeweiligen Gesellschaft, dem jeweiligen Kulturkreis angeeignet, verwurzelt und beheimatet. Bei diesem Prozess können auf der einen Seite diese Rechte als zumindest latente Bestandteile der eigenen politisch-rechtlichen Kultur erkannt und rezipiert

[8] Vgl. dazu: *Vereinte Nationen – Zentrum für Menschenrechte / Internationaler Verband der SozialarbeiterInnen (IFSW) / Internationale Vereinigung der Ausbildungsstätten für Soziale Arbeit (IASSW)*, Menschenrechte und soziale Arbeit. Ein Handbuch für Ausbildungsstätten der Sozialen Arbeit und für den Sozialarbeitsberuf, hrsg. vom Fachbereich Sozialwesen der Fachhochschule Ravensburg–Weingarten [5]2002; *Silvia Staub-Bernasconi*, Soziale Arbeit als „Menschenrechtsprofession", in: *A. Wöhrle* (Hrsg.), Profession und Wissenschaft Sozialer Arbeit, Pfaffenweiler 1998, 305–332; *Hans Walz*, Soziale Arbeit als Menschenrechts-Profession, in: *R. Reindl*/*G. Kawamura* (Hrsg.), Menschenwürde und Menschenrechte im Umgang mit Straffälligen, Freiburg i. Br. 2000, 97–113; *Franco Rest* (Hrsg.), Soziale Arbeit im Blick auf die Menschenrechte. Beiträge zur Ringvorlesung des Fachbereichs Sozialarbeit der Fachhochschule Dortmund, Essen 2001; *A. Lob-Hüdepohl*, Ethik Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession. Konturen einer sozialprofessionellen Grundhaltung, in: Soziale Arbeit 52 (2003), 42–48.

[9] Vgl. *K. Hilpert*, Menschenrechte und Theologie (s. Anm. 1), 47: „Wenn … die Menschenrechte nicht nur zeitweise eingehalten, sondern als Grundbestandteile der Ordnung des gesellschaftlichen Miteinanders wirklich anerkannt werden sollen, genügt weder ihre formale Aufnahme in einen Vertrag noch die Androhung internationaler Sanktionen für den Fall ihrer Verletzung. Sie können … nur dort eine prägende Kraft für politisches Agieren, Rechtskultur und Umgang mit den Bürgern entfalten, wo sie sich breiter Zustimmung erfreuen und aus der Gesellschaft heraus moralisch eingefordert werden. In dieser sozialen Implementierung der Menschenrechte in das Bewusstsein einer Gesellschaft, ihrer Verantwortungsträger und möglichst vieler ihrer Bürger liegt die schwierigste Aufgabe ihrer Durchsetzung, zugleich aber auch die nachhaltigste Garantie für ihre Respektierung in der Praxis, unter Umständen sogar unter Bedingungen widerstrebender politischer Verhältnisse."

werden[10], können auf der anderen Seite Ausformungen des je eigenen Ethos von der vorrangigen Leitidee der Menschenrechte her kritisiert und verändert werden. Mit dem Menschenrechtsethos werden ein Fundus verbindlicher Normen der Humanität sowie moralische Ressourcen für ihre Umsetzung zur Verfügung gestellt. Ihm kommt eine gestalterische sowie fermentierende Kraft im Gesamt der Menschenrechte zu. Für ihre langfristige Durchsetzung und damit auch aus Gründen der Prävention ist es notwendig, dass die kulturtragenden Kräfte und Institutionen, zu denen in jedem Fall auch die Religionsgemeinschaften gehören, menschenrechtlich geprägt sind. Ohne das Einbeziehen dieser Kräfte ist ein gezieltes Erarbeiten des Menschenrechtsethos und sein lebendiges Erhalten durch Weitervermittlung und Fortentwicklung nicht möglich. Es besteht nicht nur eine Komplementarität, sondern auch eine Wechselwirkung zwischen Recht und Ethos. Wie auf der einen Seite dem Recht bekanntlich eine sittenbildende Kraft zukommt oder wenigstens zukommen kann, so hat das jeweilige in einer Gesellschaft oder der internationalen Gemeinschaft vorherrschende Ethos seine Auswirkungen auf die rechtlichen Kodifizierungen und ihre Auslegungen.

Die Ziele des Aufbaus eines Menschenrechtsethos lassen sich meiner Ansicht nach in dreifacher Hinsicht beschreiben:

a) Der Schutz der Menschenrechte soll in jeder Gesellschaft, in jedem Kulturkreis das Selbstverständliche, das Übliche, das allgemein als verbindlich Anerkannte sein. Die Idee des Ethos impliziert allgemein die Anerkennung des Umstandes, dass jeder Mensch unvermeidlich in einem Umfeld sich vorfindet und lebt, in dem spezifische moralische Leitideen, Ideale und Normen als maßgeblich anerkannt werden. Keine Gesellschaft oder Epoche erfindet die Moral neu. Von daher kommt es darauf an, von welcher Art das Ethos ist, für den Verteidiger der Menschenrechte darauf, dass ein menschenrechtlich geprägtes Ethos vorherrscht.

b) Aufgrund von Lernprozessen soll die Achtung der Menschenrechte Bestandteil des kollektiven moralischen Bewusstseins sowie etwas Eingeübtes sein. Die Lernprozesse stellen eine „Querschnittsaufgabe" dar und finden auf verschiedensten Ebenen statt wie auf denen der Menschenrechtserziehung, der öffentlichen Information und Bewusstseinsbildung, des interkulturellen Dialogs sowie der ungemein vielfältigen Arbeit nicht-staatlicher Menschenrechtsorganisationen.

c) Weil die Idee der Menschenrechte sich in einem Tradierungsprozess bewährt hat, deshalb soll sie als gemeinsames Erbe der Menschheit bewahrt werden. Die Bewahrung geschieht nicht aufgrund seines bloßen Herkommens, einer puren Gewohnheit oder reinen Konvention, sondern deshalb, weil der Menschenrechtscodex in verschiedenen Epochen und Kulturen geprüft worden ist und dabei als tragfähige Basis der Humanität sich erwiesen hat. Als offenes Ethos ist das Menschenrechtsethos

[10] Vgl. zur Bedeutung dieses Vorgangs *H. Bielefeldt*, Menschenrechtspolitik der NGOs am Beispiel Amnesty Internationals, in: Concordia 43 (2003), 8f: „Für die Entwicklung einer auf Dauer angelegten internationalen Menschenrechtskultur ist es offenkundig von höchster Bedeutung, dass Menschen aus unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen den Anspruch der Menschenrechte nicht als bloßes Oktroi von außen, sondern als etwas ‚Eigenes' verstehen können, d.h. als ein Anliegen, das sich bei aller spezifischen Modernität der rechtlichen Ausgestaltung doch zugleich [mit] zentralen humanitären Impulsen der je eigenen Tradition berührt."

allerdings nicht, wie dies nicht selten beim gewöhnlichen Ethos geargwöhnt wird, konstitutionell konservativ, sondern Weiterentwicklungen sind in ihm möglich.

Der Schutz der Menschenrechte ist nicht nur Aufgabe von Recht und Politik, sondern auch von zahlreichen nicht-staatlichen Organisationen. Diese intermediären Gruppen, die als zivilgesellschaftliche Akteure zwischen den Individuen und dem Staat vermitteln, sind es, die die entscheidenden Beiträge zur Bildung und Bewahrung des Menschenrechtsethos, zu seiner gesellschaftlichen Verortung leisten.[11] Ohne eine derartige Kultur der Menschenrechte werden diese Leitideen der Humanität nicht lebendig im Bewusstsein sowie im Gedächtnis bleiben und wird es an der notwendigen Motivation fehlen, sich immer wieder, kontinuierlich für eine menschenrechtlich geprägte Lebenswelt einzusetzen. In Abwandlung eines bekannten Diktums von E.-W. Böckenförde[12] lässt sich sagen: Das Rechtsinstitut der Menschenrechte lebt von Voraussetzungen, die es als solches nicht selbst garantieren und auch nicht erzwingen kann. Es kann nur bestehen, wenn es auf die moralische Substanz eines universalen Ethos zurückgreifen kann.

Der Autor: *Dr. theol. Dieter Witschen, geb. 1952, ist Mitarbeiter beim Bischöflichen Offizialat Osnabrück. Publikationen u.a.: Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg/Schweiz 1992; Christliche Ethik der Menschenrechte, Münster 2002; Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen, Freiburg/Br. 2006.*

[11] Was die Kirche, insofern sie sich als Menschenrechtsorganisation und auch als eine „Schule" der Menschenrechtserziehung versteht, beitragen kann, das habe ich bereits an anderer Stelle aufzuzeigen versucht. Vgl. *D. Witschen*, Christliche Ethik der Menschenrechte (s. Anm. 5), 23–43.

[12] *E.-W. Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60.

Franz Gmainer-Pranzl

„Wahrheit“ und „Heil“ im Polylog?

Kleines religionstheologisches Propädeutikum *(Fortsetzung)*

2. Die christlichen Kirchen vor der Vielfalt der Religionen – eine „postkonfessionelle Konstellation“?

„Wenn nicht alles täuscht, wird das 21. Jahrhundert weniger ein Jahrhundert der christlichen Ökumene als der Begegnung der Religionen sein“[43], bemerkt der frühere Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels. Meint er damit, dass die ökumenische Bewegung passé ist und der interreligiöse Dialog viel dringlicher und attraktiver? Treten die christlichen Kirchen, herausgefordert durch den globalen „Polylog der Religionen“, in eine „postkonfessionelle Konstellation“[44] ein, also in eine Phase der Geschichte, in der die konfessionellen Differenzen keine Bedeutung mehr haben? Es wäre mehr als kühn, den Anspruch zu erheben, eine solche Entwicklung voraussagen zu können, und das wäre auch nicht im Sinn der Anmerkung von Waldenfels. Gemeint ist nicht, dass der interreligiöse Polylog den ökumenischen Dialog ablöst, sondern dass die (christlich interne) ökumenische Bewegung durch die (externe) Begegnung mit anderen religiösen Lebensorientierungen eine neue Qualität erhält. Zu dieser spannenden Herausforderung inter*konfessioneller* und inter*religiöser* Beziehung werden im Folgenden sieben Thesen formuliert.

2.1 *Der interreligiöse Polylog fördert die Einheit der Christen*

Die Herausforderung durch einen nichtchristlichen Wahrheits- und Heilsanspruch betrifft nicht nur *eine* christliche Kirche, sondern *alle*, die „aufgrund des Glaubens in der Taufe gerechtfertigt, Christus einverleibt, und damit […] zu Recht mit dem christlichen Namen geziert“ (UR 3) sind. Die Infragestellung durch grundlegend andere Offenbarungskonzepte und Heilswege lässt alle auf Christus Getauften fragen, worin denn ihre Glaubensidentität besteht und welchen Zusammenhang die „Wahrheiten“, Traditionen und Symbole einer konkreten Konfession „mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11) aufweisen. So erwächst aus dem „exoterischen“ Bezug der Kirchen zu anderen Religionen eine „esoterische“ Dynamik[45] in Form eines unvermuteten ökumenischen Impulses, und zwar nicht nur aus strategischem oder apologetischem Interesse („gemeinsam sind wir stärker“), sondern aus der Überzeugung heraus, als „neue

[43] *Hans Waldenfels*, Kontextuelle Fundamentaltheologie (UTB für Wissenschaft, 8025), Paderborn ^{3}2000, 423.

[44] Formulierung in Anlehnung an: *Jürgen Habermas*, Die postnationale Konstellation. Politische Essays (es 2095), Frankfurt 1998.

[45] Zu den beiden Grundformen „exoterischer“ und „esoterischer“ Glaubensvermittlung vgl. *Adolf Darlap*, Zur Rekonstruktion der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts, in: ZKTh 107 (1985) 377–384; bes. 378.

Menschen" Zeugnis von *dem* zu geben, der „die trennende Wand der Feindschaft" niedergerissen hat (vgl. Eph 2,11–22).

Diese Förderung christlicher Einheit, wie sie der interreligiöse Polylog bewirkt, bedeutet aber keine Auflösung oder Einschmelzung konfessioneller Charakteristika, sondern das Gewahrwerden unterschiedlicher Denk-, Lebens- und Glaubensformen innerhalb der gemeinsamen Verheißung des Evangeliums. Auf dem Hintergrund der reformatorischen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts ist viel zu den Differenzen kirchlicher „Stile" und Theologien gesagt worden, wobei die protestantische Denkform als „*Unterscheidung*"[46], die katholische als „*Vermittlung*"[47] gekennzeichnet wurde. Dass diese konfessionelle Typisierung nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, hat zuletzt die Diskussion rund um die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre" (1999) gezeigt. Trotz und mit dieser Charakterisierung (die natürlich mit Blick auf andere christliche Kirchen, vor allem auf die orthodoxen Kirchen[48], weiterzuentwickeln wäre) ist zu sagen, dass Formen „unterscheidenden" und „vermittelnden" Denkens heute quer durch die christlichen Konfessionen verlaufen und gerade so eine religionstheologische Relevanz aufweisen, weil interreligiöse Dialoge sowohl das differenzierende als auch das integrierende Moment brauchen, was ein konfessionell vielgestaltiges Christentum hervorragend leisten kann.

2.2 *Die Gemeinsamkeit zwischen den Religionen besteht in den Lebensfragen der Menschen*

Die pluralistische Theologie der Religionen versucht, einen letzten, gemeinsamen Konvergenzpunkt aller relevanten religiösen Erfahrungen zu finden, weil sie der Überzeugung ist, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen"[49]. John Hicks Hermeneutik religiöser Rede, auf die sich Perry Schmidt-Leukel bezieht[50], ist von einer pragmatischen Bedeutungstheorie geprägt, der zufolge eine letzte transzen-

[46] Dies hat vor allem *Gerhard Ebeling* mit Bezug auf Martin Luther herausgearbeitet; vgl. Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft, in: *ders*., Theologie in den Gegensätzen des Lebens (Wort und Glaube IV), Tübingen 1995, 420–459. – Grundlegend dazu: *Klaas Zwanepol*, Unterscheiden. Eine Studie über den Hintergrund, das Motiv und die Methode der Theologie *Gerhard Ebelings* (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie, Band 494), Bern 1993.

[47] Als Grundformel dieses „vermittelnden" Denkens wird oft der Satz „Die Gnade setzt die Natur voraus" (Thomas von Aquin) herangezogen; vgl. *Erich Przywara SJ*, Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation, in: Scholastik 17 (1942) 178–186. – Vgl. dazu die Einschätzung von *Gerhard Ebeling*: „Als evangelische Theologen haben wir die begründete Vermutung, dass die wohlgefügte Harmonisierung: gratia non tollit naturam, set perficit, etwas von dem Grundprinzip des Katholizismus erkennen lässt" (Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin, in: *ders*., Wort und Glaube II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 209–256; 243).

[48] Vgl. *Gerhard Ebeling*, Russland und das Abendland in konfessionsgeschichtlicher Sicht, in: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 56–77.

[49] *Perry Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 24.

[50] Vgl. ebd. 237–249.

dente Wirklichkeit („*the Real in itself*“) auf unterschiedliche – und niemals zutreffende[51] – Weise erkannt wird und nur dann adäquat gegeben ist, wenn eine bestimmte religiöse Vorstellung den Menschen in die richtige „Disposition“ gegenüber diesem „Real“ bringt. „Wahr“ ist eine Religion, wenn sie den Menschen von einer Selbstbezogenheit zu einer Zentrierung auf diese letzte transzendente (persönliche/unpersönliche) Wirklichkeit umwandelt.

Über die erkenntnistheologischen Implikationen dieser These wird eine intensive Diskussion[52] geführt; hier sollen zwei Hinweise genügen: Erstens weist die extreme Betonung der Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes, wie sie exemplarisch Perry Schmidt-Leukel vertritt, eine größere Nähe zu einem neuplatonischen Gottesbild auf als zur hermeneutischen Grundregel des Vierten Laterankonzils (1215), das die „größere Unähnlichkeit“ zwischen Schöpfer und Geschöpf betont[53], oder zur Rede Rahners vom „unbegreiflichen Geheimnis“[54]. Und zweitens ist die gesuchte Gemeinsamkeit wohl schwerlich in einer – wie immer definierten – „transzendenten Wirklichkeit“ zu finden, sondern in den Lebens- und Heilsfragen der Menschen. Genau diese Perspektive hat das Zweite Vatikanische Konzil in der „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ eingenommen, wenn es sagt: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben“ (NA 1)[55]. Ein so verstandener „Soteriozentrismus“[56] bedeutet keine Transformation religiöser Wahrheiten in „Heilserfahrungen“, sondern die Rückbindung interreligiöser Dialoge an das, was menschliches Leben zutiefst ausmacht[57].

51 In diesem Sinn „setzt pluralistische Religionstheologie voraus, dass Gott jenseits all dessen ist, was wir begreifen und benennen können, und dass somit auch Aussagen wie ‚Gott ist Liebe‘ nicht imstande sind, das Wesen Gottes, wie es an sich ist, zu beschreiben“ (ebd. 119).

52 Vgl. *Raymund Schwager* (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i. Br. 1996.

53 „[…] quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (Gegen die Irrlehre Joachims von Fiore: DH 806).

54 Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1976, 60: „Wir wollen das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenz ‚*das heilige Geheimnis*‘ nennen“ (ebd. 69). – Rahners Geheimnisbegriff unterscheidet sich grundlegend von der Gottes- und Transzendenzvorstellung der pluralistischen Religionstheologie, wenn er etwa mit Blick auf die Inkarnationstheologie sagt: „Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und diese Botschaft nicht zu schulmeistern“ (ebd. 219).

55 Eine ähnliche – und religionstheologisch gewichtige – Formulierung unter dem Titel „Tiefere Fragen des Menschengeschlechts“ findet sich in GS 10.

56 Der Begriff stammt von *Paul F. Knitter*: Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker, in: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Hg. *Reinhold Bernhardt*, Gütersloh 1991, 203–219.

57 Dieses Verhältnis hat *Dietrich Wiederkehr* gut herausgearbeitet: „Nicht einfach Theo-logien oder Christo-logien sind zu vergleichen, sondern: *Soteriologien*, Heilsverständnisse, Existenz-

2.3 *Die Erfahrung des „Fremden“ ist konstitutiv für den christlichen Glauben*

Die Begegnung mit „fremden“ Religionen, die das eigene (Selbst-)Verständnis dem Anspruch nicht-identischer Heils- und Wahrheitsoptionen aussetzt, stellt zweifellos – wenn sie offen und ehrlich vollzogen wird – eine enorme Verunsicherung dar. Der Glaube „der anderen“ lässt sich *nicht* in den eigenen, gewohnten Horizont integrieren. Doch gerade diese Herausforderung „jenseits“ des Gewohnten macht etwas bewusst, was für die jüdisch-christliche Glaubensüberlieferung eine Ursprungs- und Schlüsselerfahrung darstellt: Die Begegnung mit Gott hat immer auch mit dem Bruch des Selbstverständlichen, mit dem Ruf in die Fremde und einer schmerzlich erfahrenen Ent-Wirklichung des „Eigenen“ zu tun. Joseph Ratzinger hat diese Weg- und Exodusgestalt des Glaubens auf der Linie des biblischen Abraham aufgezeigt und „Erfahrung als Frucht eines Ereignisses, nicht einer Vertiefung ins Eigene“ interpretiert; genau das meint der Begriff „Offenbarung“: „Das Nicht-Eigene, im Eigenen nicht Vorkommende, tritt auf mich zu und reißt mich aus mir heraus, über mich hinaus, schafft Neues.“[58]

Etwas zugespitzt könnte man sagen: Die „Fremdheitserfahrung“ des interreligiösen Dialogs erinnert die (jüdisch-)christliche Glaubensgemeinschaft an ihre eigene Herkunft: Der „Ruf in die Fremde“ (Gen 12,1; Hebr 11,8–9), das Exodusgeschehen (Ex 20,2), die „kénosis“ Christi (Joh 1,14; Phil 2,7), die „Flüchtlingsexistenz“ (Lk 9,58; 1 Petr 1,1) sind Eckdaten eines Weges, der nicht durch Behauptung einer „Identität“, sondern nur durch das Wagnis der „Alterität“ und „Exteriorität“ ans Ziel führt. Anders gesagt: „Das Fremde“ ist keine „Störung“, die ins Christentum von außen einbricht, sondern untilgbarer Bestandteil der eigenen Sinn- und Heilsressourcen. Die grundlegende These einer „Phänomenologie des Fremden“, wie sie Bernhard Waldenfels entwickelt hat: „Fremdheit erschöpft sich nicht darin, dass es etwas gibt, was unsere Verfügungskraft überschreitet; vielmehr geht die Fremderfahrung von einem fremden Anspruch aus, der unserer Eigeninitiative zuvorkommt“[59], gilt gerade für den Umgang mit „fremder“ und „eigener“ religiöser Identität, so dass für interreligiöse Polyloge (aber auch für ökumenische Dialoge) die Einsicht gelten kann: Gott spricht auch in Fremdsprachen zu uns.

2.4 *Die Behauptung von Wahrheitsansprüchen ist Voraussetzung eines Dialogs/Polylogs*

Fundamentalistische Interpretationsmuster und Handlungsweisen haben den Begriff „Wahrheit“ verdächtig gemacht; wer gegenwärtig einen Anspruch auf „Wahrheit“ erhebt, muss sich fragen lassen, ob er dadurch nicht einen partnerschaftlichen Dialog, einen kritischen Diskurs oder auch die Freiheit der Forschung verhindert. Nicht selten ist bezüglich interreligiöser

befindlichkeiten und Lebenshaltungen, Praxis als zugleich religiöse und ethische Praxis, Felder von Unheils- und Heilserfahrung und -praxis“ (Warum der Dialog mit den Religionen für das Christentum so wichtig ist, in: KatBl 131 [2006] 137–142; 138).

58 *Joseph Kardinal Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg. i. Br. ²2003, 73.

59 *Bernhard Waldenfels*, Topographie des Fremden (Studien zur Phänomenologie des Fremden, 1 [stw 1320]), Frankfurt 1997, 14.

Dialoge ein Verzicht auf Wahrheit gefordert worden[60], was angesichts erfahrener Intoleranz und Unterdrückung „Andersgläubiger“ verständlich erscheinen mag. Doch meistens zeigt sich, dass hier ein polemisch verkürzter oder verzerrter Wahrheitsbegriff verwendet wird; „Wahrheit“ wird mit Argumentationsverweigerung, „Flucht in meditative Unschuld“ oder hierarchisch-autoritärem Reglement gleichgesetzt – was sie genau *nicht* ist. „Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist“[61], sagt Jürgen Habermas in einer schon „klassisch“ zu nennenden Definition. Die diskursiven Geltungsansprüche der „Wahrheit“ und „Richtigkeit“, der nicht-diskursive Geltungsanspruch der „Wahrhaftigkeit“ sowie „Verständlichkeit“ als Bedingung der Kommunikation sind grundlegende Voraussetzung dessen, was Habermas die „ideale Sprechsituation“[62] eines Diskurses nennt. Zwar gehen interreligiöse Dialoge nicht in einer Habermas'schen Diskurslogik auf, aber für sie gilt genauso: Das Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Religionen kann nicht gelingen, wenn Wahrheits- und Heilsansprüche ausgeklammert werden, sondern nur dann, wenn sie – gerade von der jeweiligen *Glaubens*perspektive her – eingebracht werden. Nur auf der Basis geltender Ansprüche („Credo“) kann es zu einer religiös relevanten Begegnung und Auseinandersetzung kommen. Eine relativistische oder indifferente Position, die keine über die Reichweite der eigenen Lebenswelt hinaus geltende Wahrheit anerkennt, kann sich einen solchen Dialog tatsächlich sparen, weil er im wahrsten Sinn des Wortes „nichts bringt“. Vielleicht lässt sich die Bedeutung des Bezugs auf „Wahrheit“ in interreligiösen Dialogen durch einen Hinweis aus einem bildungstheoretischen Beitrag verdeutlichen. In einem Leitartikel im „Südwind-Magazin“ heißt es: „Information allein und Aufrufe zur Toleranz reichen nicht aus. Die real existierende Globalisierung lässt es auch nicht mehr zu, sich hinter einer relativistischen Beliebigkeit zu verstecken. Die Globalisierung stellt uns vor eine gigantische Bildungsaufgabe.“[63] Interreligiöse Dialoge/Polyloge, die religiöse Wahrheitsansprüche nicht ausklammern, möchten einen Beitrag zu dieser „gigantischen Bildungsaufgabe“ leisten.

[60] Vgl. etwa die Stellungnahme von *Gianni Vattimo*: „[…] Solange es sich als ‚christlich‘ im Gegensatz zu ‚buddhistisch‘ oder ‚islamisch‘ bezeichnet, bleibt das Abendland immer noch eine Identität, die sich noch nicht aufgelöst hat. Das gilt sogar für die Kirche. Deshalb sage ich, dass das ‚schwache Denken‘ die einzige Philosophie darstellt, die die Kirche noch retten kann. Denn entweder gibt die Kirche ihre dogmatische Starrköpfigkeit auf, die nichts mit der eigentlichen Botschaft des Evangeliums – mit der Beziehung zu Gott, der caritas und der Brüderlichkeit – zu tun hat, oder sie wird verschwinden. Das Christentum hat eine universelle Berufung, aber gerade deshalb auch eine Berufung zur Auflösung im Sinne Joachims von Fiore“ („Für eine multipolare Welt“. Gianni Vattimo, Philosoph und Ex-Europa-Abgeordneter im Gespräch mit Martin Ross und Martin G. Weiss, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 12 [2004]: Das zweite Europa, 61–68; 66).

[61] *Jürgen Habermas*, Wahrheitstheorien, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (stw 1176), Frankfurt 1995, 127–183; 135.

[62] Ebd. 174.

[63] *Irmgard Kirchner*, Wenn man die Welt nicht mehr versteht, in: SWM 27 (3/2006), 3.

2.5 *Die (bleibende) Differenz von Religionen ist grundsätzlich nicht die Ursache von Gewalt*

In einer Zeit, in der die Schlagzeilen von Gewalt und Terrorismus geprägt sind, in der die Medien von Selbstmordattentätern und schweren Konflikten zwischen religiösen Gruppen (z. B. Indien, Indonesien, Sudan, Nigeria) oder auch zwischen religiösen und säkularen Gruppen (Stichwort „Karikaturenstreit“) berichten, ist es schwer, religiöse Differenzen nicht zu den Ursachen erfahrener Gewalt zu zählen. Glimmt nicht unter einer scheinbar säkularisierten Oberfläche ein „Glutkern“[64], der bei passenden Bedingungen wieder zu brennen beginnt, ja explodiert? Und hat Jürgen Habermas nicht recht, wenn er sagt: „Die Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen, lässt sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten“[65]?

Gewiss ist nicht zu leugnen, dass im Namen religiöser Überzeugungen, ja im Namen Gottes furchtbare Gewalt verübt wurde – in Geschichte *und* Gegenwart. Und auch die Tatsache, dass Menschen Attentate, Anschläge und sogar Kriege religiös legitimieren, lässt sich nicht vom Tisch wischen. Aber hält der Vorwurf, Religionen seien eo ipso gewalttätig oder -fördernd, wirklich stand? Besteht nicht das eigentliche Problem in einer höchst subtilen, aber kaum offen zu legenden Verdeckungs-, Belastungs- und Ausschließungsdynamik, die zwar vorgängig zu religiösen Optionen wirksam ist, sich aber immer wieder auf unheilvolle Weise mit Religion verbindet? Raymund Schwager, dessen Lebenswerk der Erforschung dieser „mimetischen“ Prozesse galt, hat auf diese pseudoreligiöse Logik der Gewalt aufmerksam gemacht. In einem Grundsatztext zur „Dramatischen Theologie“ heißt es treffend: „Beim Versagen echter Versöhnung wird das Unbewältigte – oft im Namen Gottes – auf Dritte abgeschoben.“[66] Um dieses Abschieben auf Andere aber geht es vor allem, wenn von „religiöser Gewalt“ die Rede ist – nicht um Religion(en) vor berechtigter Kritik abzuschirmen, sondern um Ursache und Wirkung nicht zu verwechseln: Soziale und ethnische Konflikte werden religiös aufgeladen (was zu einer unheimlichen Verschärfung der Auseinandersetzung führt), aber im Normalfall nicht religiös begründet. Eine Lösung dieser Problematik kann nicht dadurch erreicht werden, dass Religionen zu „Sündenböcken“ für die Konfliktherde dieser Welt gemacht werden, sondern dadurch, dass offen und ehrlich Differenz *und* Diffusion von religiösen Ansprüchen und politischer/sozialer/ethnischer Gewalt ins Auge gefasst werden. Vor allem aber sind die Religionen in ihrer friedenserhaltenden und -fördernden Potenz anzuerkennen, wie das Hans Küng im „Projekt Weltethos“ voraussetzt: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.“[67] Auch die Einberufung des Weltgebetstages von Assi-

64 *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001),Frankfurt 2001, 28.

65 *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 141.

66 Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: *Raymund Schwager/Józef Niewiadomski* (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung“ (BMT 15), Münster 2003, 40–77; 64.

67 *Hans Küng*, Projekt Weltethos (Serie Piper 1659), München ^{9}2004, 13.

si (1986) durch Johannes Paul II. erfolgte aufgrund der Überzeugung, dass der Weltfriede nicht *trotz* der Religionen, sondern *durch* sie ermöglicht wird[68]. Deshalb sind interreligiöse Dialoge nicht nur zur „Verhinderung“ religiöser Gewalt da, sondern zur Ermöglichung von Frieden und Gerechtigkeit.

2.6 *„Mission“ und „Toleranz“ sind keine Gegensätze*

Wohl kaum ein theologischer Begriff ist in den vergangenen Jahrzehnten so fragwürdig geworden wie jener der „Mission“. Darf es noch sein, dass religiöse Bekenntnisse exportiert und anderen aufgedrängt werden? Sind nicht missionarische Unternehmungen endgültig abzulösen von einer toleranten Wertschätzung der Vielfalt anderer Religionen, die Perry Schmidt-Leukel mit der Pracht eines blühenden Gartens vergleicht, wobei er die durchaus bedenkenswerte Frage stellt: „Würden Sie es sich, tief in Ihrem Herzen, wünschen, dass alle anderen Religionen dieser Welt verschwinden und alle Menschen Christen bzw. römische Katholiken werden? Oder haben Sie das intuitive Gefühl, dass dies für das religiöse Leben auf diesem Planeten Erde eine bedauerliche Verarmung wäre? Wenn Sie letzteres bejahen, wenn Sie den Wert der Vielfalt auch im Bereich der Religionen schätzen, dann ist Ihre Intuition pluralistisch. Denn sowohl der Exklusivismus als auch der Inklusivismus vermögen dies nicht.“[69]

Es dürfte klar sein, dass die meisten Menschen kein Interesse daran haben, eine solche „blühende Vielfalt“ in eine Monokultur umzuwandeln. Und dass die Missionsgeschichte auch von Schuld und Versagen geprägt war, ist nicht nur die Auffassung von Kirchenkritikern, sondern auch Inhalt des „Päpstlichen Schuldbekenntnisses“ vom Ersten Fastensonntag 2000, in dessen fünfter Vergebungsbitte davon die Rede ist, dass sich die Christen haben „leiten lassen von Stolz und Hass, vom Willen, andere zu beherrschen, von der Feindschaft gegenüber den Anhängern anderer Religionen und den gesellschaftlichen Gruppen, die schwächer waren als sie […]“[70]. Allerdings – und das ist der springende Punkt – ist „Mission“ nicht eine Voraussetzung christlicher bzw. kirchlicher Identität, sondern deren Folge. Mission im Sinne einer Sendung ist Ausdruck der Überzeugung, dass die Kirche nicht Selbstzweck, sondern *Zeichen für die Welt* ist. „Mission“ betreiben heißt von daher genau *nicht*, eigene Vorstellungen (religiöser oder sonstiger Art) anderen aufzudrücken, sondern sich selbst (d. h. die kirchliche Glaubensgemeinschaft) als Empfangende und Hörende – und nicht als Begründende oder Verfügende – zu begreifen, aus dieser Erfahrung zu leben und Zeugnis von diesem Lebenszusammenhang zu geben. Das Gegenteil einer „missionarischen“ Kirche wäre nicht eine „tolerante“ Kirche, sondern eine „privatisierte“ Kirche, die nur für sich selbst da ist und den Dunstkreis eigener Plausibilitäten nicht (mehr) zu über-

68 Vgl. *Willibald Sandler*, Das Friedensgebet der Religionen in Assisi, in: *Schwager*/*Niewiadomski* (Hg.), Religion erzeugt Gewalt (Anm. 66), 78–97.

69 *Perry Schmidt-Leukel*, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: *Schwager* (Hg.), Christus allein? (Anm. 52), 11–49; 47.

70 Zitiert nach: *Nikolaus Wandinger*, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000, in: *Schwager*/*Niewiadomski* (Hg.), Religion erzeugt Gewalt (Anm. 66), 143–179; 145f.

schreiten wagt[71]. Einem solchen – je neu zu erbringenden – Aufbruch ins Neue, der immer wieder mit einer gehörigen Portion „Überzeugungsarbeit“[72] verbunden ist, dürfen sich die christlichen Kirchen nicht entziehen.

Im Licht dieser missionstheologischen Reformulierung des Kernauftrags aller christlichen Kirchen – nämlich „Zeichen des Heils für die Menschen“ zu sein – wird klar, dass „Toleranz“ nicht das Gegenteil von „Mission“ ist, sondern deren Voraussetzung und ständige Begleiterscheinung. Was Habermas für das Zusammenleben religiöser und säkularer Bürger in einer liberal verfassten bürgerlichen Gesellschaft als Voraussetzung formuliert hat, gilt prinzipiell auch für den interreligiösen Dialog und jene Sendung der gesamten Kirche, die „Mission“ genannt wird: „Toleranz ist nicht Gleichgültigkeit“[73], sondern vielmehr eine „Zumutung“[74], die den Gläubigen im Umgang mit Nicht- und Andersgläubigen die Einsicht und die Haltung abverlangt, „dass sie *vernünftigerweise* mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben“[75], und ebenso auch umgekehrt. Von daher ist Toleranz nicht der „Löschteich“ des „missionarischen Feuers“, sondern die Fähigkeit, sich auf einem Feld spannungsreicher Dissense zu bewegen und mit religiösen Kommunikations- und Austauschprozessen umzugehen.

2.7 *Der Aufweis des christlichen „Dogmas“ ist nur als „Pragma“ möglich*

Mit dieser letzten These ist nicht eine Aufhebung des Glaubensbekenntnisses in Praxis gemeint, durch welche die intellektuelle Rechenschaft des Glaubens unterlaufen werden soll. Die Verantwortung des „*Logos* christlicher Hoffnung“[76] auch gegenüber anderen religiösen oder nichtreligiösen Logoi im Sinn von 1 Petr 3,15 stellt eine bleibende Aufgabe gläubiger Existenz dar. Doch diese theologische Verantwortung, die alle Mittel menschlicher Vernunft beanspruchen darf, lässt sich nicht unabhängig von einer Lebenspraxis erweisen, die mit dem Heil des Menschen – biblisch gesprochen: mit dem „Leben in Fülle“ (Joh 10,10; 20,31) – zu tun hat. Um diesen Gedanken durch ein missionstheologisches Beispiel zu exemplifizieren: Der Aufweis, dass Jesus Christus *der* Erlöser und Befreier der Menschen ist, wird – wie ein indischer Kollege schreibt – auch durch eine noch so plausible christologische Argumentation nicht gelingen; es muss klar sein, „dass die Einzigartigkeit Jesu Christi heutzutage nur durch die Einzigartigkeit des christlichen Lebens

[71] Diesen Gedanken habe ich näher ausgeführt in meinem Beitrag: „… universalitatis character …“ (LG 13). Katholizität als Zeichen und Auftrag, in: *Roman Siebenrock/Willibald Sandler* (Hg.), Kirche als universales Zeichen. In momoriam Raymund Schwager SJ (BMT 19), Wien 2005, 355–380.

[72] *Wolfgang Huber*, Protestantismus und Kultur am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *Richard Schröder/Johannes Zachhuber* (Hg.), Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden (Religion – Staat – Kultur. Interdisziplinäre Studien aus der Humboldt-Universität zu Berlin, Band 2), Münster 2003, 235–253; 243.

[73] *Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion (Anm. 65), 265.

[74] Ebd. 268.

[75] Ebd. 271.

[76] Formulierung in Anlehnung an: *Max Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. *Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler*. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel [2]2000, 331–402; bes. 351–357.

erfahren und verdeutlicht werden kann“[77]. Das bloße Ersetzen abendländischer Paradigmen durch indische Denkkategorien in der Christologie würde noch nicht jenen Plausibilitätsaufweis bringen, der die Differenz zwischen „Einsicht“ und „Nachfolge“ markiert. Valluvassery betont: „Der einzigartige Retter kann nur durch ein einzigartiges Zeugnis, das in der Tat verkörpert ist, offenkundig werden“[78] – und das sicher nicht nur in Indien! Die „Wahrheit“ des christlichen Glaubens, die in der *demonstratio christiana* expliziert wird und im interreligiösen Polylog kommuniziert wird, verdankt sich letztlich nicht einer „*gnosis*“, sondern einer „*metánoia*“ (Joh 8,32), also nicht einem „Wissen“, sondern dem Geschenk eines Neubeginns und dem daraus folgenden Wagnis des Lebens.

Auch wenn viele Fragen offen bleiben, muss dieses kleine „religionstheologische Propädeutikum“ hier abbrechen. Wenn die vorgeschlagenen Differenzierungen und Kriterien zu größerer Klarheit in Theorie und Praxis interreligiöser Polyloge führen, ist ein wichtiger Schritt getan. Aber – um ein Wort von Paul Knitter zu zitieren – „man kann den religionstheologischen Anzug nicht schneidern, ohne vorher am Kunden Maß genommen zu haben“[79]; deshalb soll am Ende dieser Überlegungen der Wunsch nach gelingenden und verändernden Begegnungen – lokal und global, persönlich und institutionell – stehen. Der frühere Erzbichof von Orlinda und Recife (Brasilien), Dom Helder Camara, hat diesen Wunsch in prägnanter Einfachheit und mit großem Weitblick zur Sprache gebracht (und damit das Anliegen eines „Polylogs“ treffend formuliert):

„[…] Wenn ich könnte,
gäbe ich jedem Kind
eine Weltkarte …
Und wenn möglich
einen Leuchtglobus,
in der Hoffnung,
den Blick des Kindes
aufs äußerste zu weiten
und in ihm
Interesse und Zuneigung zu wecken
für alle Völker,
alle Rassen, alle Sprachen,
alle Religionen!“[80]

Der Autor: *Dr. theol. Dr. phil. Franz Gmainer-Pranzl, geb. 1966 in Steyr, ist Habilitand im Fach Fundamentaltheologie, zur Zeit Lehrbeauftragter an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Salzburg. Neueste Veröffentlichung: Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007.*

77 *Clement Valluvassery*, Christus im Kontext und Kontext in Christus. Chalcedon und indische Christologie bei Raimon Panikkar und Samuel Rayan (Ökumenische Studien. Hg. *Ulrich Becker* u. a., Band 19), Münster 2001, 177.

78 Ebd., 242.

79 Zitiert nach: *Perry Schmidt-Leukel*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens, München 1999, 183.

80 Zitiert nach: Der Anwalt der Gerechten. Texte zur Orientierung: Dom Helder Camara. Mit einer Einführung hg. von *Peter Helbich* (GTB 476), Gütersloh 1987, 57.

Michael Rosenberger

Was ist das eigentlich: Freiheit?

Seit Jahren wird von manchen NaturwissenschaftlerInnen und NeurophilosophInnen mit Leidenschaft behauptet, menschliche Freiheit sei nur eine „Illusion" (erstmals bereits 1869 Alexander Herzen, derzeit v.a. Daniel Wegner, Thalia Wheatley, Hans Markowitsch und Gerhard Roth). Dass eine solche Aussage lebenspraktisch unhaltbar, logisch inkonsistent sowie erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch ignorant ist, habe ich in meiner vor kurzem erschienenen Monografie zum Thema hinreichend gezeigt.[1]

Die Fragen, die sich freilich stellen, wenn man die Freiheitsdebatte aus der Philosophie in die Theologie herüberholt, lauten: Was heißt dann eigentlich Freiheit positiv im Kontext der Gnadentheologie (1), im Zusammenhang der menschlichen Sündigkeit (2) und im Rahmen der Eschatologie (3)? Wie man sieht, handelt es sich um drei herausragende Themenbereiche christlicher Theologie, die je auf eigene Weise Auswirkungen auf das christliche Freiheitsverständnis haben.

(1) Verfallen wir nicht zwangsläufig einem Pelagianismus, wenn wir einen starken Freiheitsbegriff postulieren? Können wir die traditionelle katholische Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gnade aufrechterhalten, ohne in die Falle eines Gnadenbegriffs zu tappen, gemäß dem Gott den Menschen determiniert? Laufen wir also nicht automatisch Gefahr, in Kategorien der Prädetermination zu denken und dem Menschen jede Eigenverantwortung durch die Hintertür wieder abzusprechen, sobald wir an die Gnade Gottes denken?

Zugegeben – der Grat ist schmal, auf dem sich die katholische Theologie von jeher bewegt. Zwischen der Scylla des Pelagianismus auf der einen und der Charybdis der Prädeterminationslehre auf der anderen Seite versucht sie mit einem klassischen „et – et" auf dem goldenen Mittelweg zu bleiben. Einerseits leugnet sie nicht, dass die Erfüllung menschlicher Freiheit in der Liebe eine „theologische Tugend" darstellt und damit per definitionem von Gottes Gnade unterfangen und getragen sein muss.[2] Lieben kann der Mensch nur aus der Kraft Gottes – so und nur so (!) kann ein „sola gratia" richtig verstanden werden. In diesem Sinne hält die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 als Lehrkonsens zwischen den Lutherischen Kirchen und der Katholischen Kirche fest: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdiensts, werden wir von Gott angenommen und empfangen den heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken" (Nr. 15).

1 Vgl. *Michael Rosenberger*, Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006, 204–206.

2 *Thomas von Aquin*, summa theologiae II–II, q 62: „Quia huiusmodi beatitudo proportionem naturae humanae excedit, principia naturalia hominis … non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia."

Damit ist andererseits sonnenklar und unverrückbar ebenso gesagt: Es ist der Mensch, der sich für diese Gnade in Freiheit öffnen muss. Gnade setzt die Natur voraus, oder, mit anderen Worten: Die Eingießung der göttlichen Liebe setzt die menschliche Öffnung für diese in Freiheit voraus: „Wenn Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, bleibt einerseits der Mensch nicht ganz untätig, denn er nimmt ja jene Eingebung auf, die er auch ablehnen könnte; andererseits kann er sich doch nicht aus freiem Willen heraus ohne die Gnade Gottes zur Gerechtigkeit vor ihm erheben."[3]

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch ist und bleibt ein Geheimnis. Aber gerade weil es ein solches ist, darf die Spannung zwischen den beiden Polen – menschliche Freiheit auf der einen und göttliche Gnade auf der anderen Seite – nicht aufgelöst werden. Ein starker Gnadenbegriff und ein ebenso starker Freiheitsbegriff werden einander letztlich wechselseitig einschließen und untermauern.

(2) Eine Reduktion menschlicher Freiheit könnte auch dann geschehen, wenn man behauptete, der sündige Mensch könne dem Ruf Gottes ohnehin nur beschränkt folgen und daher müsse oder dürfe man die normativen Ansprüche an ihn prinzipiell auf ein niedrigeres Niveau absenken. Natürlich mag im Einzelfall genau so argumentiert werden. Hieronymus etwa interpretiert die biblische Schöpfungsgeschichte wie folgt: Im Paradieseszustand vor dem Sündenfall gibt Gott dem Menschen einzig Pflanzen zur Nahrung, nicht aber Fleisch (Gen 1,29). Die Norm Gottes für den sündenlosen Menschen laute also: Du sollst weder Menschen noch Tiere töten! Erst nach dem Sündenfall, so Hieronymus weiter, werde dem Menschen der Fleischverzehr erlaubt (Gen 9,2–4). Vom sündigen Menschen verlangt Gott folglich nicht so viel wie vom sündenlosen. Gleichwohl möchte Hieronymus selber vegetarisch leben, um stellvertretend an der Wiederherstellung des paradiesischen Friedens zwischen Mensch und Tier mitzuwirken.[4] Immer hat die Kirche die Lösung des Hieronymus festgehalten: Nie hat sie die uneingeschränkte Verpflichtung zum vegetarischen Leben postuliert, obwohl diese in Gen 1 eindeutig gefordert ist und erst in Gen 9 ermäßigt wird. Zugleich aber hat die Kirche in Erinnerung an Gen 1 die Hochschätzung jener asketischen Ordenstraditionen wach gehalten, die um des Himmelreiches willen auf fleischliche Nahrung verzichten.

Natürlich erlaubt ein solcher Einzelfall einer Reduzierung der allgemeinverbindlichen Norm auf Grund der Sünde keinesfalls eine Generalisierung. Im Blick auf die Ehescheidung lehnt Jesus selber eine solche Reduzierung ausdrücklich ab. Mose habe die Erlaubnis zur Ehescheidung nur deswegen gegeben, „weil ihr so hartherzig seid" (Mk 10,2). „Am Anfang der Schöpfung" (Mk 10,6) sei es anders gewesen: Da habe Gott die Menschen als Mann und Frau geschaffen. Mann und Frau seien ein Fleisch, und was Gott verbunden habe, das dürfe der Mensch nicht trennen. Die Klarheit des Scheidungsverbots Jesu ist so unzweifelhaft, wie man es sich nur denken kann. Und die katholische Kirche hat daran (anders als andere christ-

[3] *Konzil von Trient*, Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 5; DS 1525.

[4] *Hieronymus*, adversus Iovinianum I,18; II,5–17; vgl. *Michael Rosenberger*, Im Zeichen des Lebensbaums, Würzburg 2001, 142–145; 181f.

liche Konfessionen) bis heute konsequent festgehalten.

Die beiden Beispiele zeigen: Wo im einen Fall die innerbiblische Ermäßigung einer Norm mit Verweis auf die menschliche Schwachheit auch von Jesus und der Kirche akzeptiert wird (Freistellung des Vegetarismus im Noahbund), geschieht dies in anderen Fällen gerade nicht (Ehescheidungserlaubnis des Mose). Eine prinzipielle Reduzierung von Normen mit Verweis auf den schwachen und sündigen Menschen wäre folglich ohne Grundlage. Zu Recht hat Johannes Paul II. sie in seiner Enzyklika „Veritatis splendor" als „Proportionalismus" gekennzeichnet und abgelehnt.[5] Sicher aber hat der Papst nicht intendiert, auch die Argumentation des Hieronymus im Blick auf den Vegetarismus als „proportionalistisch" zu verurteilen.

Das Beispiel der Ehescheidung führt uns auf die Spur der klassischen Lehre von den „intrinsece mala", den in sich schlechten Handlungen, „die zu wählen immer falsch ist, weil ihre Wahl die Ungeordnetheit des Willens einschließt, das heißt ein sittliches Übel"[6]. Spätestens dort, wo es um solche in sich schlechten Handlungen geht, wird eine Abmilderung von Normen außerhalb jeder Diskussion stehen – vorbehaltlich der Voraussetzung, dass die Handlungen tatsächlich frei gewählt werden. In diesen Zusammenhang ist die Aussage der Instruktion „Donum vitae" zu stellen, gemäß der es nie erlaubt ist, aus eigenem, freiem Willensentschluss die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, nämlich Fruchtbarkeit und liebende Hingabe, voneinander zu trennen"[7]. Dies würde vielmehr die Würde der Zeugung eines Kindes zerstören.[8] Im Kontext vorangehender lehramtlicher Aussagen, insbesondere der Enzyklika „Humanae vitae" Pauls VI., ist diese Aussage absolut konsistent und ergibt sich von selbst. Die lehramtliche Ablehnung der invitro-Befruchtung gründet folglich nicht darin, dass die kühle Atmosphäre einer Befruchtungsklinik das betroffene Ehepaar vor emotionale Probleme stellt (was der Fall ist, aber nicht zur Ablehnung einer IVF ausreichen würde)[9], sondern rekurriert vielmehr auf das Wesen der Zeugung und des Ursprungs eines Menschen: Es gehört zum Menschsein, dass wir uns einem Akt der liebenden Hingabe verdanken und nicht einer technischen Konstruktion[10].

5 Vgl. Veritatis splendor Nr. 75; im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" von 1981 nennt Johannes Paul II. eine derartige Theorie die Lehre von der „Gradualität des Gesetzes" und lehnt sie mit gleichen Gründen ab.

6 Veritatis splendor Nr. 78.

7 Instruktion Donum vitae, II.B.4.

8 Instruktion Donum vitae, II.B.5.

9 Vgl. *Michael Rosenberger*, Im Zeichen des Lebensbaums (s. Anm. 4), 67 und 147.

10 Umso mehr verwundert es, wenn in anerkannten theologischen Lexika folgende Sätze stehen: „IVF od. GIFT lassen sich homolog zwischen Ehepartnern ethisch verantworten, wenn sie recht motiviert sind u. keine Vernichtung v. Embryonen mit einschließen." (Lexikon für Theologie und Kirche Band 5 [1996], 575) Es „lässt sich kaum bestreiten, dass die IVF in Fällen, in denen ein Paar keine andere Möglichkeit hat, um zu einem eigenen Kind zu kommen, als (indirekte) Therapie aufgefasst werden kann." (Lexikon der Bioethik Band 2 [1998], 296). Und ein weiterer Artikel desselben Lexikons hält als Fazit fest, dass die IVF aus ethischer Perspektive zwar als „letzte Möglichkeit (ultima ratio) für die Erfüllung eines Kinderwunsches zu betrachten" sei, aber eben als Möglichkeit (Lexikon der Bioethik Band 1 1998], 782)..

(3) Dass der Mensch weder durch die Sünde noch durch die göttliche Gnade seiner Freiheit beraubt wird, zeigt sich schließlich, und das ist ein dritter Gedankenschritt, im Kontext der Eschatologie. Wäre der Mensch nicht frei, könnte er auch nicht von Gott gerichtet werden. Man müsste entweder eine Apokatastasislehre vertreten, nach der alle Menschen unabhängig von ihrer freien Entscheidung für oder gegen Gott erlöst würden, oder die Vorstellung eines Willkürgerichts. Beides ist absurd und würde der Unvertretbarkeit der menschlichen Person nicht gerecht.

Diese Unvertretbarkeit der Person ist es, die die Kirche klassisch mit dem Begriff der „Seele" bezeichnet. Die Seele ist also keine ontische, dinghafte Größe, kein Etwas, sondern bezeichnet das „Ich des Menschen"[11], seine Personmitte, seine Identität. Der Leib des Menschen ist dann seinerseits Symbol, Ausdruck und Zeichen des inneren Menschen.[12] Zwar weiß die Kirche, dass die biblischen Vorstellungen von dieser „Seele" eher unscharf sind und der Begriff „verschiedene Bedeutungen hat"[13]. Auch ist ihr bewusst, dass die Symbola der frühen Konzilien zwar den Glauben an die Auferstehung der Toten festhalten, aber nirgends von einer unsterblichen Seele sprechen.[14] Doch weil „irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christen einfach notwendig ist"[15], will man den Begriff der Seele festhalten.

Von dieser Option ausgehend könnte man sagen: Der christliche Glaube an die Auferstehung meint, dass das Ich des Menschen, seine Identität, seine innerste Personmitte, eben seine „Seele", fortbesteht und in der Güte und Treue Gottes aufgehoben ist: „Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist. Wenn alle Liebe Ewigkeit will – Gottes Liebe will sie nicht nur, sondern wirkt sie und ist sie."[16] „Das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt; das, was in dieser irdischen Existenz … gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort."[17]

Gerade eine derartige „dialogische" Vorstellung von der Seele[18] und vom Weiterleben nach dem Tod bringt auf den Punkt, was moraltheologisch im Freiheitsbegriff gemeint ist: Der einzigartige, unvertretbare, frei verantwortliche Mensch ist von seinem Schöpfer geliebt und auch über den Tod hinaus angenommen. Hier wird er sich für sein Leben verantworten müssen, hier wird ihm vom barmherzigen Gott sein „Gericht" zuteil.

Fassen wir zusammen: Gerade ein starker Freiheitsbegriff stützt die zentralen Lehren der katholischen Moraltheologie und umgekehrt: Menschliches Handeln ist, wo es Glaube, Hoffnung und Liebe verwirklicht, immer von Gottes Gnade getragen und gehalten. Und doch ist es der Mensch, der sein Ja zu dieser Gnade spricht. Auch die Sünde kann dieses Ja nicht ermäßigen oder erlassen, sondern

11 *Kongregation für die Glaubenslehre* zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.
12 Vgl. *Joseph Ratzinger/Johann Auer*, Kleine katholische Dogmatik, Regensburg 1977, Bd. 9, 126.
13 *Kongregation für die Glaubenslehre* zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.
14 Vgl. Konzil von Konstantinopel, DS 150.
15 *Kongregation für die Glaubenslehre* zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.
16 *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1971, 259.
17 Ebd., 264.
18 Ebd. 259.

bestenfalls dort, wo es nicht um in sich schlechte Handlungen geht, und auch dort nur im Einzelfall, zur Modifikation von Normen führen, die im Paradieseszustand anders formuliert worden waren. Schließlich erfährt die christliche Freiheitsvorstellung ihre tiefste Sinnspitze im Kontext des Auferstehungsglaubens: Der einmalige, unvertretbare Mensch wird von Gott in Ewigkeit nicht fallen gelassen, sondern tritt nach dem irdischen Leben vor seinen Schöpfer, Richter, Erlöser.

Der Autor: *Dr. Michael Rosenberger, geb. 1962 in Würzburg, ist Professor für Moraltheologie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Publikationen: Im Zeichen des Lebensbaums, Würzburg 2001; Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Bail, Ulrike / Crüsemann, Frank u.a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006, ³2007. (2400) Geb. Euro 24,95 (D) / 25,70 (A) / sFr 44,60. ISBN: 978-3-579-05500-8.

Die Bibel ist ein Buch des Lebens. Darum wollen die in ihr erzählten Lebens- und Glaubenserfahrungen des Volkes Israels mit ihrer Gottheit, die aktuell auslegbaren, existenziellen und befreienden Charakter haben, immer wieder neu zum Klingen gebracht werden, um dem in den biblischen Texten verborgenen lebendigen Gespräch Gottes mit den Menschen zu jeder Zeit behutsam und Schritt für Schritt näher zu kommen. Dieses Anliegen verfolgt u.a. die „Bibel in gerechter Sprache" (BigS). Sie hat sich zum Ziel gesetzt, „in heutiger Sprache und für heutige Menschen die alten Texte so zu übertragen, dass sie als Fremde verstehbar und herausfordernd nah, als Nahe und Bekannte neu und herausfordernd fremd werden" (Einleitung, 9–26, 11). 52 TheologInnen waren fünf Jahre lang als ÜbersetzerInnen in diesem ökumenischen Bibelprojekt tätig. In deren Arbeit wurde die Öffentlichkeit per Internet und durch Praxiserprobung der Texte in kirchlichen Gruppen miteinbezogen. Die BigS stellt sich dem Anspruch, sich so nahe wie möglich am hebräischen, aramäischen und griechischen Ausgangstext zu orientieren, und unternimmt gleichzeitig den Versuch, eine aktuelle und zeitgemäße Begrifflichkeit in deutscher Sprache zu finden. Bereits kurz nach ihrem Erscheinen im Oktober 2006 in der ersten Auflage vergriffen, hat sie einiges in (Bibel-)Wissenschaft und Kirche in Bewegung gebracht, wird sie ja einerseits einseitig kommentiert, andererseits wertschätzend dargestellt, mit Freude verwendet und kritisch gewürdigt.[1] Die leider zum Teil sehr polemisch und polarisierend geführte Diskussion um die BigS berührt grundsätzliche Fragen theologischen Denkens und Sprechens und bildet mitunter Reaktionen aus Bibelwissenschaft und Journalismus ab, die sich dem Anschein nach zum ersten Mal mit jahrelang bekannten Forschungsergebnissen, etwa aus der feministisch-theologischen Forschung, auseinandersetzen. So haben in die BigS u.a. Erkenntnisse aus der feministischen Exegese, die mithilfe der Kategorie „Geschlecht" Hermeneutik, Methodologie sowie die Auslegung biblischer Texte und deren Rezeptionsgeschichte kritisch auf ihre Androzentrismen hin befragt und neue Zugänge zu biblischen Texten ermöglicht, Eingang gefunden.

Das Bibelprojekt belebt zunächst die Diskussion um grundsätzliche Fragen des Übersetzens[2] und Verstehens von Texten und zeigt Chancen und Grenzen dieses Tuns auf. Jedes Über-setzen von einem Sprachraum in einen

[1] Siehe dazu Stellungnahmen u.a. von *Marie-Theres Wacker*, Die „Bibel in gerechter Sprache". Vorstellung und Würdigung eines Projekts, in: BiKi 62 (2007), 54–59; N*orbert Mette*, Die Bibel in „gerechter Sprache". Eine neue deutsche Bibelübersetzung, in: Diakonia 37 (2006), 6; *Walter Groß*, Übersetzung oder Neuerfindung? Eine Glosse zur „Bibel in gerechter Sprache", in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 438–440; *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Bibel in gerechter Sprache. Kritik eines umstrittenen Projekts, in: BiKi 62 (2007) 46–53; *Irmtraud Fischer*, Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), 19–30; *Ursula Rapp*, Die Bibel in gerechter Sprache, www.dioezese-linz.at/pastoralamt/bibelwerk [abgerufen am 5.2.07]; *Elisabeth Gössmann*, Anfang der Weisheit. Die weibliche Tradition der Bibelauslegung und die „Bibel in gerechter Sprache", NZZ 291 vom 14.12.06, 51; *Johan Schloeman*, Heilige Nacht – politisch korrekt, www. sueddeutsche.de/kultur/artikel/212/96116 vom 22. 12. 2006 [abgerufen am 25. 1. 07]; *Ingolf Dalferth*, Der Ewige und die Ewige, www.nzz.ch vom 18. 11. 2006 [abgerufen am 25. 1. 07] sowie den Sammelband *Helga Kuhlmann* (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechter Sprache? Grundlagen einer Übersetzung, Gütersloh 2005.

[2] So widmen sich u.a. die aktuellen Hefte der Zeitschriften Schlangenbrut 95 (2006) sowie Lebendige Seelsorge 57 (2006) dem Thema „Übersetzen".

anderen ist eine Ersetz-übung[3] und bedeutet immer Gewinn, aber auch Verlust, da die Übersetzung dem Original an Ausdruckskraft selten gleich kommt. Im mühsamen Ringen um geeignete Formulierungen geht es nicht um eine Wort-für-Wort-Wiedergabe, sondern darum, die Aussageabsicht des jeweiligen Verses zu transportieren. Zusätzlich stellt jeder Übersetzungsversuch immer eine Interpretation dar, ist nie abgeschlossen und hängt allzeit von den hermeneutischen Voraussetzungen ab, mit denen die ÜbersetzerInnen an die biblischen Texte herangehen: „In der Exegese, beim Übersetzen gibt es keine Objektivität – wissenschaftliche Redlichkeit zeigt sich darin, das eigene Vorverständnis und die Entscheidungskriterien offen zu legen."[4] Die „Bibel in gerechter Sprache" macht diese ihre Herangehensweise transparent. Dabei gelten soziale Gerechtigkeit, Gerechtigkeit im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog und Geschlechtergerechtigkeit als drei wesentliche Konstanten der BigS, die in der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie und dem christlich-jüdischen Dialog verwurzelt ist und Erkenntnisse aus der neueren theologischen Forschung ernst zu nehmen versucht. Dabei meint *gerechte* Sprache *nicht-diskriminierend* im weitesten Sinne. Die BigS vermeidet antijüdische und rassistische Sprachmuster, spricht geschlechter-fair und will die Vielfalt der biblischen Gottesbilder sichtbar machen.

Die Anordnung der biblischen Bücher folgt entgegen der Gliederung der Bibelausgaben in der katholischen Tradition, welche sich an die griechische Übersetzung (Septuaginta: LXX) hält, dem ursprünglichen Aufbau der Hebräischen Bibel (Tora; Prophetische Bücher; Schriften). Im Anschluss daran finden sich die in der katholischen Tradition deuterokanonisch und in der evangelischen apokryph genannten Schriften nach dem Umfang der lateinischen Übersetzung (Vulgata) aus dem Jahre 1592, jedoch in anderer Abfolge. Darunter lassen sich die griechischen Fassungen der bereits als Übersetzung aus dem Hebräischen im AT eingeordneten Bücher Daniel und Ester vorfinden. Das Neue Testament bildet in bekannter Reihenfolge den Abschluss des Kanons.

Jeder Kanonteil sowie jedes biblische Buch sind mit einer kurzen Einleitung, Anmerkungen in Form von Fußnoten, die im Anhang nachzulesen sind, sowie äußerst wertvollen Glossarverweisen versehen, die jenen, die über keine Hebräisch- bzw. Griechischkenntnisse verfügen, einen Zutritt zur jeweiligen Sprachwelt ermöglichen. Finden sich im biblischen Text Begriffe von zentraler theologischer und religionsgeschichtlicher Relevanz, so werden diese in Anlehnung an die masoretische Tradition des Verweises auf eine Randbemerkung mit einem kleinen Kreis am Wortbeginn versehen. Am Seitenrand findet sich das Fremdwort in einfacher Umschrift. Im Anhang kann man unter dem entsprechenden Begriff die theologisch und sozialgeschichtlich begründete Übersetzungsentscheidung, weitere Synonyme sowie aussagekräftige Erklärungen nachlesen, die auf die Bedeutungsvielfalt der einzelnen Begriffe und den sozial- und religionsgeschichtlichen Kontext aufmerksam machen sowie zur theologischen Vertiefung einladen.

Der größte, mutigste und den Horizont wohl am meisten erweiternde Impuls in der neuen Bibelübersetzung ist der Schritt, den biblischen Eigennamen des Gottes Israels – in der Wissenschaft recht technisch mit dem Tetragramm JHWH, in den meisten deutschen Bibelausgaben bisher mit „Herr" bzw. HERR übersetzt – in seiner Vieldimensionalität wiederzugeben und eine Reihe von möglichen theologisch verantworteten Bezeichnungen aus der christlichen und jüdischen Tradition anzubieten: der/die Eine, der/die Lebendige, der/die Heilige, der/die Ewige, der Name, GOTT, Ich-bin-da, ICH DU ER SIE sowie Adonaj (von „Herr" abgeleitet), ha-Schem (der Name), ha-Makom (der Ort, der Raum) und Schechina

[3] Vgl. *Jürgen Ebach*, Wie kann die Bibel gerecht(er) übersetzt werden, in: *Helga Kuhlmann* (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechter Sprache? Grundlagen einer Übersetzung, Gütersloh 2005, 36–59, 38.

[4] *Claudia Janssen*, „Ich ermutige euch, Geschwister …" Zum Brief an die Gemeinde in Rom, in: Schlangenbrut 96 (2006), 5–8, 6.

(Gegenwart Gottes). Der Gottesname wechselt von Buch zu Buch, im Psalter von Texteinheit zu Texteinheit. Die übrigen, im Einzelfall nicht gewählten Bezeichnungen sind in Auswahl in der Kopfzeile der jeweiligen linken Seite sichtbar und können bei Bedarf beim Lesen und Rezitieren selbst ausgetauscht werden. So soll die Wiedergabe des Namens Gottes, der bereits in biblischer Zeit aus Ehrfurcht und im Wissen um die Gefahr von Missbrauch nicht mehr ausgesprochen wurde und anstelle dessen Ersatzbezeichnungen gewählt wurden, der Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,14 als eine/r, der/die in dynamischer Weise (da) ist und (da) sein wird, ein wenig gerechter werden.

Die biblischen Bücher sind je nach ÜbersetzerIn sprachlich unterschiedlich und vielfältig gestaltet. Hervorzuheben ist das mit viel Kompetenz und Feingefühl für poetische Sprache und Inhalt verfasste Buch der Psalmen. Details wie jenes, dass im Ps 63, der von der Sprache der Sehnsucht dominiert ist, das viermalige Vorkommen des hebräischen Begriffs „nefesch", welcher das Organ der Kehle bezeichnet und von der LXX in den meisten aller Fälle mit psyché (Seele) wiedergegeben wird, jedes Mal anders, und zwar dem Kontext entsprechend einmal mit *Kehle* (V. 2), *Seele* (V. 6), *verletzliches Leben* (V. 8) und *mich* (V. 9) übersetzt wurde, machen dies deutlich. Dieses Beispiel zeigt das gelungene Bemühen der BigS, der Bedeutungsvielfalt der hebräischen Bildsprache sprachliche Relevanz zu verleihen. Ein weiterer Blick auf einen Textkorpus von poetischen Texten, das Hohelied als acht Kapitel umfassende Sammlung von Liebesliedern, lässt erkennen, dass es der neuen Bibel – entgegen etwa der Elberfelder Übersetzung – ein Anliegen ist, auch vom Erscheinungsbild her dem lyrischen Charakter der Texteinheiten und somit der Schönheit der hebräischen Sprache Rechnung zu tragen.

Neben dem Bemühen um poetische Schönheit versucht die BigS eine zeitgemäße Sprache zu finden, um die in den alten Texten der Bibel verborgenen Botschaften den heutigen Menschen wieder neu zugänglich zu machen. Diese zum Teil umgangssprachlichen und deshalb vorerst gewöhnungsbedürftigen Formulierungen orientieren sich – gemäß dem Motto Martin Luthers, „den Leuten aufs Maul zu schauen" – an modernen Lebens- und Sprachwelten und fördern die lebendige Darstellung biblischer Erzählfiguren.

Abgesehen von den bereits genannten weiblichen und männlichen Bezeichnungen für die Gottheit Israels verfolgt die BigS durchgehend dort eine Übersetzung in geschlechtergerechter Sprache, wo Frauen gemeint sind. Die jeweiligen weiblichen Bezeichnungen müssen im Original nicht erwähnt sein. Im NT rüttelt die Benennung von Jüngerinnen und Jüngern sowie Pharisäerinnen und Pharisäern am androzentrisch geprägten Geschichtsdenken und in weiterer Folge an patriarchal dominierten kirchlichen Strukturen.

Die „Bibel in gerechter Sprache" macht Ernst mit Erkenntnissen aus der neuen theologischen Forschung. Sie deckt Unrecht und Ungerechtigkeiten auf, sprengt einseitig gedachte Vorstellungen von Gott und den Menschen, benennt ohne zu verharmlosen soziale Missstände und lädt ein, sich in neuer – von Sexismus, Rassismus und Antijudaismus befreiter Weise – auf die alten Texte der Bibel einzulassen, um daraus Kraft für ein gerechtes Leben in Kirche und Gesellschaft zu schöpfen.

Graz *Sigrid Eder*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Sinkovits, Josef / Winkler, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra Aetate* (STS, interkulturell 3). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (368) Kart. Euro 36,00 (D) / 36,00 (A) / sFr 62,10. ISBN: 978-3-7022-2744-9.

Zum 40jährigen Jubiläum der Konzilserklärung *Nostra aetate* (Proklamation am 28. Oktober 1965) war ein Symposium geplant, das

vom Fachbereich Systematische Theologie der Universität Salzburg und vom Bildungshaus St. Virgil vorbereitet wurde. Durch den Tod Papst Johannes Pauls II., die Begräbnisfeiern und das anschließende Konklave konnten eine Reihe kirchlicher Vertreter am 18./19. April 2005 nicht zum Symposium kommen, weshalb diese Veranstaltung abgesagt werden musste; die geplanten Vorträge sowie weitere Beiträge (insgesamt 22) konnten aber in diesem Sammelband herausgegeben werden. – Welche Rolle spielt also *Nostra aetate* in der gegenwärtigen Kirche und im aktuellen interreligiösen Dialog, gerade angesichts brisanter Konflikte in aller Welt?

Der *erste Teil* (29–95) fragt nach der Bedeutung von „Weltkirche" auf dem Hintergrund der konziliaren Ekklesiologie. „Weltkirche", so *Hans-Joachim Sander*, meint nicht in erster Linie „räumliche Ausweitung", sondern „Entgrenzung des eigenen Inneren". Es geht um eine spezifische Sprachfähigkeit im religiösen Pluralismus: Die Weltreligionen sind für die Katholiken „eine Ressource ihres christlichen Glaubens geworden, die sie nicht mit den Größen ersetzen können, über die sie im eigenen Innen bereits verfügen" (46); genau darum ist der interreligiöse Dialog unverzichtbar. Durch eine kreative Auseinandersetzung mit dem Verständnis von „Mysterium" in NA 1 erschließt Sander das Potential religiöser Überzeugung, das darin besteht, „unmögliche Lebensräume aufzuschließen" (56). Das heißt für den interreligiösen Dialog: „Das Unaussprechliche lässt sich nicht gegeneinander stellen. Es gibt keine Möglichkeit, die eigene Unaussprechlichkeit über die der anderen zu stellen" (61). Durch „diesen unmöglichen Dialog mit den anderen" aber tritt die Kirche aus ihrer „Selbst-Zentrierung" heraus in eine „Relation, bei der die anderen und ihre religiösen Wahrheiten zu einem elementaren Faktor der eigenen Wahrheit werden" (63). Anders gesagt: Die Kirche wird Weltkirche. Ähnlich drückt dies *Roman Siebenrock* aus: „Von Anfang an hat der christliche Glaube keine Eigensprache ohne die Anderen. Um unsere Sendung zu finden, haben wir in den Spuren der Anderen zu lernen. Und aus unserem eigenen Vermögen werden wir weder in umfassender Weise Christus noch Gott wahrnehmen und anerkennen" (77f).

Der *zweite Teil* (97–159) behandelt das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum, also jene Thematik, die durch Johannes XXIII. zu *Nostra aetate* geführt hatte. Immer wieder wird als religionstheologisches Prinzip deutlich, „dass der christlich verantwortete interreligiöse Dialog vom besonderen Verhältnis der Christenheit zum ‚Volk des Bundes' ausgehen muss" (*Josef Wohlmuth*, 156). Im *dritten Teil* (161–212) geht es um das Verhältnis zum Islam. Angesichts zunehmender Feindbilder und Rückzugstendenzen betont *Carla Amina Baghajati*, die Medienreferentin der Islamischen Glaubensgemeinschaft Österreichs: „Mit bewusster und weitherzig gelebter Religiosität geht oft ein ausgeprägter Dialogwille einher" (186). Der *vierte Teil* (213–256) geht auf den Bezug zum Hinduismus ein, wobei sich allerdings zeigt, „dass die Konzilsaussagen über den Hinduismus (wie positiv auch immer sie gemeint waren) naiv und paternalistisch klingen" (*Francis X. D'Sa SJ*, 224) und der „Dialog des spirituellen Austausches" (229) vielfach zu kurz kommt. Ähnliche Probleme stellen sich im *fünften Teil* (257–282), in dem sich *Michael Fuss* mit dem Verhältnis zum Buddhismus befasst. Der Text von NA 2 ist mit Blick auf den buddhistischen Heilsweg so konzipiert, dass er „den Ansatzpunkt für einen Dialog zunächst in der existentiellen Grunderfahrung des Ungenügens an dieser Welt und dessen Übersteigen auf ein jenseitiges Heilsziel hin gegeben sieht" (261).

Der *sechste Teil* (283–357) setzt sich mit einem konkreten interreligiösen Kontext auseinander, der – so die Überschrift – „offene Fragen und Zumutungen" (283) mit sich bringt: dem Balkan. Es geht hier um das exemplarische Durchbuchstabieren interreligiöser Dialoge auf einem Feld der Missverständnisse, der Gewalt und oft auch des vergeblichen Gesprächs. „Bis heute", bedauert *Kardinal Vinko Puljić*, der Erzbischof von Sarajevo, „gelang es uns nicht, die kulturelle und religiöse Verschiedenheit zu unserem Reichtum zu machen" (296). Sowohl aufgrund historischer Entwicklungen – die bis auf die Teilung des Ost- und Weströmischen Reiches zurückgehen und eine „Scheidelinie zwischen zwei Kulturen" (*Anne Herbst-Oltmanns*, 314) bewirkten – als auch durch gesellschaftliche Prägungen – wie etwa „ein tief verwurzeltes, oftmals innovationsfeindlichen Clan-Denken" (*Valeria Heuberger*, 306) sowie revanchistische Lebenseinstellungen, die ein „autistisches, rückwärts gewandtes Selbstbild und Geschichtsbild" (*Thomas Seiterich-Kreuzkamp*, 342) vertreten – ist der Balkan zu einem sehr schwierigen Lebens- und Dialogfeld in Europa geworden. Die Adam-Sokrates-Typologie, die *Mustafa Čerić*,

der Groß-Mufti von Bosnien-Herzegowina, einführt – Adam als „reuiger Sünder", Sokrates als Repräsentant „der menschlichen Arroganz" (301) – dürfte auch nicht dazu beitragen, das Leben (von Muslimen, Juden und Christen) im heutigen Europa erhellend zu interpretieren.

Wer sich den Anfragen und Anregungen dieses Buches stellt, wird sich nicht beruhigt zurücklehnen, sondern – wie es der Untertitel zu Recht hervorhebt – die *Brisanz* des Zweiten Vatikanums und des von ihm eröffneten interreligiösen Dialogs wahrnehmen und als theologischen Stachel für eine *weltkirchliche* Denkform des Glaubens empfinden.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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). ISBN 3-7228-0654-2.

Dass der gegenwärtige Pluralismus nicht bloß ein soziologisches Spezialthema ist, sondern eine „Lebensfrage von Theologie und Kirche heute", macht dieser Sammelband durch fünf Beiträge deutlich, die von spezifischen Fragestellungen her die Spannung zwischen christlicher Identität und moderner Pluralismuskultur reflektieren.

Karl Gabriel zeigt den Charakter neuer religiöser Felder auf, die „eine stärker persönlich-subjektive, erlebnis- und erfahrungsbezogene Form" (35) annehmen. An dieser Pluralisierung und Individualisierung kommt auch die katholische Kirche nicht vorbei: „Zum schwierigen und konfliktreichen Weg einer pluriformen Katholizität dürfte es auf absehbare Zeit keine Alternative geben" (45). Allerdings schafft der christliche Glaube „Distanz gegenüber einem utilitaristischen und expressiven Individualismus" (46) und fragt kritisch zurück, „woher die notwendigen Anerkennungsverhältnisse für die anspruchsvollen, individuellen Identitätsentwürfe kommen sollen" (47). Von daher bringen die christlichen Kirchen in die Öffentlichkeit den Impuls ein, „auch jenen gegenüber solidarisch zu sein, die scheinbar ‚nichts zu bieten haben'" (52). Auch *Albrecht Grözinger* begreift die Kirche als „zivilgesellschaftliche Assoziation" (67) mit einer starken Dynamik zur Ausbildung eigener Identitäten „zwischen Profil und Toleranz" (68). Mit Blick sowohl auf das biblische Menschenbild als auch auf das postmoderne „schwache Subjekt" weist er darauf hin, „dass die Menschen in der biblischen Tradition deshalb so ‚stark' gemacht werden, weil sie in ihrer Geschöpflichkeit und damit ihrer Endlichkeit gesehen sind" (87). Der Beziehungsreichtum des Menschen „in einer Lebensgeschichte, die sich in die Gottesgeschichte verschlungen weiß" (ebd.), ist Ansatzpunkt der Reflexion praktischer Theologie. *Wolfgang W. Müller* liefert eine umfassende Analyse von „Identität" – die als „Relationsbegriff" (90) zu verstehen ist – und „Pluralität", stellt eine Reihe theologischer Ansätze vor und zeigt auf, dass die universale Kirche plurale Formen von Glaubensaussagen nicht nur „zulassen" kann und soll, sondern auf sie angewiesen ist: „Die Kirche als Weg- und Erinnerungsgemeinschaft in den verschiedenen Kulturen und Zeiten lebt durch ihre pluralen theologischen Manifestationen die Katholizität des Heils" (139). *Stefan Grotefeld* setzt sich intensiv mit der „Selbstbeschränkungsdebatte" auseinander und mahnt die Frage, „ob für die moralische Legitimität staatlicher Machtausübung eine wie auch immer bestimmte Selbstbeschränkung religiöser und anderer Überzeugungen nötig ist oder nicht" (179), als dringende Hausaufgabe der theologischen Ethik ein. *Hans J. Münk* schließlich geht auf das „Problem, wie und auf welcher Basis strittige normative Fragen für eine pluralistische Gesellschaft universalverbindlich entschieden werden können" (194), ein und plädiert – in Auseinandersetzung mit der diskurstheoretischen Moraltheorie von Jürgen Habermas – dafür, das „Gute" als Grundlage des „Gerechten" anzusehen: „Theologische Ethik muss sich als dem christlichen Existenzvollzug zugeordnete Lebensform-Konzeption notwendigerweise als Theorie des Guten artikulieren" (237).

Wer den ethischen, sozialen und theologischen Konsequenzen pluralistischer Entwicklungen in den westlichen Gesellschaften nachgehen will, findet im vorliegenden Band profunde und sorgfältig erarbeitete Ansätze zu einer verantwortbaren Auseinandersetzung.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Barton, John: Jesaja – Prophet in Jerusalem. Eine Einführung zu den Themen in

Jesaja 1–39, übersetzt und hg. von Christoph Bultmann. Edition Ruprecht, Göttingen 2006. (140) Pb. Euro 14,90 (D) / 15,40 (A) / sFr 26,30. ISBN: 978-3-7675-7079-5.

Dass die zuerst 1995 in der Reihe „Old Testament Guides" erschienene Einführung zu Jesaja 1–39 nun auch in deutscher Sprache zugänglich ist, ist sehr zu begrüßen. Nicht nur Theologie Studierende profitieren davon, sondern letztlich alle, die sich mit diesem wichtigen Prophetenbuch in irgendeiner Weise beschäftigen wollten. Der klare Aufbau der Darstellung, die Konzentration auf die wesentlichen Inhalte und die zahlreichen Verweise auf weiterführende Literatur, die der Übersetzer noch umsichtig erweitert hat, ermöglichen ein gewinnbringendes Studium dieses sonst leicht verwirrenden Prophetenbuches.

Das erste Kapitel bringt eine grobe Übersicht zum Buch und diskutiert auf dieser Basis den Anteil Jesajas sowie die Theorien der Fortschreibung. Darauf aufbauend folgt im zweiten Kapitel die Darstellung der politischen Äußerungen des Propheten und ihrer Hintergründe. Das dritte Kapitel ist dem Hauptthema prophetischer Verkündigung, der Sozial- und Kultkritik, gewidmet; es beginnt mit einer Auflistung all dessen, was nach Jesaja „Sünde" genannt werden muss. Dazu gehört auch die Kritik an der Bündnispolitik, welche ein Misstrauen gegenüber JHWH bedeutet, sowie die Kritik am Hochmut der für JHWH agierenden Völker. Insgesamt scheint hier Gottes Ordnung für die Welt, wie sie sich in Rechtsordnung und Weisheitslehre ausdrückt, den Maßstab für die Kritik abzugeben.

Ein besonderes Problem stellen Jesajas Zukunftsorakel dar, die im vierten Kapitel abgehandelt werden. Barton differenziert sie in fünf Typen: Ansagen sicheren Unheils bzw. der Niederlage; Ansagen einer sicheren Errettung, einer bedingten Errettung oder einer Wiederherstellung nach Eintritt des Unheils. Den letzten Typ bilden schließlich die Aussprüche über eine entfernte Zukunft, welche meist nicht mit Jesaja selbst in Verbindung gebracht werden. Jesaja am nächsten stehen dürften die Unheilsankündigungen, nicht ausschließen wird man die bedingten Rettungsansagen können sowie die Hoffnung auf Wiederherstellung. Am schwierigsten einzuordnen sind die Ansagen der Errettung. Es ist beeindruckend, wie umsichtig Barton die Texte diskutiert und beurteilt. Als fünftes Kapitel folgen konsequent jene Texte, die als nachjesajanisch gelten können. Dazu gehört nach allgemeiner Ansicht ein guter Teil der Völkersprüche, weiters die so genannte Jesaja-Apokalypse (Kap 24–27), die Kap 34–35 und die weitgehend mit 2 Kön 18–19 übereinstimmenden Kap 36–39 – um nur die wichtigsten zu nennen. Der große Anteil sekundärer Texte nötigt schließlich dazu, die Frage der Redaktion von Kap 1–39 zu stellen. Auch hier legt sich der Verfasser nicht fest, sondern plädiert in erster Linie dafür, dass die Zusammenstellung der Texte letztlich mit Blick auf Jes 40ff. und die Redaktion anderer biblischer Bücher zu untersuchen ist.

Das letzte Kapitel befasst sich mit verschiedenen Leseweisen des Prophetenbuches. Barton redet nicht einer einfachen synchronen Leseweise das Wort, sondern betont, dass das Jesajabuch selbst als geschichtlich gewordenes als ein zusammenhängendes Ganzes gelesen werden kann; das zeigt nicht zuletzt eine Analyse der charakteristischen Themen des Buches wie die Bezeichnung Gottes als der „Heilige Israels", die Anrede des Volkes als „Israel", die messianischen Stellen und die Rede vom „Glauben". Ein Nachwort des Übersetzers beschließt die Ausführungen. Literaturverzeichnisse und Register runden das Buch ab, das zweifellos als eine der besten Einführungen zu Jesaja 1–39 gelten kann.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Dahmen, Ulrich / Stegemann, Hartmut / Stemberger Günter: Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte. Bd. 9). Bonifatius, Paderborn 2006. (119) Kart. Euro 14,90 (D) / 15,40 (A) / sFr 26,80. ISBN: 978-3-89710-347-4.

Das schmale Bändchen gibt die Referate einer Tagung wieder, welche von ausgewiesenen Spezialisten über die Bedeutung von Qumran und die Handschriften aus der Wüste Juda gehalten wurden. Den bibelwissenschaftlichen Teil eröffnet *H.J. Fabry* mit einem sehr kompakten Überblick über die neuen Erkenntnisse, welche aufgrund der Textfunde in Bezug auf die Entstehung, Überlieferung und Kanonisierung der Schriften der hebräischen Bibel gewonnen wurden (11–29). Das wichtigste Ergebnis ist wohl, dass die Textgeschichte der hebräischen Bibel viel komplexer gesehen werden muss als bisher.

Denn der Bibeltext hat nach dem Zeugnis der Funde offensichtlich in verschiedenen Formen nebeneinander existiert; der masoretische Text ist erst ein Produkt späterer Vereinheitlichung. Einen ‚Urtext', aus dem alle anderen Textformen sich entwickelten, hat es nie gegeben.

Die Bedeutung der Qumranfunde für das Neue Testament analysiert *J. Frey* (33–65); er zeigt zunächst die Defizite der bisherigen Darstellungen einer Beziehung bzw. Abhängigkeit Jesu oder des Urchristentums von Qumran auf und skizziert anschließend am Beispiel von Johannes dem Täufer, der paulinischen Fleisch-Geist-Lehre und den scheinbar dualistischen Tendenzen im Johannes-Evangelium den Bereich der Berührungen zwischen den Qumrantexten und dem NT. Das wichtigste Ergebnis ist hier, dass durch die Textfunde in erster Linie die Kenntnis jener Welt enorm verbessert wurde, aus der das Neue Testament stammt.

Der nächste Beitrag von *H. Lichtenberger* wendet sich der speziellen Frage zu, welche Messiasvorstellungen in den Texten von Qumran belegt sind und ob von einem Einfluss auf die ntl. Christologie gesprochen werden kann (67–87). Die Diskussion aller einschlägigen Stellen ergibt, dass Qumran und das Neue Testament Anteil haben an einem breiten Traditionsfluss, der zwar aus den klassischen Stellen der hebräischen Bibel gespeist wird, daneben aber auch jeweils eigene Vorstellungen entwickeln.

In Bezug auf das Antike Judentum legt zunächst *D.R. Schwartz* anhand von einigen Beispielen dar, dass mit Hilfe der Texte von Qumran die frühjüdischen Diskussionen um das rechte Tora-Verständnis, welche zwischen Sadduzäern und Pharisäern offenbar stattfanden und sich in den rabbinischen Texten erhalten haben, besser eingestuft werden können (91–100). Dieser Beitrag führt schließlich hinüber zu jenem von *G. Stemberger*, der abschließend der allgemeinen Frage nachgeht, ob man in der Spätzeit des Zweiten Tempels von einem „mainstream Judaism" sprechen könne (101–118). Stemberger stellt zunächst die teilweise sehr scharf geführte Kontroverse um die Positionen ‚Einheitlichkeit im Wesentlichen' auf der einen Seite und ‚Vielfalt' auf der anderen dar und warnt dann, die durchaus feststellbaren Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen im damaligen Judentum zu sehr zu betonen. Denn trotz aller Differenzen ist doch davon auszugehen, dass im Judentum Palästinas ein Grundkonsens in religiöser Praxis vorhanden war, der auch den Außenstehenden auffiel. Ein viel größeres Problem sei aber, wie die Kontinuität zwischen dem Judentum des Zweiten Tempels und jenem nach 70 n. Chr. zu bestimmen ist.

Abschließend darf man sagen, dass der Leser/die Leserin dieses Buches durch diese grundsätzlichen, die wesentlichen Themen und Fragen kompetent und übersichtlich behandelnden Beiträge bestens über die Bedeutung von Qumran und der Funde aus der Wüste Juda für Bibel und antikes Judentum informiert wird.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Schröter Jens, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten. Bd. 15). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. (384) Kart. Euro 18,80 (D) / 19,40 (A) / sFr 34,10. ISBN: 978-3-374-02409-4.

In der 2001 begonnenen Reihe „Biblische Gestalten" sind bisher schon Bände zu Josef, David, Saul, Rut, Maria, Petrus, Paulus, Barnabas, Judas u.a. erschienen. Nun legt der Leipziger Neutestamentler Jens Schröter – ausgewiesen u.a. durch Arbeiten zu Grundlagenfragen historischer Jesusforschung und zur frühesten Traditionsgeschichte der Jesusüberlieferung – darin ein Jesusbuch vor.

Die Einführung (12–68) präzisiert zunächst die Aufgabe und das Leistbare mit der markanten Überschrift „Der ‚historische' und der ‚erinnerte' Jesus oder: Wie es ‚wirklich' war". S. führt in die Forschungsgeschichte ein und macht diese angesichts der (neuzeitlichen) Unterscheidung zwischen historischer Wirklichkeit und ihrer Deutung verständlich. Eine weitere Differenzierung sei darüber hinaus aber notwendig, jene zwischen historischer Forschung und vergangener Wirklichkeit: Das Resultat historischer Forschung sei deshalb nicht der „irdische Jesus", der *damals* lebte, sondern der „erinnerte, vergegenwärtigte Jesus" aus heutiger Perspektive (22). Seinen Anspruch formuliert er so: „Historische Jesusforschung kann … den christlichen Glauben niemals begründen oder gar seine Richtigkeit beweisen. Sie kann jedoch zeigen, dass dieser Glaube auf dem Wirken und Geschick einer Person gründet, die sich … in wichtigen Facetten auch heute noch nachzeichnen lassen" (34). Abschließend präsentiert er überblicksmäßig die vorhandenen Quellen für den Aufbau eines Jesus-Bildes.

Die eigentliche *Darstellung* blickt im 1. Kapitel auf den *historischen Kontext* (69–133): Die Herkunft aus Nazaret (mit Seitenblick auf die als nachösterlich eingeschätzte Bethlehemstradition) und das Wirken in Galiläa (mit archäologischen und sozialgeschichtlichen Darlegungen) lassen Jesus als Juden seiner Zeit kenntlich werden, der auf eine „Erneuerung Israels" abzielte, nicht aber auf „eine von Israel getrennte Gemeinschaft" (104). Eigene Abschnitte setzen ihn dabei zum „allgemeinen Judentum" seiner Zeit sowie zu den zeitgenössischen Bewegungen und Parteien (Pharisäer, Sadduzäer, Essener – mit eigenem Qumran-Exkurs) und zu Johannes dem Täufer in Beziehung.

Das 2. Kapitel („*Die Herrschaft Gottes beginnt*" 133–243) skizziert das Wirken Jesu: Nach der Begegnung mit dem Täufer verkündet Jesus die „jetzt anbrechende Gottesherrschaft" (141). Das Wort vom Satanssturz Lk 10,18 könnte ein biographisches Schlüsselerlebnis Jesu dokumentieren. In den Exorzismen und Heilungen (Lk 11,20) ebenso wie in der Sammlung einer Nachfolgegemeinschaft zeigt sich, dass er die „Ordnung des Gottesreiches bereits vorgreifend" für erfahr- und praktizierbar (166) hielt. Der Anspruch auf „das ganze Israel" (169) wird in der Symbolhandlung der Einsetzung des Zwölferkreises sichtbar. Die im Judentum fundamentale rein/unrein-Unterscheidung hält Jesus keineswegs als solche für obsolet, unter dem Eindruck der einbrechenden Gottesherrschaft „dreht" er die Sicht aber „geradewegs um: durch den Kontakt mit ihm wurden die Unreinen rein, *Reinheit* war also ‚ansteckend'" (178). Diese Vorstellung von einer „offensiven Reinheit" (179.185) steuert auch seine sporadischen Begegnungen mit Heiden und hat Gegner, die sich seinem Anspruch verweigerten, auf den Plan gerufen: v.a. die Pharisäer, die gerade hinsichtlich der Reinheitsfrage ein „Konkurrenzmodell" vertraten (187). – Dann wird das Thema der Gottesherrschaft näher bestimmt: Die frühjüdischen Hoffnungen werden rekapituliert und Jesu eigene Verkündigung („Ansage ihrer *gegenwärtigen Aufrichtung*", 196) in diesem Kontext profiliert. Damit zeigt sich auch Jesu Verständnis des kommenden Gerichtes: Es „vollendet die Aufrichtung der Gottesherrschaft …, die mit dem Sieg über den Satan bereits begonnen hat" (200f). Die Gegenwart sei somit Heilszeit. Die Durchsetzung der Macht Gottes bedeutet deshalb – anders als zumeist in der Apokalyptik – „keine Vernichtung der gegenwärtigen Welt. Sie vollzieht sich vielmehr als bereits in Gang befindlicher Prozess, der die gegenwärtige Welt verwandeln wird" (208). Von daher lässt sich auch das Ethos Jesu als „Leben im Angesicht der Gottesherrschaft" verstehen: Feindesliebe, Gewalt- und Herrschaftsverzicht sind „paradoxe Interventionen". Die dem Gottesreich entgegenstehende Ordnung von Gewalt und Gegengewalt kann so demaskiert und symbolisch durchbrochen werden (221). Analoges gilt für Jesu Zumutungen hinsichtlich der Vergebungsbereitschaft und dem Umgang mit irdischen Gütern. Schließlich wird noch Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz diskutiert: Eine Haltung wird sichtbar, die sich keineswegs gegen die Tora selbst stellt, sehr wohl aber streitbar in Anspruch nimmt, „angesichts der Nähe Gottes" die „Ausrichtung an seinem im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen einzuschärfen, der nicht ermäßigt oder gar in sein Gegenteil verkehrt werden darf" (234).

Das 3. Kapitel widmet sich der Frage nach *Jesu Selbstverständnis* (243–266). Auszugehen sei von dem beim irdischen Jesus anzunehmenden Anspruch, dass durch *sein* Wirken *Gott selbst* seine Herrschaft auf Erden aufrichte. Hinsichtlich der Hoheitsbezeichnungen, die diesen Anspruch ausformulieren, bespricht S. ‚Menschensohn' und ‚Messias'. (‚Sohn Gottes' und ‚Herr' weist er demgegenüber der nachösterlichen Bekenntnistradition zu.) In der *Menschensohn*-Frage votiert er so: Jesus habe in Selbstbezeichnung von „dem Sohn des Menschen" gesprochen, allerdings nicht in Anlehnung an Daniel 7,13 („einer wie ein Menschensohn"), vielmehr als markante *ich*-Paraphrase zur besonderen Betonung der für „seinen Weg charakteristischen Merkmale" (252). Beim *Messias*-Thema kommt nach Informationen zur frühjüdischen Messiaserwartung die These: Jesu Auftreten hat bei Sympathisanten „offenbar Erwartungen geweckt, die sie an den Gesalbten Gottes hatten". Jesus selbst „hat diese Bezeichnung vermutlich nicht selbst aufgegriffen. Er hat es aber auch nicht abgelehnt, auf diese Weise bezeichnet zu werden. Allerdings hat er die Bezeichnung auf eigene Weise inhaltlich gefüllt" (262ff).

Das 4. Kapitel zeichnet die *Jerusalemer Ereignisse* des Lebensendes Jesu nach (266–298). Hinsichtlich des äußeren Ablaufs sei es „historisch wahrscheinlich, dass die jüdische Führung aus politisch-taktischen Erwägungen Jesus zunächst festnehmen ließ, ihn sodann … verhörte … und ihn anschließend an die römische Mi-

litäradministration auslieferte“ (277). Für die Frage nach einem konkreten Verhaftungsanlass sei anzunehmen, dass Jesus „die Zerstörung des Tempels angekündigt hatte“ und in diesem Zusammenhang auch eine „symbolische Aktion im Tempel“ durchführte (282). Diese „Infragestellung des Tempels als des Zentrums der Identität Israels“ war für die Führung des jüdischen Volkes nicht mehr hinnehmbar; und auch für die römische Administration war der Tempel „ein Ort besonderer Aufmerksamkeit“ (284). – Die grundsätzliche Historizität eines *Abschiedsmahles* Jesu mit seinen Jüngern nimmt S. für gegeben. Die sog. Einsetzungsworte stammen aber wohl nicht aus der historischen Situation selbst, sondern seien „eine selbständige urchristliche Interpretation dieses Mahles“ (288). Demgegenüber sei das Verzichtswort Mk 14,25 (parr) jener „Bestandteil der Mahlüberlieferung, der sich am besten in die Verkündigung Jesu einordnen lässt“ (290): als Ausdruck von Todeserwartung und gleichzeitig der Überzeugung, „dass sich sein persönliches Schicksal durch seinen Eingang in das Gottesreich vollenden wird“ (291). – Hat Jesus sein bevorstehendes Sterben explizit als „*Heilstod*“ verstanden? Er habe seinen gewaltsamen Tod nicht „gesucht oder ihn als einen notwendigen Bestandteil seiner Sendung aufgefasst“, allerdings „auch nicht als Scheitern seines Wirkens“ (293). Die urkirchlichen Interpretationen – die Rede vom heilsgeschichtlichen *Muss* (Mk 8,31), vom Lösegeld (Mk 10,45) und vom für die Vielen vergossenen Blut (Mk 14,24) – nehmen ihrerseits aber „Impulse auf …, die sich aus dem Wirken Jesu selbst ergaben. Seine Existenz für andere, bis hin zur Konsequenz seines Todes, wurde dabei nachösterlich in Formulierungen verdichtet, die seinen Weg, einschließlich seines Todes, in grundsätzlichen Aussagen reflektierten“ (296).

Das 5. Kapitel (*Jesus und die Anfänge des christlichen Glaubens* 298–321) bespricht Auferweckungs- und Erhöhungsbotschaft und christologische Bekenntnisse (z.B. Sohn Gottes, Herr, Präexistenz). Solches ist im Rahmen eines *Jesus*buches ungewöhnlich, für S. aber angezeigt aufgrund der Erkenntnis, dass Ereignis (irdischer Jesus) und Deutung (christologisches Bekenntnis) unlösbar verschränkt sind: „Vergangene Ereignisse sind stets nur als *gedeutete* Ereignisse zugänglich“ (298). Deshalb werden die österlichen Bekenntnistraditionen, die Erzählung vom leeren Grab und die Erscheinungsgeschichten durchgegangen, historisch eingeordnet und inhaltlich erschlossen. In ihnen zeige sich: „Das Wirken Jesu hat bei seinen Anhängern Spuren hinterlassen, die es unmöglich machten, dieses als mit seinem Tod für beendet oder gar für gescheitert zu erklären“ (313). Gerade in diesen christologischen Aussagen formuliert sich für die Urkirche, wer Jesu „wirklich“ war (321).

Dem Reihendesign entsprechend folgt noch ein eigener Teil zur „*Wirkung*“ (322–362), die Jesus auslöste. Solches mag bei anderen „Biblischen Gestalten“ leistbar sein, für Jesus kommt man dabei angesichts der unüberschaubaren Wirkungsgeschichte an Grenzen. S. versucht deshalb auch nur essayistische Perspektiven: Er bespricht unter dem Stichwort „wahrer Mensch und wahrer Gott“ die frühchristliche Debatte um das „Wesen“ Jesu, blickt auf die Jesusrezeption an den Rändern des Christentums, die sich in den Apokryphen zeigt, geht über auf die kulturprägende Kraft, die von den Erzählungen von Lebensanfang und Lebensende Jesu ausging, deutet die nicht ruhig zu stellende Provokationsmacht der Bergpredigt an und blendet Jesuswahrnehmungen aus Kunst und Literatur der Gegenwart ein. Die Schlussreflexion verschränkt nochmals die beiden Fragen: Wer *war* Jesus? Wer *ist* Jesus heute?

Insgesamt: Ein durchaus empfehlenswertes Buch, das inhaltlich und methodisch auf der Höhe der aktuellen Diskussion steht und zur Einführung in Jesusfrage und -forschung gut geeignet ist. Die Grundkonturen des gezeichneten Bildes scheinen mir angemessen und auch weithin konsensfähig. Die Darstellungen zu den Themen Reinheit (177–186), Gegenwarts- und Zukunftsverschränkung der Gottesherrschaft (206–211), Feindesliebe (219–222) und gegen den sog. „Ostergraben“ (298ff) fand ich – um nur einiges zu nennen – besonders griffig und hilfreich. Bei nicht wenigen Optionen (und Formulierungen!) des Autors melde ich als Rezensent allerdings Widerspruch oder weiteren Diskussions- und Klärungsbedarf an (z.B. gruppenspezifische Unterscheidungen im Ethos Jesu 215–231; Menschensohnfrage 244–254; Tempelaktion 278–285; Letztes Mahl 285–292). Damit will ich den Wert dieses Buches nicht schmälern, im Gegenteil; der liegt ja gerade darin, kompetent in die unabschließbaren Fragen zu *verstricken*: Wer war dieser Jesus – wer ist dieser Jesus?

Linz *Christoph Niemand*

DOGMATIK

◆ Pihkala, Juha: Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Auslegungsgeschichte des Passus per baptismum offeratur gratia Dei im Taufartikel der Confessio Augustana im Zeitraum von 1530–1930. Hg. und bearbeitet von Josef Außermair (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 34). LIT-Verlag, Münster 2003. (338) Kart., Euro 30,70. ISBN 3-8258-6570-3.

Rund um den früheren Inhaber des Ökumenik-Lehrstuhls in Helsinki, Tuomo Man-nermaa, etablierte sich in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine Gruppe von Theologen, die dem finnischen Luthertum im Rahmen theologischer Grundlagenforschung ein ökumenisches Profil verlieh. Ein führender Theologe aus diesem Kreis, *Juha Pihkala*, hat sich mit vorliegender Arbeit im Jahr 1986 an der Universität Helsinki für das Fach Dogmatik habilitiert; seit 1997 ist er Bischof von Tampere, der zweitgrößten und zweitältesten Diözese Finnlands.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist der neunte Artikel des Augsburger Bekenntnisses (1530), in dem es in Bezug auf die Lehre von der Taufe heißt, dass „durch sie Gnade angeboten wird" („*per baptismum offeratur gratia Dei*"). Weil diese Formulierung – betreffend die „Natur der Wirkung der Taufe" (15) – kontrovers interpretiert wurde, setzt sich diese Studie sorgfältig und ausführlich mit der Auslegungsgeschichte des „*offeratur*" auseinander.

Luther und Melanchthon legten die Wirkung der Taufe anfangs noch einheitlich aus: „Die Taufe ist das persönliche Werk des dreieinigen Gottes, d. h. er selbst ist real das Agens der Taufe" (31). Gott ist in Wort und Zeichen anwesend „und gibt durch sie seine Gnade" (ebd.). Während Luthers Theologie eher trinitarisch-christologisch ausgerichtet ist, hat Melanchtons Ansatz eine pneumatologische Prägung, was eine differenzierte Sicht des *donum* der Taufe mit sich bringt: „Bei Luther ist es Christus selbst; bei Melanchton ist es der Heilige Geist mit seinen Früchten" (35). Auf längere Sicht zeigt sich allerdings, „dass die kollative (Gottes Gnade mit dem Menschen verbindende) Bedeutung der Taufe im Vergleich zur Augustana abgenommen" (75) hat, und zwar tendenziell in der Tauftheologie der „Philippisten", die sich am späten Melanchthon orientierten. Demgegenüber betrachteten die Vertreter der lutherischen Hochorthodoxie (in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts) „die Taufe wieder als ein beträchtlich effektives Gnadenmittel. *Offerre* drückt das reale Geben der Gnade an den Menschen aus, unabhängig davon, ob es sich um einen Erwachsenen oder ein Kind handelt" (79). Der „philippistische Melanchtonismus" wird in dieser Zeit von den Reformierten absorbiert. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wiederum wird die starke Wirkung des „*offerre*" nur Kindern zugebilligt, dieser „Effekt" also relativiert: „Der Erwachsene kann sich diesem widersetzen (*obex morosus*) und ihn verlieren" (115). Ausführlich geht der Verf. auf die Positionen der Spätorthodoxie und des Pietismus ein, die sich – bei allen Kontroversen – wie „eineiige Zwillinge" (117) ausnehmen. Es zeichnet sich immer deutlicher „die Tendenz ab, dass die Wirkung oder Wirkungslosigkeit der Taufe vom Glauben oder Unglauben des Menschen abhängen" (122). In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schließlich bewirkte die Aufklärung, „dass sich das Interesse an der Auslegung der Augustana wesentlich verringert" (208) – eine Tendenz, die erst durch den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts umgekehrt wird. Aber auch – bzw. gerade – das Neuluthertum mit seiner Auffassung „von der ‚physischen' und ‚unbewussten' Gnadenwirkung der Taufe" (276) konnte nicht verhindern, „dass am Vorabend zur 400-Jahr-Feier der Augustana über den Effekt der Taufe kein Konsensus bestand" (295).

Der Verf. hat mit diesem Buch aufgezeigt, dass die Differenz zwischen dem lutherischen „*geben*" und dem melanchthonischen „*anbieten*" theologisch folgenschwer ist, weil sie das Verhältnis zwischen der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen letztlich unterschiedlich ansetzt. Historisch wurde deutlich, „dass der Hauptstrom der Ausleger – besonders seit der Hochorthodoxie – die melanchthonische Linie einhielt" (306). – Über den speziellen Bereich der Reformationsgeschichte hinaus ist diese Untersuchung für das christliche Taufverständnis vor allem deshalb relevant, weil sie den *theologischen* Bezug der Taufe mit dem Gesamtzusammenhang von Erlösung und Rechtfertigung (anhand konkreter Problemkonstellationen) aufzeigt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Schüßler, Werner/Reimer, James A. (Hg.): Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philo-

sophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs. (Tillich-Studien – Beihefte, Bd. 2) LIT, Münster 2004. (164) Kart.

Das persönliche wie das gemeinschaftliche Gebet deutlicher als Fundament des Glaubens und seiner Reflexion in der Theologie wahrzunehmen, hat in jüngster Zeit eine Fülle von Publikationen hervorgerufen (vgl. ThPQ 151 [2003], 98f). Diese Entwicklung lässt sich auch in der Rezeption des deutsch-amerikanischen Lutheraners Paul Tillich (1886–1965) feststellen. Der vorliegende Sammelband spürt der zentralen Bedeutung des Gebetes in Tillichs philosophisch verantworteter Theologie nach und bietet dabei anregende Überlegungen, die weit über die Tillich-Forschung hinaus von Interesse sind.

Den Reigen führt der Vorsitzende der deutschen Tillich-Gesellschaft, Werner Schüßler, an (11–28). Er stellt grundsätzlich heraus, dass die Unveränderlichkeit und Personalität Gottes unabweisbare Voraussetzungen des Gebetes sind und der Analogiegedanke dabei eine zentrale Rolle spielt. Der indische Jesuit Sebastian Painadath (29–47) vermittelt die wichtige Grundeinsicht, dass Gott nie nur Objekt des Gebetes sein kann, sondern auch gleichzeitig Subjekt ist. Insofern ist die gängige Definition des Gebetes als Gespräch mit Gott zu hinterfragen. Denn christliches Gebet ist weniger ein Dialog zwischen einem Ich und einem Du, sondern zuinnerst Erhebung zu Gott und liebende Vereinigung mit ihm. „Das geistgeschaffene Gebet überwindet die Subjekt-Objekt-Struktur, und der menschliche Geist ist in das inner-trinitarische Leben aufgenommen" (33). Peter Haigis (49–76) verfolgt eine ähnliche Stoßrichtung in seiner in etwas schwerfälligem Theologendeutsch verfassten Abhandlung über die ontologische und erkenntnistheoretische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die daraus abgeleiteten schöpfungstheologischen und sakramentalen Dimensionen des Gebetes sind nicht zuletzt für die ökumenischen Bemühungen von großer Bedeutung. Erdmann Sturm (77–107) legt dar, dass die Gebetstheologie des frühen Tillich deutliche Affinitäten zu seinem Freund Emanuel Hirsch sowie zu Hegel aufweisen. An dieser Stelle wird auch Tillichs Unterscheidung von Gebet und Andacht referiert. Schließlich folgen zwei englischsprachige Aufsätze: Der kanadische Tillich-Experte A. James Reimer (109–135) setzt ebenfalls Hirsch (wie auch Karl Barth) in Beziehung zu Tillich und gelangt zum bereits angeklungenen mystischen Grund des Gebetes (unio mystica), während der in den USA lehrende Südkoreaner Young-Ho Chun (137–151) die tillichsche Gebetstheologie dazu verwendet, der koreanischen Religiosität eine deutlichere soziale und politische Dimension zu verleihen.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Klausnitzer, Wolfgang: Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (392) Kart. Euro 20,50 (D). ISBN 3-7917-1730-8.

In Fortsetzung seines Werkes „Glaube und Wissen" (vgl. ThPQ 149 [2001] 81–82) legte der Bamberger Fundamentaltheologe W. Klausnitzer ein weiteres Lehrbuch vor, das den zweiten Hauptteil der Fundamentaltheologie entsprechend der bayrischen „Lehramtsprüfungsordnung I" behandelt. Zentrales Thema dieses Buches ist die Gottesfrage, und zwar nicht vorrangig in biblischer, dogmatischer oder religionsphilosophischer Hinsicht, sondern als fundamentaltheologische Verantwortung jener Wirklichkeit, die der Mensch als unbedingte Herausforderung erfährt, wie sie das Zweite Vatikanum vor allem in Nostra aetate umschrieb (vgl. 18).

Klausnitzer geht nach einer Einführung in den Religionsbegriff und in die „Theologie der Religionen" auf die Gottesfrage im Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam sowie in paradigmatischen Entwürfen des Christentums (Klemens von Alexandrien, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Martin Luther) ein. Besondere Aufmerksamkeit erfährt die Herausforderung des christlichen Gottesglaubens durch die Philosophie der Neuzeit (René Descartes, Blaise Pascal, Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel) und die neuere Religionskritik (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud). Drei exemplarische Positionen des christlichen Gottesverständnisses (Sören Kierkegaard, Karl Rahner, Eberhard Jüngel) werden am Schluss vorgestellt.

Die Problemstellungen, die für den Glauben an Gott im Kontext der neuzeitlichen Entwicklung relevant geworden sind, werden in diesem Buch klar und deutlich, aber nicht sim-

plifizierend erläutert. Die neuzeitliche Religionskritik kommt ausführlich zur Sprache, wobei Klausnitzer immer wieder darauf hinweist, dass nicht nur der Glaube an Gott, sondern auch der Atheismus unbeweisbar ist. So betont er etwa mit Blick auf Kants Kritik der Gottesbeweise: „Wenn ein Atheist beweisen wollte, dass Gott nicht existiert, gelten für ihn dieselben Grenzen der theoretischen Vernunft" (159). Gegen die – manchmal etwas vorschnell geäußerte – Einschätzung, Gott sei „für den Menschen das zur Vollkommenheit extrapolierte menschliche Wesen" (206) und der Atheismus „nach Überwindung der kindisch-kindlichen Haltung des Gottesglaubens die fortschrittlichste und letzte (und nicht mehr überholbare) Phase der Menschheitsentwicklung" (211), aber auch gegen die herrschende Gleichgültigkeit in religiösen Fragen macht der Verfasser auf eine Einstellung aufmerksam, die Karl Rahner einst als „bekümmerten Atheismus" bezeichnet hatte und die es erneut wahrzunehmen gilt: „Mit Menschen, die über die Abwesenheit Gottes erschrecken und deren Herz unruhig und auf der Suche ist, können Glaubende immerhin ins Gespräch kommen" (189). Interessant ist auch das Resümee, das der Verfasser aus seiner Analyse des „Vater Unser" (vgl. 265–277) zieht; in Auseinandersetzung mit der sprachphilosophischen Religionskritik erweisen sich „die alten Bilder, die Jesus verwendet hat" (277) – ohne sie univok misszuverstehen –, als diejenige Sprechweise, in der die christliche Gott-Rede ihre höchste Authentizität erlangt.

Als Einführung und zusammenfassende Darstellung sowie als Basis zur weiteren Ver-tiefung in fundamentaltheologische Problemfelder kann dieses Lehrbuch gute Dienste leisten.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Blättler, Peter: Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit. Ein phänomenologischer Zugang zur Theologik Hans Urs von Balthasars. (BDS, Bd. 38) Echter, Würzburg 2004. (440) Brosch. Euro 35,00 (D)/Euro 36,00 (A)/sFr 60,50.

Lässt sich eine an der Gestalt Jesu Christi abgelesene „Logik der Liebe" theologisch und für den Menschen von heute verständlich beschreiben? Diese Frage verfolgt die in Bonn bei Prof. Dr. Karl-Heinz Menke verfasste Dissertation, indem sie sich der Theologik Hans Urs von Balthasars zuwendet. Dies geschieht aber nicht, wie der von Jürgen Moltmann entlehnte Titel „Pneumatologia crucis" (vgl. dazu 24.349) zunächst vermuten lässt, in einer direkten Auseinandersetzung mit den Ausführungen des dritten, der Pneumatologie gewidmeten Bandes der Theologik und auch nicht in der Form einer interpretierenden Darstellung des dreibändigen Werkes. Blättler macht sich vielmehr das Grundproblem der Theologik Balthasars, „ob sich göttliche Wahrheit innerhalb der Strukturen der geschöpflichen darstellen und … zur Aussage bringen kann" (Theologik I, VII), in einer ganz spezifischen Weise zu eigen, indem er es im Blick auf das Kreuz Christi, den Gipfelpunkt der Selbstauslegung Gottes im Endlichen, entfaltet. Dies geschieht mit dem Ziel, vom Wirken des Geistes im Kreuzesgeschehen her „so etwas wie eine innere Formgesetzlichkeit" zu beschreiben, „die dem Menschen Gott in seiner Wahrheit aufgehen lässt" (25).

Aus diesem Programm ergibt sich eine doppelte Aufgabe: Da Gott dem Menschen nur vermittelt durch seine Selbstauslegung im Endlichen zugänglich ist, gilt es erstens aus philosophischer Perspektive nach der Wahrheit des endlichen Seins und insbesondere des Menschen zu fragen und ihre unterschiedlichen Dimensionen zu erheben. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass dann zweitens das Offenbarungsgeschehen in seinem Beziehungsreichtum in den Blick kommen kann.

Blättler zeichnet deshalb im ersten Kapitel „Grundlage der Theologik: Eine Phänomenologie der Wahrheit" (42–230) den Gedankengang von Balthasars Theologik I nach. Er macht sich die Überzeugung Balthasars zu eigen, dass die Frage nach der Wahrheit nicht beim neuzeitlichen Subjekt ihren Ausgang nehmen darf, sondern bei dem Subjekt und Objekt umgreifenden Sein ansetzen muss, weil dieses nur so als jenes Geheimnis in den Blick kommen kann, von dem her es sich als Teilhabe an der Wahrheit Gottes erweist. Von der absoluten Liebe freigesetzt sind, so Blättler, die endliche Freiheit als ein „mehrursprüngliches Geschehen" (226) und das menschliche Denken als ein „im Begreifen umgriffenes", über sich hinaus eröffnetes, „hörendes und antwortendes" zu charakterisieren (230).

Das zweite Kapitel „Gegenstand der Theologik: Jesus Christus und sein Kreuz" (231–400) stellt zunächst klar, dass das Kreuz Christi „im

theologischen Entwurf Hans Urs von Balthasars keine *formelhaft* bzw. *rein begrifflich* erkennbare Logik" (234) hat. Zugleich erkennt es der Autor aber seiner trinitarisch-pneumatologischen Perspektive nach als jenes schier unbegreifliche „Faktum, das schlechthin als das alles andere initiierende geschichtliche Datum in Theologie und Kirche gelten muss" (ebd.). Deshalb steht das Kreuz nicht nur im Zentrum der Ästhetik und der Theodramatik Balthasars, sondern es ist auch „der zentrale Inhalt und die Mitte der Theologik" (236). Die sich in Schöpfung und Erlösung zur Erscheinung bringende Logik der Liebe Gottes erschließt sich erst der zu sich befreiten endlichen Freiheit, das heißt, im Geist des Gekreuzigten und in der in seiner Kraft verwirklichten Nachfolge Christi.

Dass eine Arbeit über den Geist des Kreuzes darauf verzichtet, mit Balthasar seine Rolle im Heilswerk (Theologik III, 203–230) näher zu bestimmen, verwundert, ist aber im Rahmen der von einer trinitarischen Ontologie geprägten Ausführungen Blättlers unumgänglich, wenn in ihnen das Mysterium des Geistes gewahrt bleiben soll. Allerdings zeigt sich hier an, dass die Problemstellung des Verfassers und ihre Entfaltung der Intention Balthasars nur eingeschränkt entsprechen. Letzteres drückt sich zum einen darin aus, dass er sich zwar der Gefahr einer Balthasar fremden Logisierung des Mysteriums bewusst ist, andererseits aber für seine Studie bevorzugt jene Interpreten Balthasars heranzieht, die sich einem – freilich theologisch modifizierten – Strukturdenken verpflichtet wissen, und zum anderen in dem Stellenwert, welcher der trinitarischen Ontologie Hemmerles in seiner Arbeit zukommt, obwohl Blättler selbst feststellt, dass Balthasar „ausdrücklicher als Hemmerle das Unterscheidende zu einer spekulativen Systematik im hegelschen Sinne" (419) wahrt. Kritisch zu vermerken sind weiters, dass die Behauptung, der erste Band der Theologik habe zur Zeit der Abfassung der Dissertation „noch keine wirklich aussagekräftige Beachtung gefunden" (30), nicht stimmt – verwiesen sei hier nur auf die schon 1994 erschiene Studie von Pérez-Haro und die 1999 veröffentlichte Arbeit von Gadient –, die im Kontext widersprüchliche Verwendung eines Zitates von Kehl (289) und das äußerst bescheidene Literaturverzeichnis von nur 10 Seiten.

Zuzustimmen ist Blättler freilich darin, dass es das Wesen der geistgewirkten Selbstauslegung Gottes in Christus ist, durch die Zeit hin immer wieder neu in den Gliedern einer über sich selbst hinaus geöffneten, missionarischen Kirche Gestalt zu gewinnen. Das Anliegen, den dynamischen Charakter des Christlichen für unsere Zeit neu zur Geltung zu bringen, verbindet Balthasar und Hemmerle, auch wenn sie in der Ausführung unterschiedliche Akzente setzen.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Hogg, James u.a.: Der heilige Bruno. Lives of Saint Bruno. Institut für Anglistik u. Amerikanistik, Salzburg 2003. (111) Kart. Euro 40,00. ISBN: 3-901995-91-9.

J. Hogg bemerkt an einer Stelle, dass die gesicherten Fakten über das Leben des hl. Bruno nur zwei bis drei Seiten umfassen (17). Die biografischen Arbeiten über sein Leben sind dagegen relativ zahlreich. Das vorliegende Heft der Analecta Cartusiana stellt einen wertvollen Beitrag zur Erschließung dieser Werke dar. Zunächst bietet Hogg eine Skizze über den Heiligen und seine Zeit und weist besonders auf die Aktualität des Kartäuserideals, die im Gebet und in der gepflegten Stille besteht, hin. Angemerkt sei hier, dass S. 9 und 10 des Heftes identisch sind. Auch wäre es angebracht gewesen, nicht nur von Kaisern und Gegenpäpsten zu sprechen, sondern auch deren Namen zu nennen. Wertvoll ist die Auflistung der „Lives of Saint Bruno" durch Hogg, welche vom Tod Brunos († 1101) bis zum Jahr 2001 reicht (17–41). Diese Materialien werden ergänzt von *Dom Servilio Betancur* (43–52) und der Faksimile-Ausgabe der „Bibliothèque de Saint Bruno" des *Dom Stanislas Autore* (1853–1920).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Engl, Bernhard: Die Pfarre Ebensee in der Zeit des Nationalsozialismus. Edition Kirchen – Zeit – Geschichte, Wagner Verlag, Linz 2006. (146, 5 schw.-w. Abb.) Kart. Euro 24,00 (D) / 24,00 (A). ISBN: 978-3-902330-17-8.

Eingereicht als Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz (2006) und aufgenommen in die Edition Kirchen – Zeit – Geschichte, befasst sich das Buch mit

den unterschiedlichsten Facetten der Geschichte und dem Leben der Pfarrgemeinde Ebensee während der Zeit des Nationalsozialismus, aufbauend auf den diesbezüglichen, diözesangeschichtlich allgemein relevanten Forschungsarbeiten und Publikationen des verdienten Linzer Kirchenhistorikers Prof. Rudolf Zinnhobler sowie des Historikers Prof. Harry Slapnicka.

Einer *Einleitung* (Kap. 1) folgt eine bewusst knapp gehaltene Darstellung der *Geschichte der Katholischen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus* (Kap. 2). Kap. 3 bietet – in gleicher Weise kurz zusammengefasst – einen historischen Abriss sowohl der *profan- wie kirchengeschichtlichen Entwicklung von Ebensee*, der Heimatgemeinde wie -pfarre des Autors. Mit der Darstellung des *Aufkommens der nationalsozialistischen Bewegung* (Kap. 4), beginnend mit dem Zerfall der Donaumonarchie und dem Ende des Ersten Weltkrieges, gipfelnd in den Ereignissen des Februar 1934 (Bürgerkrieg), die auch an Ebensee nicht spurlos vorübergingen, wird der Weg zum „*Umbruch*" (Kap. 5) mit lokalgeschichtlichem Augenmerk nachzuzeichnen versucht. Im Zuge des politischen Umbruchs (Anschluss) erfolgte am 15. März 1938 – also unmittelbar nach dem Anschluss – die Verhaftung von Pfarrer Ferdinand Giesriegl „wegen seines bekannten volksfeindlichen Verhaltens" (so die regionale Tageszeitung „Salzkammergut Beobachter") (36). Nach zweiwöchiger Haft im Polizeigefangenenhaus Steyr unterschrieb Pfarrer Giesriegl seine freiwillige Resignation. An seine Stelle trat der bekanntermaßen nationalsozialistisch gesinnte Pfarrer Gregor Weeser-Krell. Bereits dieses Ereignis ließ vorausahnen und „erkennen, zu welch rücksichtslosen Maßnahmen die Nationalsozialisten geneigt waren, um ihre ‚Weltanschauung' durchzusetzen" (41). Insofern naheliegend, beschäftigt sich das Kap. 6 mit den *Maßnahmen gegen kath. Vereine* (Beschlagnahme des Vermögens und Betätigungsverbot), *Religionsunterricht* (Stundenreduzierung, Behinderung desselben, Entfernung der Schulkreuze …) *und Pfarre* (Beschlagnahme der Pfarrbücherei, Kirchenbeitrag …). Auf die *Einschränkungen in der Seelsorgearbeit* geht Kap. 7 ein, etwa auf die Abschaffung bzw. Verlegung von Feiertagen, die Behinderungen bei kirchlichen Festen und Prozessionen, Kinder- und Jugendseelsorge oder die Kriegsgefangenenseelsorge, die sich aufgrund der industriellen Betriebe Ebensees (Saline, Solvay-Werke, Spinnerei/Weberei) und seiner Gefangenenlager ergab. Ein eigenes Kapitel (Kap. 8) ist dem *St. Josefshaus*, geführt als „Kleinkinderbewahranstalt" durch die Vöcklabrucker Schulschwestern, gewidmet. Trotz mehrmaliger Interventionsversuche ging das Haus an die NS-Volkswohlfahrt, und die Schwestern mussten, obzwar erst spät, so doch ihre Einrichtung verlassen.

Dem wohl schrecklichsten Kapitel der Ebenseeer Zeitgeschichte, dem 1943 von der SS errichteten „*Arbeitslager Zement*" – einem Nebenlager des KZ Mauthausen – widmet der Autor Kap. 9, in dem er auf die Hintergründe der Errichtung, der Verwendung der Stollenanlagen (Entwicklung einer „Wunderwaffe" [Raktetenrüstung], die jedoch mit näher rückendem Kriegsende aufgegeben wurde; Produktionsstätte anderer Kriegsmaschinerie) und die Befindlichkeit der Häftlinge (Lebens- und Arbeitsbedingungen) näher eingeht. Ebenso wird der Frage nach Auswirkungen des Lagers auf das Pfarrgebiet nachzugehen versucht. Es ist festzuhalten, dass angesichts realer Angst um das eigene Leben die Hilfe der Bevölkerung für die Häftlinge weitgehend ausblieb; sie konnte erst nach der Befreiung des Lagers zustandekommen. Das *Kriegsende und der Neubeginn nach 1945* aus der Sicht der Pfarre wird in Kap. 10 beschrieben.

Ein weiteres zentrales Kapitel dieser Arbeit ist Kap. 11, das sich mit den *Biographien der* drei *Pfarrer* – Ferdinand Giesriegl, Gregor Weeser-Krell und Franz Frühmann – *und mit je ihrem Gepräge für die Pfarre* auseinandersetzt. „Pfarrer Ferdinand Giesriegl, 1892 noch unter Kaiser Franz Josef geborener katholischer Priester und damit alles andere als gelernter Demokrat, gilt […] als einer der vehementesten Kritiker sowohl des autoritären ‚christlichen' Ständestaates als auch der nationalsozialistischen Bewegung und muss […] viel Kritik aus den eigenen Reihen einstecken. Pfarrer Gregor Weeser-Krells frühes Bekenntnis zur nationalsozialistischen Weltanschauung mit seiner Vision von einer neuen Weltgemeinschaft unter Mitwirkung der Kirche hingegen ist ebenfalls Teil der katholischen Wahrheit […]. Bleibt Pfarrer Franz Frühmann, der sich – notgedrungen der Aufrechterhaltung der Seelsorge wegen – der Politik weitgehend enthielt, […] um nicht, wie viele seiner priesterlichen Mitbrüder – insgesamt mehr als 100 allein in Oberösterreich – in einem Gefängnis oder im KZ Dachau zu landen" – so zusammenfassend Dr. Helmut Wagner, Kirchenhistoriker und Verleger, anlässlich der Präsentation des

Buches im Zeitgeschichte Museum Ebensee. Sie könnten also unterschiedlicher nicht sein, die Pfarrer von Ebensee.

In wenigen Sätzen thematisiert Kap. 12 *Spuren der NS-Vergangenheit in Ebensee*, gefolgt von einem letzten Kapitel *Zusammenfassung und Reflexion*.

Den Anhang bilden ein ausführliches Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis sowie ein Personen- und Ortsverzeichnis.

Als Rezensent darf ich abschließend das positiv auffallende Studium der Quellen (siehe das entsprechende Verzeichnis), die klare Gliederung sowie die Lesefreundlichkeit des Werkes hervorheben. In gleicher Weise wird immer wieder der bemerkenswerte – nicht nur grafisch gelungene – Umschlag des Buches von Leser- und Leserinnenseite erwähnt. Es gelingt dem Autor Bernhard Engl, die brisanten die Pfarre wie Marktgemeinde Ebensee prägenden Ereignisse dem Leser / der Leserin in anschaulicher Weise darzustellen, dies nicht zuletzt durch die vielen Zitate aus Originaldokumenten, ohne jedoch dabei die „große" Geschichte aus den Augen zu verlieren! Und schlussendlich ist dieses Buch ein Buch der Erinnerung an die beschriebene Zeit und ihre Menschen mit der Hoffnung auf Versöhnung – auch und gerade mit der Geschichte. Sinnenfälligstes Zeichen dafür mag das von Herbert Friedl 2004 gestaltete Vortragekreuz die Pfarre Ebensee sein!

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

KIRCHENRECHT

◆ Bonnet Piero Antonio, Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente scristianizzato. Università degli studi di Teramo (Collana di Facoltà, nuova serie, 30). Facoltà di giurisprudenza, Milano 2006. (X und 247) Euro 29,97.

Das vorliegende Buch des bereits durch zahlreiche Veröffentlichungen zum kanonischen Eherecht bestens ausgewiesenen Verfassers ist einem überaus aktuellen Kapitel im Zusammenhang mit dem Ehekonsens gewidmet. Ebenso wie sein Vorgänger, der CIC/1917, stellt auch das geltende Gesetzbuch (CIC/1983) einige (einfache) Rechtsvermutungen (praesumptiones iuris tantum) in Bezug auf Leistung und allfällige Fortdauer des ehelichen Konsenses auf. Konkret geht es dabei um drei Punkte: 1. Die Rechtsvermutung des c. 1101 § 1, der zufolge angenommen wird, dass der innere Konsens mit den bei der Eheschließung verwendeten Worten oder Zeichen übereinstimme. 2. Es wird der Vermutung des c. 1096 § 2 nachgegangen, die festlegt, dass nach erreichter Pubertät ein Unwissen über das eheliche Rechte- und Pflichtenverhältnis nicht angenommen wird. 3. Schließlich steht auch der Inhalt des c. 1107 zur Debatte, der eine Fortdauer des ehelichen Konsenses im Falle einer wegen eines trennenden Ehehindernisses oder eines Formmangels ungültig eingegangenen Ehe annimmt. Jeder einzelne der angeschnittenen Problembereiche wird akribisch unter die Lupe genommen.

Nach einer Einführung (1–34) in das Wesen der Präsumption überhaupt und insbesondere der dem kanonischen Eherecht zugrunde liegenden Rechtsgunst der Ehe „matrimonium gaudet favore iuris", der zufolge im Zweifel bis zum Erweis des Gegenteils an der Gültigkeit der Ehe festzuhalten ist (c. 1060), wendet sich die Untersuchung in zwei breit angelegten Kapiteln (35–183) den skizzierten Fragestellungen zu. Ein mit der Thematik des Buches nur in losem Zusammenhang stehender Appendix (183–238) ist eine leicht ergänzte Fassung eines vom Verfasser bereits früher veröffentlichten Aufsatzes „La capacità di intendere e di volere – c. 1095, 1–2" (vgl. 23, Anm. 60).

Wie schon der Titel des Buches anzeigt, wendet sich das Hauptaugenmerk des Vf.s ei-ner Untersuchung der Frage zu, inwieweit angesichts einer zumindest in der Westlichen Welt weitgehend entchristlichten Umfelds die in Rede stehenden Vermutungen des CIC ihre rechtliche Tragweite beibehalten, oder ob das sozio-kulturelle Milieu der beträchtlichen Anzahl von Ehewerbern einer differenzierenden Betrachtung Raum geben müsste. Das Problem hat bereits vor und auch nach der Promulgation des CIC/1983 die Rechtsprechung der SRR wiederholt beschäftigt. Die nicht zuletzt durch den enormen medizinisch-technischen Fortschritt der letzten Jahrzehnte relativ einfach möglich gewordene Trennung von Sexualität, Ehe (und deren Dauer) sowie Fruchtbarkeit haben auch im Bewusstsein vieler Menschen zu einem Auseinanderklaffen dieser drei Elemente geführt (72), und von diesem Hintergrund sei auch das Ehebild vieler christlicher, auch katholischer Ehepartner geprägt.

Was zunächst die in c. 1101 § 1 aufgestellte Rechtsvermutung in Bezug auf die Kohärenz

zwischen dem bei der Eheschließung nach außen hin Gesagten und dem innerlich Gewollten betrifft, so wendet sich der Vf. mit Recht jedenfalls bezüglich der Westlichen Welt gegen eine linear nivellierende Anwendung dieses Grundsatzes (162). Er meint sogar, es müsse ernsthaft die Frage einer Aufhebung dieser Bestimmung durch den Gesetzgeber geprüft werden (163), wobei freilich, angesichts des notwendigerweise lokal begrenzten Charakters einer solchen Aufhebung, eine Reihe von schwierigen Fragen zu lösen wäre. – Von einem solchen Schritt des *Gesetzgebers* ist daher eher abzuraten. Gefragt wäre in diesen und ähnlichen Fällen in erster Linie die forensische Interpretation durch die kirchlichen Gerichte, die sich der Vorarbeiten seitens der Lehre bedienen könnte. Das vorliegende Buch leistet in diesem Zusammenhang einen wichtigen Dienst. Was den Beitrag von Lehre und Rechtsprechung zur Fortentwicklung des gesatzten Rechts betrifft, so darf einmal mehr daran erinnert werden, dass der gesamte Inhalt des c. 1095, 2–3 CIC/1983 bereits angewandtes (Richter-)Recht war, schon bevor der Gesetzgeber die Frage aufgegriffen hat.

Auch die in c. 1096 § 2 enthaltene Rechtsvermutung, dass nach erreichter Pubertät das erforderliche Mindestwissen über den Inhalt des Ehekonsenses vorhanden sei, hält der Verfasser für unangebracht. Er verwendet sogar die Formulierung „non è credibile" (168). Die in c. 1083 § 1 festgelegten *Alters*grenzen bezüglich der biologischen Reife für eine Ehe dürfe den Gesetzgeber nicht dazu verleiten, dieses Unterscheidungskriterium undifferenziert auf den Bereich der psychischen Voraussetzungen für eine gültige Eheschließung anzuwenden. Sofern die Bischofskonferenz eines Landes von der ihr kraft c. 1083 § 2 zukommenden Vollmacht Gebrauch gemacht habe, für die Erlaubtheit der Eheschließung ein höheres als das in c. 1083 § angeführte Limit festzulegen, solle – so der Vorschlag des Verfassers – dieses auch bei der Entscheidung über die psychisch-affektive Reife eines Ehepartners mit berücksichtigt werden (176). – Diesem Anliegen des Vf.s ist zwar im Grunde genommen zuzustimmen, es erhebt sich allerdings die quaestio facti, ob die einzelnen Bischofskonferenzen von ihrer Vollmacht auch entsprechenden Gebrauch gemacht haben. Jedenfalls ist auch in diesem Punkt vor einer generalisierenden Anwendung der Präsumption des c. 1096 § 2 zu warnen; es ist immer der Einzelfall mit all seinen möglichen Verflechtungen, insbesondere mit nicht selten auftretenden Reifungsverzögerungen in den Blick zu nehmen.

In einem relativ kurzen Beitrag (177–183) befasst sich der Verfasser mit der Präsumption über die Fortdauer des Ehekonsenses bei einer wegen eines Hindernisses oder wegen Formmangels ungültigen Ehe (c. 1107). Auch diesbezüglich müsse in einem weitgehend entchristlichten Milieu die Bedeutung dieser Präsumption relativiert werden. – Auffallend in diesem Zusammenhang ist, dass der Verfasser die angenommene Fortdauer des Ehekonsenses auf Hindernisse des rein *kirchlichen* Rechts einschränkt (diritto umano) und somit diejenigen göttlichen oder Naturrechts ausblendet (z.B. 179–182). Dazu gibt aber der Text des in Rede stehenden canons keinen Anlass; es ist vielmehr von Hindernissen schlechthin die Rede. Dass damit alle Hindernisse, gleich welcher Provenienz, gemeint sind, ist auch aus den Bestimmungen über die Heilung in der Wurzel ersichtlich. So sagt c. 1163 § 2 zwar, dass eine wegen eines Hindernisses des Naturrechts oder positiv göttlichen Rechts nichtige Ehe erst ab dem Zeitpunkt des Wegfalls des Hindernisses geheilt werden könne, doch hat das nichts mit der Frage der Fortdauer des Ehekonsenses zu tun. Diese wird vielmehr genau so präsumiert wie bei allen anderen Hindernissen bzw. bei einem Formmangel.

Auf eine zumindest missverständliche Formulierung sei noch hingewiesen. Der Verfasser bezeichnet den im Falle einer ungültigen Ehe geleisteten Konsens als unwirksam und daher nichtig („inefficace, e quindi nullo", 182). – Bezüglich der *Unwirksamkeit* des Konsenses ist dem Verfasser zu folgen, aber *nichtig* ist nicht der Konsens, sondern die Ehe. Die Gültigkeit des Konsenses ist ja geradezu Voraussetzung für die Heilung in der Wurzel einer ungültigen Ehe.

Das mit außerordentlicher Sachkenntnis und mit Scharfsinn geschriebene Buch wird sicherlich in der wissenschaftlichen Welt die gebührende Anerkennung erfahren.

Wien *Bruno Primetshofer*

KUNST

◆ Ley Michael / Kaiser Leander (Hg.), Von der Romantik zur ästhetischen Religion. Wilhelm Fink Verlag, München 2004. (238, 43 schw.-w. Abb.) Kart. Euro 29,90 (D) / 30,80 (A) / sFr 52,20. ISBN: 978-3-7705-4019-8.

Ein spannendes, doch auch nicht ungefährliches Buch: Spannend und aufschlussreich insofern, als in einer Reihe von Aufsätzen und einem Interview die von den Avantgarden erhobenen Ansprüche auf Weltdeutung sowie die Nähe mancher Theoreme zu den Maximen totalitärer Systeme des vergangenen Jahrhunderts kritisch reflektiert werden. Futuristische und surrealistische Manifeste werden ebenso einer kritischen Prüfung unterzogen wie Kandinskys Erwartungen an das „Geistige in der Kunst" oder Richard Wagners Erlösungsmyhtologien. Nicht ungefährlich insofern, als gerade in einer derart anspruchsvollen Ideologiekritik manche wohl zu Recht erwartbaren Differenzierungen unterbleiben. Mein erstes Argument ist ästhetischer Natur: So erhellend *Jean Clairs* Analyse surrealistischer Manifeste hinsichtlich deren Absolutheitsansprüche ist, so ist andererseits eine künstlerische Position nicht auf die Aussagen ihrer Protagonisten zu reduzieren. Und eine Gleichsetzung theoretischer Äußerungen von Künstlern und Künstlergruppierungen mit jenen von Diktatoren und diktatorischen Systemen übersieht gerade die ästhetische Differenz, wie sie etwa in Momenten des Spielerischen und Ironischen zum Ausdruck kommt. Mein zweites Argument ist ein theologisches: Dass spätestens seit der Romantik die Kunst auch zu einem Ort religiöser Vorstellungen und Erwartungen – sowohl auf Seiten des Künstlers als auch auf jener der Rezipienten – geworden ist, und dass derartige Haltungen einer (selbst)kritischen Analyse bedürfen, ist unbestritten. Dass eine derartige Analyse jedoch nicht anhand einer Gleichsetzung von Religion und Fundamentalismus zu leisten ist, ist wohl ebenso unbestritten. Insbesondere in einer Zeit aufgeheizter religiöser Fundamentalismen sollte man von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ein höheres Differenzierungspotenzial erwarten dürfen, als es an manchen Stellen des vorliegenden Bandes geschieht. Wenn *Michael Ley* schreibt: „Die ästhetischen Religionen der Avantgarden und die politischen Religionen der Moderne haben in ihrem innersten Kern eine gemeinsame Theologie: die gnostische Heilsvorstellung von Erlösung und Vernichtung" (58), impliziert diese Aussage nicht nur einen theoretischen Kurzschluss von ästhetischen Visionen und politischen Vernichtungsprogrammen, sondern auch eine Gleichsetzung von Gnosis und Totalitarismus. Gerade diese Kurzschlüssigkeit und damit ihrerseits totalitäre Haltung problematisiert *Thomas Macho* im selben Buch in einem Interview mit Anselm Kiefer, in dem auch die Grenzen zwischen Kunst, Mythologie und Wissenschaft sehr differenziert ausgelotet werden. Unter den differenzierenden Beiträgen sei ausdrücklich noch *Walter Sitters* Auseinandersetzung mit der Figur Hans Sedlmayrs hervorgehoben; durch eine detaillierte Rekonstruktion biografischer, kunstwissenschaftlicher und politischer Aspekte seiner Persönlichkeit sowie seines Umfeldes gelingt es ihm, die Ambivalenz seiner Stärken, die immer auch zu Schwächen mutieren können, vorzuführen.

Ein materialreiches Buch, das allen empfohlen sei, denen „ideologiefreie" Räume suspekt sind, nicht zuletzt unter den Ideologiekritikern.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LITURGIE

◆ Fuchs, Guido (Hg.): Den Sonntag eröffnen. Lieder – Texte – Riten. F. Pustet, Regensburg 2004. 48 Seiten. Hardcover mit eingelegter CD, Euro 19,90 (D)/Euro 23,50 (A)/sFr 34,90.

Die Feier des Sonntags ist als Urfeiertag der Christinnen und Christen der gelebte Widerstand gegen die totale Verzweckung des Menschen und der Schöpfung. Gerade deshalb wird er gegenwärtig von ökonomischen Plausibilitäten in Frage gestellt und durch Flexibilisierung wie Individualisierung einer wachsenden Freizeitgesellschaft ausgehöhlt. Einen Gegenakzent setzt das vorliegende Buch: Es will einen Beitrag dazu leisten, die Bedeutung bereits des Samstag Abends, des „Sonnabends", als Beginn des christlichen Urfeiertags herauszustellen und so eine christliche Sonntagskultur fördern.

Nach einem prägnanten Geleitwort (7) des Hildesheimer Bischofs Josef Homeyer skizziert der Herausgeber, Liturgiedozent in Hildesheim und Würzburg, in einer Einleitung (8–11) den Brauch der Sonntagseröffnung, der seine Ursprünge im Judentum hat, aber ebenso auf ähnliche Riten in der christlichen Tradition etwa Syriens, Äthiopiens oder Irlands zurückschauen kann (8f). Herauszustreichen ist die Feststellung, dass sich diese Beispiele nicht einfach in eine andere Zeit und Kultur übertragen lassen und dass es – bei aller Verwandtschaft mit der jüdischen Tradition – nicht angebracht ist, deren Riten zur Sabbat-Begrüßung zu kopieren

(vgl. 9). Vorgeschlagen wird vielmehr, sich an den abendlichen Ritualen der Tagzeitenliturgie zu orientieren und zwar mit den Elementen: Licht-Entzünden, Sonntagslied, Psalm, Weihrauchritus, Lobpreis zur Heiligung des Tages, Gebet und Segen. Vier entsprechende Strukturmodelle zur Integration der „Eröffnung des Sonntags" in verschiedene Feierformen (12f) sind aufgenommen: für die Feier in Verbindung mit der Vorabendmesse oder einer Wort-Gottes-Feier, in Verbindung mit der Ersten Vesper oder einem Abendlob, für eine eigenständige Feier [in der Gemeinde] sowie für eine Private (häusliche) Feier eventuell mit anschließender Agape.

Die Text- und Liedsammlungen bilden – im Wesentlichen entlang der Chronologie der Feier zusammengestellt – den eigentlichen Hauptteil des Büchleins: Die Sonntagslieder (15–29) streichen unterschiedliche Aspekte der Bedeutung des Tages heraus (Tag des Herrn, Tag der Schöpfung/Neuschöpfung, Tag der Auferstehung, der Geistsendung, der Wiederkunft Christi, Tag des Herrenmahles, Tag der Ruhe, Achter Tag); die Lieder entstammen teilweise der Tradition und sind mit Noten abgedruckt, sofern sie nicht zum Singen nach ausgewiesenen Melodien aus dem Gotteslob eingerichtet sind. Zu den angesprochenen Akzenten der Sonntagsbedeutung sind thematisch jeweils die Versangaben für einen Psalm und eine Schriftperikope sowie eine darauf abgestimmte Oration arrangiert (31–34). Gesängen zum Weihrauch-Ritus (35–37) folgen drei Texte für einen Sonntagslobpreis (39–45), in den die versammelte Gemeinde mit einem Kehrvers aus dem Gotteslob akklamierend einstimmen kann, sowie für den Segen (46f) ein Segenslied, zwei Segensgebete und zwei Lieder zum Ausgang (47).

Gerade im Hinblick auf die häuslichen Feiern wäre es wünschenswert gewesen, die zum Teil recht anspruchsvollen Gebetstexte durch solche zu ergänzen, die sprachlich einem verständigen Mitvollzug auch von Kindern angemessen sind. Ein Desiderat sind bei dieser Grundkonzeption der Sammlung als Feierbuch auch Einlegebändchen.

Die beigefügte CD-ROM enthält die Teile des Buches (Texte und Lieder mit Noten) digitalisiert als Grafiken und als Textdateien zur einfachen Gestaltung etwa von Gemeinde-Liedblättern. Schade, dass die aufgenommenen Klangdateien lediglich eine schwache Instrumentalisierung der Lieder sind, auch wenn man eine Verwendung als „Konserve" hintanhalten möchte.

Mit Bischof Homeyer ist zu wünschen, dass das ansprechend und bibliophil gestaltete Buch dazu beiträgt, die „Bedeutung des Sonntags und Sonnabends – in der Gemeinde, aber auch privat – zu feiern, zu erleben und zu verkünden" (7).

Linz *Christoph Freilinger*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Meurer, Franz / Otten, Peter / Becker, Silvana (Hg.): Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln-HöVi (Höhenberg-Vingst) (KirchenZunkunft konkret, 3). LIT-Verlag, Berlin 2006. (296) Kart. Euro 17,90 (D) / 18,40 (A) / sFr 26,90. ISBN: 978-3-8258-8238-9.

Dieses Buch ist ein Sammelwerk unterschiedlichster AutorInnen. Allen gemeinsam ist ihr Engagement bzw. ihre Auseinandersetzung mit einem ökumenischen Langzeitprojekt in den sozial benachteiligten Kölner Stadtteilen Höhenberg und Vingst. Rund 23.500 Menschen sind hier beheimatet. Unter dem Schlagwort einer lebensraumorientierten Pastoral wird von den christlichen Gemeinden eine Fülle von Initiativen gesetzt. Ziel ist es, nicht nur Hilfestellung in Notsituationen zu geben, sondern darüber hinaus entschieden zu einer partizipativen Mitgestaltung des Viertels einzuladen (62f.).

Neben einer begrifflichen und inhaltlichen Hinführung (11–16) ist dieses Lesebuch in fünf Abschnitte gegliedert. Der erste Abschnitt unter dem Titel „Lebensweltorientiert" (17–92) veranschaulicht zunächst primär aus soziologischer Perspektive die Lebensbedingungen und Herausforderungen in diesen Kölner Stadtteilen. Sie werden von den Verantwortlichen als entscheidende Anfragen an die christliche Gemeinde verstanden, theologisch reflektiert und in Form einer spezifischen Gemeinwesenarbeit in die Tat umgesetzt. Unter den Stichworten „Christlich fundiert" (93–128) und „Örtlich gelebt" (129–184) wird die eigene christliche Motivation dargelegt, veranschaulichen Blitzlichter, wo Handlungsbedarf besteht und wie versucht wurde, gemeinsam nach Lösungen zu suchen. „Im Gespräch vertieft" (185–228) fassen sowohl Aktive wie Betroffene in Worte, welchen Stellenwert der Lebensraum HöVi (Höhenberg-

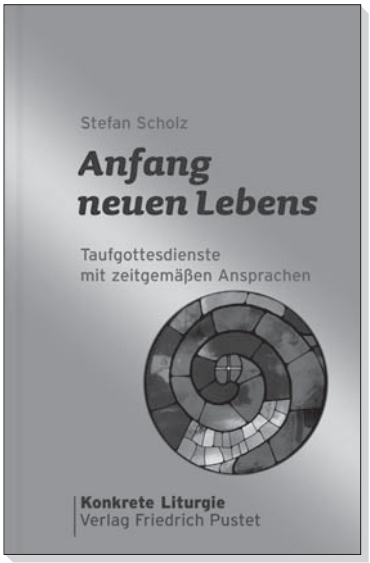
Konkrete Liturgie: die neuen Bücher



Mit dementen Menschen Gottesdienste zu feiern, wird zu einer immer wichtigeren Aufgabe in der Seelsorge. Dieses Buch bietet ausgearbeitete Gottesdienste, die speziell auf Feiern in Senioren- und Pflegeheimen zugeschnitten sind, aber auch in der Gemeinde im kleinen Kreis gefeiert werden können. Feste Rituale, eine einfache Sprache, bekannte Lieder, persönliche Zuwendung – das sind nur einige Elemente, mit denen an die religiöse Erfahrung in der Biografie der Menschen angeknüpft wird.

Maria Pagel
Jeder Tag hat seine Würde
Gottesdienste mit dementen Menschen in Alten- und Pflegeheimen

128 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2059-3
€ (D) 13,90/sFr 25,10



Seelsorgerinnen und Seelsorger werden heute mit sehr unterschiedlichen Gegebenheiten von Taufbewerbern konfrontiert. Daher finden sich in diesem Buch Modelle für *individuelle* Tauffeiern: von Neugeborenen, Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen; jeweils mit Einführung, Vorschlag für einen Bibeltext, Ansprache und Fürbitten. Außerdem bietet eine „Ideenbörse" neue und traditionelle Rituale, Bräuche und Gestaltungsvorschläge.

Stefan Scholz
Anfang neuen Lebens
Taufgottesdienste mit zeitgemäßen Ansprachen

96 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2058-6
€ (D) 10,90/sFr 19,70

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Vingst) für sie hat. In „Praktisch gemacht“ (229–291) schließlich wird ohne Anspruch auf Perfektion eine Vielfalt von Initiativen vorgestellt, die dazu beitragen, neue Lebenschancen für die BewohnerInnen dieser Stadtviertel zu eröffnen.

Vorliegendes Buch hält, was es verspricht: Es ist ein Lese- und Praxisbuch, das zum Lesen verführt und zu einem neuen Handeln in der Gemeinde anregt. In Zeiten gemeindlicher Stagnation und diözesaner Umstrukturierungen wird ein lebendiges Hoffnungszeichen gesetzt, das gerade auch den größeren Raum als Potenzial zu nützen weiß. Es führt vor Augen, was aufbruchsbereite Menschen miteinander zu bewegen vermögen und wie durch solidarisches Handeln Zukunft aktiv gestaltet werden kann. Die Nähe zur Gemeinwesensarbeit ist von den InitiatorInnen beabsichtigt: „Trotz aller Finanznot darf die Kirche nicht vergessen, dass ihr Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft nicht primär notwendig und gefordert ist, weil die Adressaten Christen sind, sondern weil die, die sich engagieren, Christen sind und ihren spezifischen Akzent um aller Menschen willen in die Gesellschaft einzubringen suchen“ (79). Dieses Buch ist all jenen zu empfehlen, die nicht davor zurückschrecken, Gemeinde mit aller Konsequenz von Seiten einer diakonischen Pastoral in den Blick zu nehmen. Die AutorInnen bieten allerdings keine Rezepte an, sehr wohl aber hilfreiche Anregungen, neue Perspektiven und vor allem eine unverbrüchliche Zuversicht, miteinander ihr Viertel lebenswert gestalten zu können.

Linz *Monika Udeani*

◆ Zelinka, Udo (Hg.): Über-Gänge – Forum Zukunft. Die Kirche im 3. Jahrtausend. (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte; Bd. 4). Bonifatius, Paderborn. (247).

Die Jahrtausendwende ist ohne große Brüche und Einschnitte über die Bühne gegangen, und dennoch bewegen wir uns in diesem nun angebrochenen 3. Jahrtausend auf noch sehr unsicherem Terrain. Wie geht es weiter mit uns Menschen, mit dieser Welt, mit Europa – vor allem mit dem Christentum, mit der Kirche oder den Gemeinden? Der vorliegende Band ist die Dokumentation einer Tagung zum im Buchtitel genannten Themenkomplex, welche die Katholische Akademie Schwerte im August 1999 veranstaltet hat. Die Beiträge kommen „aus den Bereichen Politik und Recht, Philosophie und Theologie, Kirche und Gesellschaft“ (15) und wollen sich den oben genannten Fragen stellen und nach Antworten suchen, die Zukunft gerade in Zeiten der Umbrüche – oder positiver – in Zeiten der Über-Gänge möglich machen.

Nach der prägnanten Einführung des Herausgebers Udo Zelinka, dem Direktor der Katholischen Akademie Schwerte, befasst sich der erste Themenkreis (19–62) mit der Standortsuche der Kirche in einer Gesellschaft, wo sie an Bedeutung und Prägekraft verloren hat. Der Neutestamentler Knut Backhaus geht in seinem Beitrag der Bruchlinie zwischen Evangelium und Kultur nach und zeigt, dass es im Neuen Testament und im frühen Christentum befruchtende Annäherungen zur Kultur gab. Backhaus sieht auch für die heutige Zeit die Chance, dass das Evangelium (wieder) kulturprägend sein kann, indem es vom personalen Menschen- und Gottesbild spricht oder die Kirche/die Gemeinde ihre integrierende Sozialgestalt zurückgewinnt. Gotthard Fuchs entdeckt in seinem Beitrag die Akademie als jenen Ort, an dem sich Kirche ereignet, wo es um Wahrheitsfindung geht und „wo Menschen zur Vernunft kommen und wo sie – wenn sie dann können und wollen – zum Glauben finden“ (61) können.

Im zweiten Teil (65–121) steht die Identitätssuche im Mittelpunkt. Was ist das Christentum ohne Europa und was ist Europa ohne das Christentum? Ludger Künhhardt beantwortet diese Frage in seinem Beitrag dahingehend, dass „ein kraftvolles Christentum … sowohl Motor als auch Widerhaken“ (86) sein kann und soll. Für ihn ist die stabilste Währung eines vielfältigen und doch gemeinsamen Europa das geistige, kulturelle und religiöse Potenzial. Peter Schallenberg stellt in seinem kurzen geistesgeschichtlichen Aufriss fest, dass es beim Menschenbild nicht um einen Gegensatz von christlich versus europäisch geht, sondern dass das christliche Menschenbild auf jüdische, griechische und römische Wurzeln zurückgreift und aus diesen erst verstehbar wird. Für einen gemeinsamen europäischen Wertekonsens plädiert Reinhard Marx in seinem Beitrag. Die Kirche kann und soll sich seiner Meinung nach dafür stark machen, dass „Personalität, Subsidiarität, Solidarität und Nachhaltigkeit … die Eckpfeiler eines möglichen Wertekonsenses“

(103) für Europa bilden. Im Beitrag von Helge Wulsdorf wird die Zivilgesellschaft als jener Ort gesehen, wo sich Kirche entfalten kann. Die Kirche ist zwar ein „Gegenüber von Staat und Gesellschaft" (107), aber als eine diakonische Kirche kann sie an einer solidarischen, gerechten und zivilen Gesellschaft mitbauen.

An den oben erwähnten Zusammenhang von Christentum und Europa, Kirche und Gesellschaft schließen die folgenden Beiträge an. Dieser zwar umfangreiche dritte Teil (125–209) Gestaltungs(ver)suche ist inhaltlich wenig ergiebig und umkreist vor allem die Fragen nach Recht, Moral und den christlichen Tugenden. Es geht zum Beispiel um die für alle europäischen Länder verbindlichen „Menschenrechte" (136), um die Suche nach gemeinsamen ethischen Kriterien vor allem bei der Frage der „Biotechnologie" (173) und allgemein um den konstruktiven „Diskurs zwischen Kirche und Welt" (183). Erwähnenswert sind die Zehn Thesen zur Zukunft der Gemeinde von Erich Garhammer. Für ihn sind „Gemeinden … Orte für den Übergang des Glaubens vom Heute ins Morgen" (204), da sie ihren unverzichtbaren und unverwechselbaren Beitrag zur Mitgestaltung einer zukunftsfähigen Kirche bereits leisten und leisten können.

Der vierte Teil Die Suche nach der menschlichen Zukunft (213–246) ist das Juwel dieses Sammelbandes und umfasst einen Beitrag. Dieser stammt vom peruanischen Fundamentaltheologen und Bischof von Lima Ost Norberto Strotmann. In seinem theologisch wie auch philosophisch äußerst fundierten und lesenswerten Artikel zeigt er Möglichkeiten auf, wie „Christsein in der Welt von morgen" (213) möglich sein kann. Er stellt der „innerkirchlichen Ortlosigkeit der Theologie" (215) die Option gegenüber, dass die Kirche auch und gerade für eine lebenswerte Zukunft Verantwortung trägt und ihren spezifisch theologischen „Beitrag zu Gesellschaftsgestaltung" (218) zu leisten hat. Nach einer kurzen Darstellung der Problemschnittpunkte der Theologie mit der „Geschichte des Denkens" (220) vom 13. Jh. bis zur Neuzeit kommt Strotmann zum Schluss: Kirche hat Zukunft, wenn sie den Menschen befreit von der vorfindlichen wie auch der selbsterschaffenen Wirklichkeit, ihrer Ideologie(n) und ihren Dynamiken. Dies kann für Strotmann nur durch einen radikalen christologischen Glauben geschehen, durch den das eigene Denken und die Verkündigung ihre Gestalt bekommt. „Die Zukunft des Christseins" nimmt Maß an „der Botschaft, dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi" (246).

Für die Lektüre sei dieser Sammelband durchaus empfohlen, da er zum Einen ein breites Spektrum an Perspektiven für die Zukunftsfähigkeit der Kirche enthält und es zum Anderen einige lesenswerte Anregungen – allen voran den letztgenannten Beitrag – gibt.

Linz *Helmut Eder*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Köhl, Georg: Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 15) LIT-Verlag, Münster 2003. (520).

Die vorliegende Habilitationsschrift beschreibt die Berufseinführung für pastorale Berufe sowohl als Ort, an dem Seelsorge gelernt wird, als auch als Ort des praktisch-theologischen Arbeitens. Der Autor Georg Köhl ist verantwortlich für die pastoraltheologische Fachbegleitung der Berufseinführung im Bistum Trier, war Pastoralreferent und Ausbildungsleiter für PastoralreferentInnen. Er sieht es als Ziel seiner Arbeit, die Lehr- und Lernerfahrungen im Bereich der Pastoraltheologie zu analysieren, praktisch-theologisch und didaktisch zu beurteilen und diese Erkenntnisse für eine Weiterentwicklung der Berufseinführung fruchtbar zu machen (31). Durch die Dokumentation eines exemplarischen Lernprozesses soll dieser für die TeilnehmerInnen an der Berufseinführung nachvollziehbar werden und lernmotivierend wirken (370). AdressatInnen vorliegender Arbeit sind Seelsorgerinnen und Seelsorger, Ausbildungsleitungen, Bildungsverantwortliche und die in der Praxisbegleitung tätigen MitarbeiterInnen in Pfarreien, Seelsorgeeinheiten und Dekanaten. Der Aufbau des Buches folgt der Methode von Sehen – Urteilen – Handeln.

Im ersten Teil wird die Praxis der pastoraltheologischen Berufseinführung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Bistum Trier dargestellt. Der Verfasser beschreibt die Entwicklung praxisorientierter Lernformen seit dem II. Vatikanischen Konzil, angefangen vom Praktikum für die Diakone (43) bis hin zur Berufseinführung der Priesteramtskandidaten, PastoralassistentInnen und GemeindeassistentInnen. Praxisbezug und Zusammenschau von

Theologie und Humanwissenschaften waren ein Thema und wurden entsprechend berücksichtigt (44). So führte beispielsweise projektorientiertes Arbeiten zu einer Verlagerung des Lernortes von den Kursen in die Praxis. Der Autor sieht eine aktuelle Herausforderung der Berufseinführung unter anderem in der Frage, wo und wie notwendige Schlüsselqualifikationen am besten erworben werden könnten. Er erachtet es als wesentlich für das Gelingen der Berufseinführung, ob der Zusammenhang von Kompetenzerwerb und Identitätsentwicklung ausreichend berücksichtigt wird (70ff).

Der zweite Teil ist einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Seelsorge- und Lernverständnissen und deren Zusammenhängen und Abhängigkeiten (73) gewidmet. Der Autor reflektiert Grundlagen der Pastoraltheologie (74ff) anhand zweier diözesaner Pastoralkonzepte: Der „Kooperativen Pastoral in Seelsorgeeinheit und Pfarrverband im Bistum Trier" (94ff) und dem „Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel" (98ff). Er kommt zu dem Schluss, dass die Reflexion des eigenen Seelsorgeverständnisses zu einer Versachlichung der notwendigen Auseinandersetzung um die Planung und Verwirklichung von Seelsorge auf verschiedenen pastoralen Ebenen beiträgt (107f). Er plädiert für eine „Subjekt- und Lebensweltorientierung" im Lernen (115ff) und zieht dadurch eine Grenze zum kognitiven Lernen während der Ausbildung. Weiters erachtet er den Zusammenhang von Identität und Kompetenz (119ff) als grundlegend für das praktisch-theologische Lernen und entfaltet dieses anhand von drei Themen: „Glaubensgeschichte und Bildungsprozess" (133ff), „Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte" (140ff), „Offenbarung und Erfahrung" (145ff). Darüber hinaus untersucht der Autor verschiedene didaktische Modelle hinsichtlich ihrer Eignung für die Berufseinführung. Paolo Freires Pädagogik (168ff) findet hierbei ebenso ihren Platz wie die Themenzentrierte Interaktion (171ff). Abschließend verbindet der Autor die didaktischen Konzepte beruflicher Bildung mit einer Theologie der „Gottebenbildlichkeit" und des „Reich-Gottes" (204ff).

Im dritten Teil stellt der Autor Perspektiven, Handlungsschritte und konkrete Beispiele einer erneuerten Praxis vor, die wiederum in ein neues Sehen und neues Urteilen münden. Er orientiert sich an der praktischen Theologie als einer Theorie kommunikativen Handelns und bettet diese in die dialogische Kirche im Horizont des Reiches Gottes ein (225ff). Kriterien für die Seelsorge sind Pluriformität und die Förderung von Leben und Evangelisierung, infolgedessen sie sich am Leben der Menschen orientiert (258ff). Aus diesen Überlegungen formuliert der Autor Lernziele und Prinzipien für die Berufseinführung: Die Entwicklung einer eigenständigen beruflichen Identität als Seelsorger und Seelsorgerin (278ff), ein handlungsorientiertes Bildungsverständnis der Fort- und Weiterbildung (284ff) und eine Lernbegleitung im Sinne einer Entwicklungs- und Rollenberatung (296ff).

Im letzten Teil stellt der Autor fest, dass ein Defizit an diakonisch-gemeinwesenorientierten Lernarrangements bestehe, und fordert folglich vermehrt Praktika im Bereich der Diakonie. Weiters fehlte organisationsbezogenes Lernen. SeelsorgerInnen müssten lernen, wahrzunehmen und zu interpretieren, dass ihr eigener Lernprozess durch verschiedene soziale, strukturelle und politische Faktoren beeinflusst ist (351). Der Autor stellt über alle Professionalisierung die Nachfolge als theologische Kategorie, eine Herausforderung, die ehrenamtliche und hauptamtliche KirchenmitarbeiterInnen verbindet (337).

Im Anhang reflektiert der Autor die Mystagogische Seelsorge und die Sozialpastoral als zwei Konzepte, die mit den von ihm als wichtig erachteten Prinzipien des Lernens übereinstimmen: Sowohl hinsichtlich der Wissenschaftsorientierung und des exemplarischen Prinzips als auch hinsichtlich des Situationsbezugs und der Handlungsorientierung.

Georg Köhl bietet mit seiner detaillierten Arbeit eine gründliche Reflexion der Berufseinführung von SeelsorgerInnen. Vor allem seine Darstellung der Verknüpfungen von Lern- und Seelsorgekonzepten ist geeignet, eine Weiterentwicklung des Lernens von Seelsorge und die eigenen Reflexionen bezüglich Professionalität im pastoralen Beruf im Auge zu behalten. Hinsichtlich der Bildungsprinzipien wäre eine kritischere Aufnahme des Konzepts der Schlüsselqualifikationen wünschenswert gewesen; dies steht in einem gewissen Widerspruch zum emanzipatorischen Ansatz der dargestellten Didaktik. Aufgrund der daraus resultierenden Qualifikationslisten besteht die Gefahr, nicht nur zu ermächtigen und zu ermöglichen, sondern zu überfordern. Leider fehlen trotz formaler Nennung beider Geschlechter (zum Beispiel Seelsorgerinnen und Seelsorger) ge-

schlechtsspezifische Gesichtspunkte in Bezug auf Lernen und pastorales Handeln völlig. Für die Zielgruppe der SeelsorgerInnen erscheint mir die Habilitationsschrift in Einzelfragen zu ausführlich. Das umfangreiche Spezialvokabular aus der Theoriediskussion der Didaktik verhindert ein flüssiges Lesen.

Linz *Monika Heilmann*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Von Stietencron, Heinrich: Der Hinduismus. (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2158). Verlag C.H. Beck, München 2001. (128) Kart.

Unter den großen Religionen der Welt ist der – von uns so bezeichnete – „Hinduismus" wohl eines der faszinierendsten, aber auch fremdesten Phänomene. Heinrich von Stietencron, emeritierter Professor für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, hat eine gut lesbare Einführung in diesen religiösen Kontext des indischen Subkontinents verfasst.

Im ersten Abschnitt (7–37) geht er auf die alten Hindu-Religionen ein, angefangen von der jahrtausendealten Induskultur über die Einwanderung der vedischen Arier bis hin zur Entstehung der Upanishaden und wichtigen Reformbewegungen in der Phase des Niedergangs der vedischen Opferreligion. Eindrücklich arbeitet von Stietencron entscheidende Wegstationen heraus, so zum Beispiel die Entstehung des Veda (kunstvolle, in Sanskrit verfasste Dichtung, welche „die ältesten Texte der gesamten indoeuropäischen Sprachfamilie" [16] enthält) aus den reich entfalteten Opferriten sowie den Übergang vom Polytheismus zum Monismus, der in der „Identität von Atman und Brahman" (23) seinen Ausdruck fand, später aber – sprachlich erkennbar durch „eine Verschiebung des Akzents von der ersten Silbe (bráhman) auf die zweite (brahmán)" (31) – als Monotheismus in Erscheinung trat.

Der zweite Abschnitt (38–81) behandelt die großen monotheistischen Systeme des Vishnuismus, des Shivaismus und des Shaktismus. Bei aller Komplexität der Darstellung gelingt es dem Autor immer wieder, zentrale Einsichten auf den Punkt zu bringen, wenn er etwa schreibt: „Alles in der Welt der Maya ist vergänglich, auch die drei Manifestationen Shivas, die bekannte Namen tragen. Es sind Brahma als Weltschöpfer, Vishnu als Welterhalter und Shiva als Weltzerstörer" (79).

Im dritten Abschnitt (82–122) geht es um Fragen des gegenwärtigen Hinduismus: um die grundsätzliche „Empfänglichkeit für das Spirituelle" (94), das Kastensystem, die zahlreichen Riten und Opfer, den Stellenwert der Volksreligion, aber auch um die politische Brisanz des „nationalen Hinduismus". Hier sind es vor allem die Konflikte mit den islamischen Mitbürgern, die Indien vor schwerwiegende Probleme stellen. Aber – und darin liegt der hoffnungsvolle Ausblick dieses Buches – es ist gerade die Vielfalt der religiösen Traditionen, die eine große Chance birgt: Indien repräsentiert „nicht das Bild einer Religion, sondern das Bild einer Kultur, die es den Menschen erlaubt, ihren je unterschiedlichen religiösen Vorstellungen nachzugehen, ohne dass es deswegen zu Konflikten kommen muss" (81).

Wer sich einen klaren Überblick über die religiöse Situation Indiens verschaffen will, findet in dieser Einführung von Stietencrons eine wertvolle Hilfe.

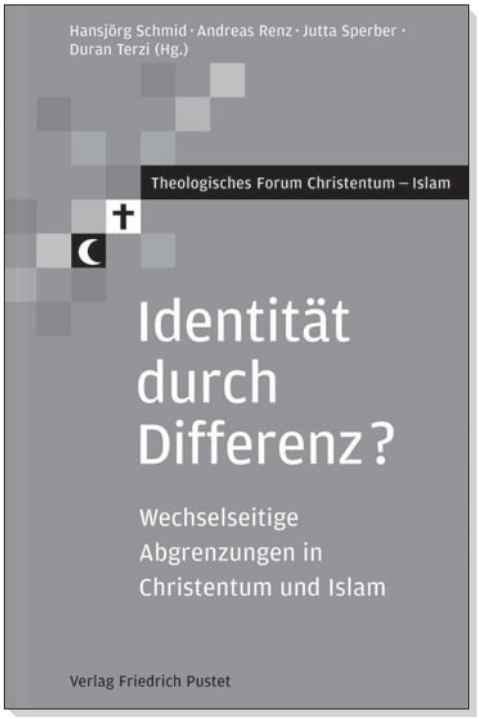
Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Butzkamm, Aloys: Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Eine kleine Einführung in den Islam. Bonifatius-Verlag, Paderborn 2002. (121) Kart. Euro 13,30. ISBN 3-89710-234-X.

Dieses Büchlein, veröffentlicht vom Ansprechpartner für Fragen des Islam im Erzbistum Paderborn, bietet eine grundlegende Einführung in das religiöse Grundverständnis des Islam. In einfacher Sprache, unter Einbeziehung konkreter Erfahrungen und Gespräche sowie durch 74 Fotos erschließt Aloys Butzkamm einen lebensnahen Zugang.

Die Darstellung der Architektur von Moscheen und der darin vollzogenen Riten, Gebete und Gottesdienste, die Einführung in den Koran, in die Sunna, in das Leben des Propheten und in die fünf „Säulen" des Islam ist spürbar von der Absicht getragen, Verständnis für das religiöse Leben muslimischer Mitbürger in Deutschland zu wecken, was zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung dieses Buches (ein Jahr nach dem 11. September 2001) zweifellos von hohem Wert ist. Kontroverse Themen, die oft von Missverständnissen und Vorurteilen be-

Ein wichtiger Beitrag zum interkulturellen Dialog



Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Jutta Sperber, Duran Terzi (Hg.)

Identität durch Differenz?

Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam

Reihe: Theologisches Forum Christentum – Islam
264 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2065-4
€ (D) 19,90/sFr 34,90

Das Verhältnis von Christentum und Islam ist seit Jahrhunderten von starker gegenseitiger Abgrenzung geprägt. Muslimische und christliche WissenschaftlerInnen setzen sich gemeinsam mit den umstrittensten Stationen dieser Abgrenzungsgeschichte auseinander: Koran und Scharia, christliche antiislamische Polemik, Kreuzzüge und gegenwärtiger Fundamentalismus.
Gibt es Alternativen zu einer die Differenz betonenden Beziehung der Religionen? Inwieweit sind Abgrenzungen für die beiden Religionen konstitutiv, und wie können sie ohne Übergriffe auf die Identität des anderen vorgenommen werden?
Die in diesem Buch behandelten Fragen sind nicht nur theologisch relevant, sondern auch von größter gesellschaftspolitischer Bedeutung.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

setzt sind, wie das Tragen des Kopftuchs bzw. des Schleiers (vgl. 63f) oder das Verständnis des Begriffs „Ǧihād“ (vgl. 113f), werden „entmythologisiert“, ohne aktuelle Probleme zu verschweigen. Im Schlussteil (vgl. 90–119) finden sich Denkanstöße und Diskussionsbeiträge zu den Themen „Toleranz“, „interreligiöser Dialog“, „Gottesverständnis“ und „Stellung der Frau“ sowie „Kritische Anfragen und Wünsche an den Islam“, die allesamt helfen, christlich-muslimische Begegnungen offener und auch realistischer zu gestalten. Als Erstinformation und Handreichung gerade für solche, die den Islam nur von Klischees her „kennen“, ist diese Publikation zu empfehlen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS): „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität. (Theologie der Spiritualität, Bd. 4) LIT, Münster 2001. (306) Kart.

Dieser von der 1995 gegründeten „Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität“ herausgegebene Band vereinigt acht Beiträge, die allesamt Grundfragen der christlichen Spiritualität zum Thema haben. Bernhard Fraling (6–31) fasst den Modebegriff Spiritualität überzeugend in seiner theologischen Bedeutung und gelangt zu dieser Definition: „Die christliche Spiritualität ist die geistgewirkte Weise ganzheitlich gläubiger Existenz, in der sich das Leben des Geistes Christi in uns in geschichtlich bedingter Konkretion ausprägt“ (17). Kees Waaijman versucht eine Beschreibung des geistlichen Lebens anhand der Metapher des Weges (32–57). Gegenüber dieser eher blutleeren Darstellung ist Manfred Scheuers Aufsatz ein Glanzstück spiritueller Theologie. Unter dem Titel „Verleiblichung und Aufbruch – Spirituelles Leben als Spannungsdynamik“ (58–106) glättet er nicht vorschnell die einander widerstrebenden Elemente im Gefüge christlicher Existenz und stellt doch deutlich heraus, dass christliches Leben erst im Zusammen von Geist und Leib, Du und Ich, Gott und Mensch gelingen kann. Rein formal gesehen legt Scheuer ein Zeugnis dafür ab (im Gegensatz zu so manchem Beitrag in diesem Band), dass viele Zitate einen Text nicht zur ermüdenden Anthologie werden lassen müssen, sondern Teil einer meisterhaften Komposition sein können. Eher enzyklopädisch stellen Christoph Benke die „Vielfalt der Spiritualitäten“ (107–151) und Günter Switek die „Grundgestalt und Typen des geistlichen Lebens“ (152–186) dar. Auch wenn Thomas Dienbergs Beitrag „Einübung in geistliche Vollzüge – Formen geistlichen Lebens“ (187–241) demgegenüber nichts Neues vermuten lässt, vertritt seine Sicht des geistlichen Lebens als Einübung in eine gemeinschaftliche Praxis eine Schwerpunktsetzung, die gerade im Zuge des sich auflösenden christlichen Milieus in den westlichen Gesellschaften dringend nottut; Erinnerung (memoria) und Erzählung bilden die wesentlichen Elemente der Einübung, die eine stark liturgisch-sakramentale Verankerung hat. Michael Plattig, der Geschäftsführer der erwähnten Arbeitsgemeinschaft, befasst sich mit den „Früchten“ geistlichen Lebens (242–288), wobei er besonders auf die Tugendlehre Bezug nimmt. Josef Weismayer untersucht schließlich Ort und Funktion der Spirituellen Theologie im theologischen Fächerkanon (289–306).

Mängel im Layout vermindern die Freude an diesem Buch. Einmal findet man die Überschrift eines langen Beitrags auf der letzten Seite des vorhergehenden Artikels, ein andermal ist eine Überschrift innerhalb eines Artikels auf die unterste Zeile gerutscht. Was man bei einer Seminararbeit schon nicht durchgehen lässt, sollte bei Büchern schon gar nicht vorkommen. Noch bedauerlicher ist, dass zwei Mal von einer Seite auf die andere ganze Zeilen doppelt erscheinen. Werden denn Druckfahnen nicht mehr gelesen oder erliegt hier vielleicht der LIT-Verlag, der eine schier unglaubliche Anzahl von Bänden in unzähligen neuen Reihen herausgibt, den Tücken elektronischer Druckverfahren?

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Schütz, Christian/Rath, Philippa (Hg.): Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit. (Topos plus 506) Matthias Grünewald, Mainz 2003. (256) TB.

Dieser Sammelband erschien erstmals 1994 und wurde in der vorliegenden aktualisierten und erweiterten Neuausgabe in die von einer Verlagsgemeinschaft verantworteten Topos plus-Taschenbuchreihe aufgenommen. Zuverlässig und gut aufbereitet werden gleichsam von der Innenperspektive her die Grundzüge der

Geschichte und Gegenwart benediktinischen Lebens erschlossen. Die sechs Kapitel bilden in sich abgeschlossene Medaillons, denen ein informativer Anhang folgt (Erläuterung der Grundbegriffe des Mönchtums, Kongregationen und Adressen der einzelnen Klöster im deutschsprachigen Raum).

Im ersten Kapitel entfaltet der frühere Regensburger Dogmatiker, Abt Christian Schütz, eine kompakte Phänomenologie von Wüste, Schweigen und Gebet. Sein programmatischer Satz „Nur eine leidenschaftliche Liebe zu Gott ist imstande, ein Phänomen wie das Mönchtum hervorzubringen, zu rechtfertigen und zu erklären" (19) verdeutlicht bereits eingangs, dass der von ihm und Sr. Philippa Rath herausgegebene Band sich nicht als kultur- oder religionswissenschaftliche Untersuchung versteht, sondern als theologisches Selbstzeugnis von Ordensleuten über ihre Lebensform. Im zweiten Kapitel bietet der langjährige Professor für benediktinische Ordensgeschichte in Rom, Abt Pius Engelbert, über die 1500-jährige Geschichte benediktinischer Existenz einen Überblick, der wohl selbst für Kenner der Materie neue Einsichten bringt. Im dritten Kapitel stellt Schütz den hl. Benedikt und sein Lebensprogramm vor und widmet sich im vierten Kapitel den monastischen Gelübden und ihrer Aussagekraft für das christliche Leben eines jeden Menschen. Das hohe Niveau an Inhaltsreichtum und Darstellungskunst der vorangehenden Kapitel kann das fünfte zwar nicht immer halten, die neun kürzeren Beiträge, die es vereinigt, bringen aber interessante Einblicke zur facettenreichen Sendung benediktinischer Klöster heute (weibliche Spiritualität, Oblaten, Seelsorge, Kulturträger, Ökumene, Mission). Das sechste Kapitel schildert schließlich die Geschichte und Spiritualität der beiden wichtigsten benediktinischen Reformbewegungen (dargestellt vom Zisterzienser Alberich Altermatt und der Trappistin Magdalena Aust).

Einige kleinere Unzulänglichkeiten dieser aktualisierten Neuausgabe sind dem Rezensenten aufgefallen. So speist sich etwa die weltweite Statistik des Ordens mit überholten Daten aus dem Jahre 1990 (218–220) und wird Pius Engelbert als römischer Professor vorgestellt, obwohl er schon seit 1999 Abt von Gerleve ist, während der 2001 emeritierte Abt Burkhard Ellegast aus Melk zu Recht als Altabt aufscheint.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Ignatius von Loyola: Bericht des Pilgers. Übersetzt und kommentiert von Peter Knauer. Echter, Würzburg 2002. (217) Kart. Euro 14,80.

„Bis zum Alter von sechsundzwanzig Jahren war er ein den Eitelkeiten der Welt ergebener Mensch und vergnügte sich hauptsächlich an Waffenübungen, mit einem großen und eitlen Verlangen, Ehre zu gewinnen" (37). Ignatius von Loyola (1491–1556) beginnt mit diesen Worten den Pilgerbericht seines Lebens und schildert ungeschönt die äußerlich und innerlich bewegtesten Zeiten. In der dritten Person, sachlich-nüchtern und ohne rhetorische Übertreibung erzählt er von Eitelkeiten, Träumereien, Kriegsverletzungen und Krankenlager, von Mühen am Beginn seines Studiums, von Verfolgungen, mehreren Inquisitionsprozessen und wochenlanger Untersuchungshaft, vom Scheitern, der Bekehrung und neuen geistlichen Erfahrungen, von übertriebener Askese, mystischen Gnaden und Visionen. In schlichter und anschaulicher Sprache diktiert Ignatius von September 1553 bis Herbst 1555 Conçalves da Camera, einem Jesuiten der zweiten Generation, seine bekenntnishaften Erinnerungen. Geschildert wird der Lebenslauf bis zu den anfänglichen Aktivitäten in Rom in der Perspektive, wie Gott ihn von seinen Sünden befreite und führte. Die Mystik des Basken spannt sich zwischen zwei Polen, dem Erleuchtungserlebnis in Manresa, das für ihn die mystische Urkirche symbolisiert, und der Pilgerreise nach Jerusalem, dem Nachspüren des Lebens Jesu, um Gottes Willen persönlich zu erkennen.

Grundlage dieser Perle mystisch-christlicher Spiritualität ist – abgesehen von der 1731 publizierten lateinischen Ausgabe – der kritische, teils spanisch, teils italienisch erschienene Quellentext im 1. Band der Fontes Narrative der Monumenta Ignatiana aus der Reihe Monumenta Historica Societas Iesu (MHSI, MI, FN1, 354–406) von 1943, den P. Knauer zur Übersetzung heranzieht. In deutscher Übersetzung lag nur die erstmals 1956 veröffentlichte, 1977 redigierte und wiederholt aufgelegte Übersetzung von Burkhart Schneider vor. Die von P. Peter Knauer SJ überarbeitete und verbesserte Neuauflage seiner Erstausgabe von 1990 bemüht sich um weitestgehende Worttreue und verweigert elegante Glättungen. Die ausführlichen und zahlreichen Anmerkungen liefern nicht nur hilfreiche historisch-geogra-

phische Hintergrundinformationen, sondern auch nützliche Querverweise auf ignatianische Parallel-Texte und theologische Kommentare. Zudem bietet der Anhang eine undatierte „Zusammenfassung der Predigten von Magister Ignatius über die christliche Lehre" (MI Ep. XII, 666–673) und Auszüge aus der neuhochdeutschen Übertragung des Pilgerberichts über den Aufenthalt des Züricher Glockengießers Peter Füessli in Jerusalem, der 1523 zur gleichen Pilgergruppe wie Ignatius gehörte. Rogelio García-Mateo verfasste die Einleitung über Entstehung und Schicksal der Autobiographie und skizzierte den biographischen Zusammenhang. Eine übersichtliche Zeittafel zur Profangeschichte und den Lebensstationen des Ignatius, ein Abkürzungsverzeichnis sowie Register über Schriftstellen, Zitate alter Texte, Personen, Orte und Sachen erweisen sich als äußerst hilfreiches und nützliches Arbeitsinstrument über den Gründer der Societas Iesu und seine Zeit. In dem sehr gut und spannend zu lesenden Buch kommt die Einheit von Kontemplation und Aktion, von Gotteserfahrung und bewusst gestalteter Aktivität in wohl einzigartiger Weise zum Ausdruck.

Innsbruck *Walter Weinberger OSB*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AKTUELLE FRAGEN

Baum, Doris: Elternschaft als Bildungsthema. Eine interdisziplinäre Untersuchung zu Grundlagen, Problemen und Perspektiven der Elternbildung im deutschsprachigen Raum einschließlich einer repräsentativen Elternbefragung in Oberösterreich. (Sozialwissenschaftliche Materialien, Bd. 41) Trauner Verlag, Linz 2006. (416) Geb. Euro 34,90. ISBN 3-85487-983-0.

Garhammer, Erich (Hg.): Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe. Echter, Würzburg 2006. (256) Kart. Euro 17,80 (D)/Euro 18,30 (A)/sFr 31,60. ISBN 3-429-02788-8.

Hoff, Gregor Maria (Hg.), Gott im Kommen. Salzburger Hochschulwochen 2006. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (286) Kart. Euro: 21,00/sFr 36,90.

Münk, Hans J./Durst, Michael: Schöpfung, Theologie und Wissenschaft. (Theologische Berichte XXIX) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 2006. (195) Kart. Euro 19,80 (D)/sFr 29,80.

Ozankom, Claude (Hg.): Einst Staatsaffäre – dann Privatsache – heute ein Politikum. Die Gretchenfrage der Religion. (STS 30) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (176) Kart. Euro17,90 (A)/sFr 31,70.

Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen (Hg.): Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*. (STS 28 – interkulturell 3) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. (368) Kart. Euro 36,00/sFr 62,10.

BIBELWISSENSCHAFT

Barton, John: Jesaja – Prophet in Jerusalem. Eine Einführung zu Themen in Jesaja 1–39. Übersetzt und hg. von Christoph Bultmann. Edition Ruprecht, Göttingen 2006. (136) Kart. Euro 14,90 (D)/sFr 23,50.

KIRCHENGESCHICHTE

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Aschendorff, Münster 2007. (797) Geb. Euro 24,80 (D).

KOMMUNIKATIVE THEOLOGIE

Fresacher, Bernhard: Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs. Herder, Freiburg/Br. u.a. 2006. (413) Kart. Euro 35,00 (D)/Euro 36,00 (A)/sFr 60,50.

Peter, Teresa: Von der Angst zu gehen und vom Gehen in der Angst. Angsterfahrungen als Herausforderung an theologisches Denken, Reden und Handeln. (Kommunikative Theologie

– interdisziplinär, Bd. 5) Lit-Verlag, Wien 2006. (352) Kart. Euro 19,90 (D).

LEBENSBILD

Tree, Stephen: Moses Mendelssohn. (rm 50671) Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2007. (159) TB. Euro 8,50 (D). ISBN 978-3-499-50671-0.

LEXIKON

TRE 1: Theologische Realenzyklopädie. Gesamtregister, Bd. 1: Bibelstellen, Orte, Sachen. Erstellt von Albrecht Döhnert unter Mitarbeit von Matthias Glockner. Walter de Gruyter, Berlin–New York 2006. (693). Geb. ISBN: 978-3-11-018384-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

George, Stephan: Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 89) Echter, Würzburg 2006. (XLVIII + 362) Kart. Euro 24,00 (D)/Euro 24,70 (A)/sFr 42,10. ISBN 978-3-429-02834-3.

ÖKUMENE

Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC): Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Bonifatius, Paderborn – Lembeck/Frankfurt 2006. (80) Kart. Euro 12,90 (D)/Euro 13,30 (A)/sFr 23,50. ISBN 3-89710-346-X.

PASTORALTHEOLOGIE

Gabriel, Karl: Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven (Diakonik 1) Lit-Verlag, Berlin 2007. (191) Kart. Euro 17,90 (D). ISBN 3-8258-9489-4.

Gründig, Konrad: Mission im Wandel – ein neues Paradigma für Kirche und Gemeinde heute? Anfragen und Anstöße durch die Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) und die Bethlehem Mission Immensee (BMI), Immensee, Schweiz. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 29) Lit-Verlag, Berlin 2006. (261), Kart. Euro 19,90 (D). ISBN 3-8258-9526-2.

Hobelsberger, Hans: Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion und Konzeption des sozialen Handelns Jugendlicher. (S.Th.P.S. 67) Echter, Würzburg 2006. (309) Kart. Euro 30,00 (D)/sFr 52,40.

Kießling, Klaus (Hg.): Ständige Diakone – Stellvertreter der Armen? Projekt Pro Diakonia: Prozess – Postitionen – Perspektiven. (Diakonia und Ökumene, Bd. 2) Lit-Verlag, Berlin 2006. (220) Kart. ISBN 3-8258-8924-6.

Meurer, Fritz/Otten, Peter/Becker, Silvana (Hg.): Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst). (KirchenZukunft konkret, Bd. 3) Lit-Verlag, Berlin 2006. (294) Kart. Euro 17,90 (D).

Polenz, Waltraud/Werner, Hedi/Hußmann, Thomas/Kovermann, Helmut/Rainer, Michael J. (Hg.): Heilig Geist-Gemeinde Münster: „Lebendige Steine – geistiges Haus“?!. Impressionen und Impulse zur Gemeindeentwicklung im Anschluss an das 75. Jubiläum 2004. (KirchenZukunft konkret, Bd. 1) Lit-Verlag, Berlin 2006. (192, zahlr. Abb.) Kart. Euro 14,90 (D).

Pott, Martin/Roth Ulrich: Würde als Maß. Psychiatrieseelsorge als sozialpsychiatrisches Handeln. (Religiösität – Spiritualität – Gesundheit, Bd. 3) Lit-Verlag, Berlin 2007. (124) Kart. Euro 14,90 (D). ISBN 3-8258-9216-6.

Ragaisis, Mindaugas: Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 91) Echter, Würzburg 2007. (XXII + 225) Kart. Euro 24,00 (D)/Euro 24,70 (A)/sFr 42,10. ISBN 978-3-429-02837-4.

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus. Aschendorff, Münster 2007. (96) Pb. Euro 9,80 (D). ISBN 3-402-00248-0.

PATROLOGIE

Schneemelcher, Wilhelm Peter: Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu gnos-

tischen Apokaypsen aus Nag Hammadi. Norbert Borengässer, Bonn 2006. (VIII + 158) Geb. Euro 23,50 (D)/ Euro 24,50 (A)/sFr 42,50. ISBN 3-923946-73-2.

PHILOSOPHIE

Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. (Wiener Reihe – Themen der Philosophie, Bd. 13) Oldenbourg Verlag/Akademie Verlag, Wien 2007. (424) Brosch. Euro 39,80 (D). ISBN 3-05-004291-5.

Rosenberger, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. (Grundfragen der Philosophie) WBG, Darmstadt 2006. (295) Geb. Euro 59,90 (D)/sFr 98,80. ISBN 3-534-17463-1.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Westfälisches Schieferbergbau- und Heimatmuseum Holthausen e.V. (Hg.): Im Anfang war das Wort. Kinderbibel in Sauerländer Mundart und hochdeutsch mit Bildern von Heinz-Georg Bergenthal. Schnell, Warendorf 2006. (108, zahlr. Farbb.) Geb. Euro 22,00. ISBN 978-3-87716-733-5.

SPIRITUALITÄT

Bunge, Gabriel: Auf den Spuren der heiligen Väter. Erneuerung des abendländischen Mönchtums aus Geist und Buchstabe der Regula Benedicti. (Weisungen der Väter, Bd. 1) Beuroner Kunstverlag, Beuron 2006. (63) Kart. Euro 9,90 (D). ISBN 978-3-87071-136-8.

Feldhohn, Sophronia/Kaffanke, Jakobus: Sich täglich den Tod vor Augen halten. Sterbeberichte früher Mönche und Nonnen. (Weisungen der Väter, Bd. 2) Beuroner Kunstverlag, Beuron 2006. (101) Kart. Euro 11,90 (D). ISBN 978-3-87071-137-5.

Gottschlich, Liudger (Hg.): Warum glauben – und wie. Theologische Grundlegung und spirituelle Einübung in das Christentum. (GlaubensGrund, Bd. 1) Bonifatius, Paderborn 2007. (144) Brosch. Euro 12,90 (D)/Euro 13,30 (A)/ sFr 23,50. ISBN 978-3-89710-370-2.

Keller, Christoph/van Meegen, Sven/Wahl, Otto: Lebensdeutung aus der Genesis (Bibel konkret, Bd. 2) Lit-Verlag, Berlin 2006. (104) Kart. Euro 9,90.

Metz, Johann Baptist: Armut im Geiste/Passion und Passionen. Aschendorff, Münster 2007. (78) Kart. Euro 8,80 (D)/sFr 16,30. ISBN 3-402-00244-2.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

v. Balthasar, Hans Urs: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (156) Geb. ISBN 3-89411-391-X; ders.: Die Antwort des Glaubens. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (203) Geb. ISBN 3-89411-387-1; Hans Urs von Balthasar – Bibliographie 1925–2005, neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol und Claudia Müller. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 2005. (223) Geb. ISBN 3-89411-029-5.

Kreutzer, Ansgar: Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet. (IST 75) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (493) Kart. Euro 49,00 (A)/sFr 84,-.

v. Lengerke, Georg: Die Begegnung mit Christus im Armen. (StSSTh 43) Echter, Würzburg 2007. (357) Euro 36,00 (D)/Euro 37,10 (A)/sFr 62,10.

WELTKIRCHE

Mensen, Bernhard (Hg.): Ethische Fragen heute. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 28) Steyler Verlag, Nettetal 2005. (126) Kart. Euro 14,80 (D). ISBN 978-3-8050-0531-9.

Mensen, Bernhard (Hg.): Europäische Union. Erwartungen – Befürchtungen. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 29) Steyler Verlag, Nettetal 2006. (110) Kart. Euro 14,80 (D). ISBN 978-3-8050-0538-8.

Guggenberger, Wilhelm/Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): Religionen – Miteinander oder Gegeneinander? Vorträge der sechsten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2005. (theologische trends 15) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 2006. (170) Kart. Euro 40,00 (D). ISBN: 978-3-631-55515-6.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... „Pilgern“

Manfred Hutter ..... Pilgern in den Religionen
Johann Pock ..... Das pilgernde Gottesvolk
Karl-Heinrich Bette ..... An die Grenzen gehen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330, 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 0941/92022-330, 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 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	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

Verstummt die Theologie vor dem Phänomen des Bösen?



Klaus Berger, Ulrich Niemann, Marion Wagner (Hg.)

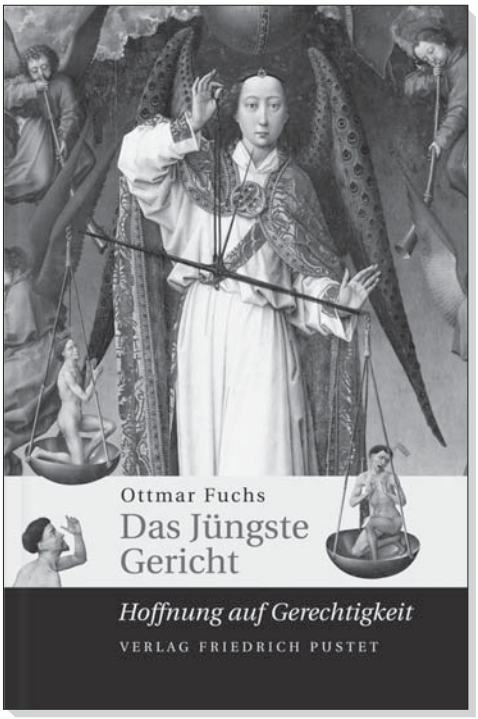
Das Böse
und die Sprachlosigkeit
der Theologie

128 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2064-7
€ (D) 16,90/sFr 30,10

„Der Theologe scheut die Beschäftigung mit dem Teufel inzwischen so wie der Teufel das Weihwasser". Ist dieser Vorwurf berechtigt? Verstummt die Theologie vor dem Phänomen des Bösen und seinen zahllosen Ausprägungen? Versagen die Kirchen in der Vermittlung von Normen?
Der Wiedergewinnung der Sprachfähigkeit angesichts des Bösen und der Profilierung des theologischen Beitrags zum Thema dient dieses Buch. Autorinnen und Autoren aus den verschiedenen theologischen Disziplinen versuchen zu klären, was das Böse ist, was Schuld, Sünde, Freiheit bedeuten und wie sich christliches Handeln angesichts des Bösen im Leben bewährt.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Hoffnung auf Gerechtigkeit



Ottmar Fuchs
Das Jüngste Gericht
Hoffnung auf Gerechtigkeit
288 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2063-0
€ (D) 19,90/sFr 34,90

Die „gute Schöpfung" ist eine Illusion geblieben! Wird es vor dem Jüngsten Gericht Gerechtigkeit für die Leiden geben, die sich die Menschen gegenseitig zufügen? Wird es zu einer Versöhnung kommen? Wie darf man sich den Himmel vorstellen? Warum hat Gott überhaupt all das Böse und das Leid in der Schöpfung zugelassen? Wird er sich im Gericht nicht auch vor den Opfern rechtfertigen müssen?
Das Buch gibt Antworten auf diese Fragen und möchte die Chancen des Jüngsten Gerichts für unser jetziges Leben entdecken: zu Gunsten einer Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Pilgern

Bette · Grenzgänge – Sinnmotive im Extremsport
Rosenberger · Gefahrenweg auf Messers Schneide
Sauer · Der Mensch ist der Weg
Pock · Pilgerndes Gottesvolk – Metapher in der Krise?
Hutter · Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen
Wimmer / Strasser · Auf dem Pilgerweg – Erfahrungen

Karrer · Ist die Stunde der Laientheologen vorbei?
Halbfas · Glaubensvermittlung und Traditionsabbrüche
Leher u.a. · Sterben zulassen

Literatur:

Toleranz und Gewalt (Helmut Wagner)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Dialog, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Mission, Ökumene, Philosophie, Karl Rahner, Religionspädagogik, Soziologie, Spiritualität, Theologie

3
2007
155. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Pilgern

Franz Gruber: Editorial 226
Karl-Heinrich Bette: Grenzgänge. Sinnmotive im Abenteuer- und Risikosport 227
Michael Rosenberger: Gefahrenweg auf Messers Schneide 235
Hanjo Sauer: Der Mensch ist der Weg. Zur Relevanz einer biblischen Metapher 244
Johann Pock: Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise? 256
Manfred Hutter: Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen 265
Auf dem Pilgerweg – Zwei Erfahrungsberichte:
Walter Wimmer: Pilgern ist Beten mit den Füßen 273
Maximilian Strasser: Nach-Gedachtes zu zwei Wallfahrten 278

Abhandlungen:

Leo Karrer: Ist die Stunde der Laientheologen vorbei? Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden 283
Hubertus Halbfas: Die Vermittlung des Glaubens in einer Zeit weitreichender Traditionsabbrüche 294
Stephan Leher u.a.: Sterben zulassen 305

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Helmut Wagner: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (Arnold Angenendt) 309
Besprechungen: Aktuelle Fragen (311), Anthropologie (313), Dialog (314), Fundamentaltheologie (315), Kirchengeschichte (318), Mission (322), Ökumene (323), Philosophie (326), Karl Rahner (327), Religionspädagogik (329), Soziologie (330), Spiritualität (332), Theologie (333).
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 Mitarbeiter:
Prof. Dr. Karl-Heinrich Bette, Magdalenenstraße 27, D 64289 Darmstadt
Prof. Dr. Hubertus Halbfas, Gräfin-Sayn-Str. 6, D 57489 Drolshagen
Prof. DDr. Manfred Hutter, Adenauerallee 4-6, D 53113 Bonn
Prof. Dr. Leo Karrer, Miséricorde, CH-1700 Fribourg
Univ.-Prof. DDr. Stephan Leher u.a., Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Prof. Dr. Johann Pock, Am Hof 3–5, D 53113 Bonn
Univ.-Prof. DDr. Michael Rosenberger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Maximilian Strasser, Herrenstraße 26, A 4020 Linz
Dr. Helmut Wagner, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Walter Wimmer, Joh.-Seb.-Bach-Str. 27, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

155. Jahrgang 2007

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

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

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer
Professor der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Verlag Friedrich Pustet

„Wohin gehen wir? Immer nach Hause" (Novalis)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Noch vor wenigen Jahrzehnten hätte es niemand für möglich gehalten, dass die tief in der religiösen Frömmigkeit verankerte Tradition des Pilgerns zum Massenphänomen einer säkularisierten Gesellschaft werden könnte. Doch in der Moderne vollziehen sich auf dialektische Weise soziale Prozesse, und gerade deshalb kann inmitten ihrer Rastlosigkeit, Innerweltlichkeit und scheinbaren Gottesferne die Sehnsucht nach Langsamkeit, nach Außeralltäglichkeit und nach Begegnung mit Transzendenz aufbrechen. Am Phänomen des Pilgerns zeigt sich besonders augenfällig, dass das Religiöse im Menschen eine Kraft ist, über die weder kirchliche Institutionen noch säkularistische Weltanschauungen verfügen. Es entsteht immer wieder neu, freilich mit allen ambivalenten Nuancen, die mit dem Numinosen stets verbunden waren und bleiben.

Die neue Ausgabe der ThPQ nähert sich dem Thema Pilgern auf unterschiedlichen Wegen an. Die Schwerpunktbeiträge eröffnet der Sportsoziologe *Karl-Heinrich Bette*, der Sinnmotive im Abenteuer- und Risikosport auslotet und damit vor jeder explizit theologischen Reflexion wenigstens eine nichtreligiöse „Außenperspektive" einbringt. Zwei Linzer Theologen legen sodann „Gründzüge einer Theologie der Wallfahrt" vor (*Michael Rosenberger*) sowie eine fundamentaltheologische Deutung menschlicher Existenz als Pilgerschaft (*Hanjo Sauer*). Ekklesiologische und pastoraltheologische Relevanz hat die Metapher des Pilgerns spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil: der Bonner Pastoraltheologe *Johann Pock* schreibt darüber in seinem Beitrag. Von religionswissenschaftlicher Seite führt *Manfred Hutter* in die Bedeutung des Pilgerns in verschiedenen Weltreligionen ein. Zwei Erfahrungsberichte schließen den Themenschwerpunkt ab: Pfarrer *Walter Wimmer* erzählt von seinen Pilgererfahrungen auf dem Jakobsweg, Pfarrer *Max Strasser* von seinen beiden Pfarrwallfahrten nach Maria Zell.

In diesem Heft setzen wir die Dokumentation der Vorträge zum 200-Jahr-Jubiläum des Linzer Priesterseminars mit den Beiträgen von *Leo Karrer* und *Hubertus Halbfas* fort. Weiters wird die bemerkenswerte Stellungnahme von fünf österreichischen Moraltheologen zum brisanten Thema „Sterben lassen" veröffentlicht.

Liebe Leserinnen und Leser: Wir wünschen Ihnen für die kommende Ferienzeit erholsame Stunden mit der Theologisch-praktischen Quartalschrift, die eine gern gelesene Begleiterin auf Ihren Wegen sein möge.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet sowie des KBW bei. Wir bitten um Beachtung.

Karl-Heinrich Bette

Grenzgänge

Sinnmotive im Abenteuer- und Risikosport

◆ **„Die wahren Abenteuer sind im Kopf … und sind sie nicht in meinem Kopf, dann sind sie nirgendwo", heißt es im Chanson von André Heller, das wohl nie zur Hymne von Extremsportlern und -sportlerinnen erkoren wird. Wer keinen Abenteuer- und Risikosport betreibt, kann kaum verstehen, warum Menschen bewusst ihre Gesundheit und ihr Leben aufs Spiel setzen, warum sie ihren Körpern Belastungen zumuten, die weit über das übliche Maß sportlicher Einsatz- und Aufopferungsbereitschaft hinausgehen. Karl-Heinrich Bette, Professor für Sportsoziologie an der TU Darmstadt, beleuchtet die Motive dieser Abenteuersucher im Kontext der Gesellschaft, zeigt auf, welche Handlungslogik und welches Askeseverständnis hinter ihrem Tun steht, und legt dar, warum gerade die unmittelbare Realität, das Hier und Jetzt, für ihre Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen so zentral ist. (Redaktion)**

Der Abenteuer- und Risikosport hat in den letzten Jahren eine erstaunliche öffentliche Resonanz erzeugen können. Höhenbergsteiger, Ultratriathleten, Extremlangläufer, Einhandsegler, Freikletterer, Großwellensurfer, Höhlentaucher, Gleitschirmflieger oder Mountainbiker opponieren gegen die dominante, auf körperliches Wohlbefinden und Gesundheit ausgerichtete Biopolitik der Gesellschaft und setzen statt dessen ihr Leben in spektakulären Aktionen aufs Spiel. In einer ansonsten weitgehend zivilisierten, auf Erwartungssicherheit und Risikoreduzierung ausgerichteten Gesellschaft stehen die Abenteuerakteure für ein wildes und intensives Leben jenseits der Routine des Alltags.[1] Die hohe Verletzungs- und Todesrate in ihren Reihen deutet allerdings auf den Preis hin, den diejenigen zu zahlen haben, welche die Sicherheitszonen der Gesellschaft freiwillig verlassen, um ihre Abenteuer- und Risikobedürfnisse im Kontext des Fremden und Gefährlichen auszuleben. Die Suche nach außeralltäglichen Erlebnissen hat inzwischen auch den Freizeit- und Breitensport erreicht. Nicht wenige Zeitgenossen unternehmen Kanufahrten oder Trekkingtouren durch zivilisationsferne Regionen, folgen den Spuren mittelalterlicher Pilgerwege oder bereiten sich in einem bereits fortgeschrittenen Lebensalter zeitintensiv auf Stadtmarathonläufe oder Triathlonwettbewerbe vor und legitimieren all dies mit dem Ziel, sich selbst zu erfahren und die eigenen Grenzen neu auszuloten. Doch was steckt eigentlich hinter dieser weit verbreiteten Legitimationsrhetorik? Aufschlussreiches

[1] Vgl. *Karl-Heinrich Bette*, X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports, Bielefeld 2004.

über die diversen Formen der Abenteuer-, Erlebnis- und Verausgabungspassion lässt sich finden, wenn man mit Hilfe der Soziologie auf Distanz geht und die Motive für die freiwillige Suche nach Risiko und Wagnis nicht etwa linear auf Instinkte, Triebe, Gene, hormonal gesteuerte Bedürfnisse oder anthropologische Konstanten zurückführt, sondern hierfür vielmehr die moderne Gesellschaft mit ihren Möglichkeiten, Wirkungen und Verdrängungen in Rechnung stellt.

Wasser, Luft und Erde als Fluchtpunkte

Der Abenteuer- und Risikosport ist ein gesellschaftliches Unternehmen, das seine Sinnofferte primär aus der Bearbeitung und Nutzung naturaler Elemente und Gesetzmäßigkeiten ableitet. Es entspricht dieser Ausrichtung auf die Umwelt der Gesellschaft, wenn Abenteuersportler ihr Risikohandeln im Kontext von Flüssen, Wüsten, Bergen und Meeren durchführen oder auf die Artefakte der modernen Zivilisation in Gestalt von Straßen, Hochhäusern, Staudämmen, Türmen und Sendemasten zurückgreifen, um diese für ihre Abenteuerzwecke alternativ zu nutzen. An diesen Orten kämpfen sie dann mit ihren Körpern gegen die oft übermächtigen Gesetze der physikalischen Welt. Hier sammeln sie Brems-, Fall-, Geh-, Gleit- und Beschleunigungserfahrungen; hier müssen sie oft hungern, frieren oder schwitzen, um eigene Steuerungsfähigkeiten zu beweisen. Sie folgen dabei dem Rhythmus der Wellen, den Konsistenzbedingungen der Erde, dem Wechsel von Hell und Dunkel, Höhe und Tiefe, von Wind und Flaute oder von Wärme und Kälte. In dieser Welt der sensorisch erfahrbaren Differenzen verschaffen sich die Risikosucher Gefühle der Machbarkeit, Selbstwirksamkeit und Lebendigkeit, die im modernen Alltag offensichtlich in vergleichbarer Weise nicht mehr zu bekommen sind. In einer überhängenden Bergwand, auf einer vereisten Piste oder in einer Riesenwelle messen sie sich mit den Kräften der Natur und nicht mit jenen gesellschaftlich-symbolischen Wirkungszusammenhängen, die ihre Steuerungskraft hinter dem Rücken der Akteure und jenseits des Individualwillens entfalten und im Alltag oft Gefühle der Fremdsteuerung, Nichtigkeit und Übermächtigung hervorrufen. Abenteuersportler treffen im Moment ihres Handelns nicht auf die Kompliziertheit von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft oder Recht. Es geht auch nicht um die Erzeugung virtuoser sprachlicher oder schriftlicher Kommunikation. Vielmehr zählen im Moment der Aufgabenbewältigung andere Qualitäten: Mut, Geschicklichkeit, Ausdauer, Schmerztoleranz, Askesebereitschaft sowie die Fähigkeit, die Eigendynamiken der Natur zu dechiffrieren und in dieser Welt der prinzipiellen Andersartigkeit situationsangemessen zu reagieren. Der Sinn der Grenzgänge besteht damit offensichtlich darin, nicht auf den Sinn von Kommunikation zu bauen, sondern vielmehr die Intensitäten des Körpers und die Eigenheiten und Restriktionen der Natur ins Spiel zu bringen, um daraus Sinnhaftigkeit für das eigene Dasein zu errechnen.

Die Natur eignet sich paradoxerweise gerade deshalb als ein Fluchtpunkt der Sinnsuche, weil sie selbst nicht sinnhaft-kommunikativen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. So kann man die Sonne nicht durch Geldzahlungen dazu bringen, intensiver zu strahlen. Und auch eine Zehn-Meter-Welle kann nicht durch demokratische Abstimmungsverfahren daran gehindert werden, sich am Strand mit lautem Getöse zu brechen. Wenn also Menschen in der

Welt abstrakter und personenfern ablaufender gesellschaftlicher Kommunikation keine Sicherheit zu finden meinen, sich gehandelt, missverstanden und fremdgesteuert fühlen, wenn sie Lebenskrisen zu bewältigen haben oder Dankbarkeit für deren Bewältigung abstatten wollen, dann stehen ihnen wenigstens noch die Feinmotorik ihrer Muskeln sowie psychische Eigenschaften zur Verfügung, um sich selbst und anderen Handlungsfähigkeit zu demonstrieren. Schnee, Wasser, Berge, Steine, aber auch Wanderwege, Klettersteige und Straßen als materielle Objektivationen der Zivilisation stellen nämlich eine konkrete, greifbare und spürbare Wirklichkeit dar, die dem menschlichen Beobachter und Nutzer in einer sehr plausiblen Weise als „objektiv", „autonom" und „real" erscheint. Dass Menschen sie insbesondere in Phasen der Umorientierung und in der Bewältigung von Lebenskrisen für Zwecke der Selbstverortung und Selbstermächtigung oder als Quellen für die Erzeugung von Verlässlichkeits- und Machbarkeitsgefühlen in Anspruch nehmen, ist deshalb nachvollziehbar.

Die Wiederentdeckung des Körpers

Abenteuer- und Risikosportler setzen gegen die Intellektualisierung und Kopflastigkeit des Alltags ein körperorientiertes Handeln. Menschen, die sich den Kräften der Elemente aussetzen, wenn sie beispielsweise mehrwöchige Abenteuerprojekte verwirklichen, nutzen ihre Körper in einer demonstrativen und alternativen Weise – und sie tun dies in einer Gesellschaft, die Körperlichkeit in vielerlei Hinsicht verzichtbar gemacht hat.[2] Da die Bewältigung räumlicher Distanzen im Zeitalter von Autos, Flugzeugen und Raketen keine eigene körperliche Fortbewegung mehr erfordert, hat der Körper mit seinen Gliedmaßen als Fortbewegungsmittel generell an Bedeutung verloren. Menschen werden bewegt, ohne sich selbst bewegen zu müssen. Auch der Arbeitsalltag der Moderne marginalisiert den Körper und richtet ihn entsprechend zu. Organisatorische Regeln unterwerfen den Körper einer Vielzahl sozialer Kontrollen und Reglementierungen. Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess hat physisch-organische Grenzzustände in der Berufswelt nahezu vollständig eliminiert. Schwere körperliche Arbeit findet heute nur noch dort statt, wo Roboterkörper und anderweitige Maschinen den menschlichen Muskeleinsatz noch nicht ersetzen konnten. Innovationen im Bereich der Massenkommunikation haben zudem die Hierarchie der Sinne spätestens seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts zugunsten der Augen umgestellt. Nase, Ohren, Hände und Füße sind zwar nach wie vor wichtig. Taktile und olfaktorische Wahrnehmungen mussten aber in einer medienorientierten Gesellschaft gegenüber dem Visuellen Bedeutungsverluste hinnehmen.

Der Abenteuer- und Risikosport kontert die Körperferne der Moderne und stellt ihr ein radikales Kontrastprogramm entgegen. Der Körper ist jetzt kein Instrument mehr, das stumm für andere Arbeitsvorgänge verwendet wird; er ist vielmehr als Handlungsbasis und -träger unmittelbar bedeutsam. Gerade in den ausdauerorientierten Praktiken kommt es zu einer Rehabilitierung der durch den Modernisierungsprozess deprivilegierten Füße. Die unteren Extremitäten werden beim Wan-

[2] Vgl. *Karl-Heinrich Bette*, Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin–New York 1989, Bielefeld [2]2005.

dern und Klettern, bei Trekkingtouren und auch beim Extremradfahren bewusst zum Einsatz gebracht, um Distanzen in einer „unzeitgemäßen" Weise zu überbrücken.

In den abenteuer- und wagnisorientierten Praktiken wird der Körper insgesamt nicht protektiv oder rehabilitativ thematisiert; er wird vielmehr bewusst aufs Spiel gesetzt und mit bisweilen lebensgefährlichen Herausforderungen und Torturen konfrontiert. Es geht insofern nicht um die behutsame Wiederherstellung von Gesundheit, die Beseitigung einer physisch-organischen Störung, sondern um Abenteuer, Selbstauslieferung und Risiko. Wo Menschen ihren Willen zur Selbstermächtigung durch Selbstgefährdung erkaufen, wird die dem Körper beigemessene Bedeutung, „die ehrfürchtige Angst, mit der wir ihn umgeben, die Sorgfalt, mit der wir uns um seine Erkenntnis bemühen"[3], ins Gegenteil verkehrt. Der Körper soll – so der Anspruch – durch die Transformation in einen riskierten, gefährdeten und häufig auch extrem drangsalierten Körper aus den Zwängen und Zurichtungen der Zivilisation befreit werden und zu sich selbst finden. Bergsteiger, Langstreckenschwimmerinnen oder Extremwanderer wollen keine virtuosen Leistungen des Geistes erbringen, beispielsweise in der Bewältigung hochstehender intellektueller Aufgaben. In ihren Herausforderungen suchen sie vielmehr körperliche Primärerfahrungen und außeralltägliche Sinneseindrücke – und zwar in einer Zeit, in der Sekundär- und Tertiärerfahrungen immer mehr den Erfahrungshorizont des Einzelnen domestizieren. Damit deutet sich an, was ein jenseits von Sprache, Schrift und Bild angesiedeltes körper- und wahrnehmungsorientiertes Handeln zu leisten vermag. Es ermöglicht einen Zutritt in jene „reale" Realität, die zwar durch Wörter und Bilder bezeichnet wird, aber durch sie nie in toto erreicht werden kann.

Die Akteure des Abenteuer- und Risikosports opponieren gegen die Dominanz des Abstrakten, indem sie sich bewusst auf Praktiken einlassen, die ein spezifisches Bewusstseins- und Körpererleben hervorrufen und nur über konkrete sinnliche Wahrnehmungsprozesse ansteuerbar sind. Sprache und Bilder können die Komplexität dieser Erfahrungen nur unzureichend einholen: die Gefühle des Gleitens im Wasser, der rasanten Abfahrt auf Schnee oder Eis, des Schwebens in einem Drachen oder des freien Falls während eines Fallschirmabsprungs, und die Sensationen, die sich nur im Vollzug körperorientierter Tätigkeiten wie Wandern, Schwimmen, Tauchen, Fliegen, Laufen oder Fahren einstellen. Gegen den Verlust selbstgemachter Erfahrungen in der Organisations- und Mediengesellschaft stellt der Abenteuer- und Wagnissport eine Welt der Eigenerfahrungen dar, die viele Menschen verzaubert und in ihren Bann schlägt.

Der moderne Abenteuer- und Risikosport gewinnt sein spezifisches Profil durch eine radikale Abwendung vom allgemein Üblichen: Der Alltagskörper wird in den Sondersituationen eines solchen Sportmodells aus dem Kontext seiner lebensweltlichen Normalverwendung und -vertaktung herausgenommen, seiner bisherigen Stabilität beraubt und in einen Sonderkörper umgewandelt. Ermüdung, Schweiß und völlige Verausgabungen sind vormoderne Körperzustände, die erst hier wieder mit Sinn ausgestattet werden. Körperenergie soll nicht eingespart, sondern demonstrativ vergeudet werden. Die

3 *Michel Foucault*, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt/M. 1983, 186.

Verausgabungsimperative des Abenteuersports konterkarieren die in der Gesellschaft gültigen Maßstäbe für ein möglichst effektives Handeln. Bergsteiger, Langläufer, Distanzschwimmer oder Langstreckenwanderer sind Sozialfiguren, die im Rahmen einer Ökonomie der Verausgabung eine Vermeidung der körperlichen Arbeitsvermeidung durchzusetzen trachten. Sie verfolgen bewusst nur jene Ziele, die sich mit einem hohen physischen und psychischen Aufwand erreichen lassen. Eine verausgabungsfreie Zielerreichung wäre für sie langweilig und unproduktiv. Erst die Energieverschwendung adelt ihr Handeln. Die Akteure sprechen das Gebot aus, die durch Technik erzielbaren Entlastungseffekte explizit nicht nutzen zu wollen. So verzichten Bergsteiger im Rahmen ihrer alternativen Handlungswahl auf vorhandene technische Gerätschaften, etwa eine Bahn oder Gondel, um einen Gipfel zu erreichen. Vielmehr setzten sie ihre Extremitäten ein, um die Höhe in einem langwierigen, gefährlichen und äußerst anstrengenden Verfahren zu erklimmen. Positive Erlebnisse kommen für sie nur dann zustande, wenn dem Erfolgserleben ein körperintensives Handeln vorgeschaltet wurde und am Gipfel nur diejenigen auftauchen, die einer ähnlichen Aufwandsökonomie Folge geleistet haben. Anstrengungen und Entbehrungen sind in dieser Handlungslogik positiv besetzt, weil sie in einer Zeit der körperlichen Anstrengungsminimierung und Leidensvermeidung knappe und außeralltägliche Erlebnishorizonte zu eröffnen versprechen.

Den Körper demonstrativ als Fortbewegungsvehikel zu benutzen heißt auch, ein Fanal gegen die fortschreitenden Prozesse der Körperdistanzierung, Personenverdrängung und Technisierung zu setzen. Abenteuer- und Risikosportler profitieren damit von der im Alltag vollzogenen Körpermodellierung und -kontrolle. Sie prägen körperorientierte Handlungsformen in einer Gesellschaft aus, die den Rationalitätsbegriff im Bereich der Arbeit, des Lernens, des Kommunizierens und der Fortbewegung körperfern festgelegt hat. Menschen bringen sich bewusst in Situationen hinein, in denen sie sich selbst und anderen demonstrieren können, dass der Zugriff auf den eigenen Körper über allgemein übliche Zugriffsgrenzen weit hinausgeschoben werden kann. Sie wenden sich damit auch gegen die Genuss-, Spaß- und Wohlfühlverwendung des Körpers im Breiten- und Fitnesssport.

Der Wille zur Verausgabung hat nicht nur mit dem Versuch zu tun, sich in Grenzsituationen alternativ zu beobachten und über die Erschöpfung zu sich selbst zu kommen. Askese verweist vielmehr auch auf Distinktionsinteressen, den Willen, sich von anderen abzugrenzen und Einzigartigkeit zu demonstrieren. In der Askese, der Kunst des Sich-Übens, geht es in der Tat, wie Christoph Türcke mit Blick auf religiöse Askesevirtuosen bemerkte, nur „vordergründig um Verzicht, hintergründig um Macht und Naturbeherrschung“[4]. Triebe und Begierden werden dem eigenen Willen nicht nur deshalb unterworfen, um sich selbst zu disziplinieren, sondern auch, um andere durch gezeigte Selbstdisziplinierung zu beeindrucken. In einer Gesellschaft, in der viele Menschen an dem Überangebot der Warenwelt teilhaben können und konsumatorische Lebensstile weit verbreitet sind, wird Askese zu einer

[4] *Christoph Türcke*, Askese und Performance. Franziskus als Regisseur und Hauptdarsteller seiner selbst, in: Neue Rundschau 111 (4/2000), 35–43, 36.

scharfen Waffe im Reich der sozialen Distinktion. Abenteuer- und Risikosportler erscheinen in diesem Lichte als Übererfüller sozialer Verzichtserwartungen. Ihre Askese hat insbesondere dann, wenn sie mit Hilfe der Medien in der Öffentlichkeit zelebriert wird, theatralische und performative Qualitäten. Dies zeigt sich auch im Umgang mit den physischen Konsequenzen riskanten Handelns.

Der verletzte Körper – etwa in Gestalt abgefrorener Finger und amputierter Zehen – verleiht dem Abenteurer eine Aura des Authentischen, Ehrlichen und Hingebungsbereiten. In einer Gesellschaft, in der ansonsten viele Menschen mit Hilfe der Schönheitsindustrie eine glatte, straffe und unverletzte Haut, also ein makelloses Äußeres anstreben, kommt Verletzungen und Blessuren als den sichtbaren Folgen der Risikoübernahme ein hoher Distinktionswert zu. Und wenn bereits leichte Schmerzen zu einem Arztbesuch führen, kann derjenige, der Schmerzen infolge von Verletzungen und Abenteuerschäden standhaft erträgt, ja sogar die Situationen, in denen sie verursacht wurden, freiwillig aufsuchte, als etwas Besonderes erscheinen. Wenn das Abenteuer sich gewissermaßen in die Haut und in das Körpergebäude eintätowiert hat, werden die Träger dieser Zeichen hierfür entsprechend bestaunt und verehrt.

Weiterführende Literatur:
Karl-Heinrich Bette, Systemtheorie und Sport, Frankfurt/M. 1999.
Ders., X-treme. Zur Soziologie des Abenteuer- und Risikosports, Bielefeld 2004.
Ders./Uwe Schimank, Die Dopingfalle. Soziologische Betrachtungen, Bielefeld [2]2006.
Bernd Guggenberger, Das digitale Nirwana, Hamburg 1997.

Die Wiederentdeckung der Zwischenräume

Der Raum hat im Verlauf des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses einen radikalen Bedeutungswandel erfahren. Waren die Mitglieder vormoderner Gesellschaften noch sehr eng an die Räumlichkeit eines bestimmten Territoriums gebunden, um miteinander in Kontakt zu treten und zu kommunizieren, so basiert Kommunikation in der modernen Weltgesellschaft auf dem Prinzip der Entterritorialisierung. Der moderne Mensch ist – räumlich gesehen – ein „aus seiner Dimension gefallenes Wesen“[5]. Auch für die Funktionsweise von Wirtschaft und Politik hat der Raum an Bedeutung verloren. Die Mobilität des Kapitals ist im Computerzeitalter nicht mehr an das Vorhandensein einer Straße und die Schnelligkeit eines Autos gebunden. Und eine politische Macht exekutiert nicht mehr derjenige, der an einem bestimmten Ort auf dem Berg sitzt und bestimmte Straßen und Kreuzungen kontrolliert, sondern der seine Legitimation durch ein spezifisches Wahlverfahren erhalten hat und durch öffentliche Verwaltungen an den Mann bzw. die Frau bringt.

Abenteuer- und Risikosportler erscheinen vor diesem Hintergrund als Spezialisten für die Wiedereroberung des verdrängten und marginalisierten Raumes. In ihren diversen Praktiken lassen sie die Aura des Raumes wieder auferstehen und die dort vorhandenen Eigenheiten zu sinnhaft erfahrbaren Größen werden. Der

5 *Bernd Guggenberger*, Das digitale Nirwana, Hamburg 1997, 23.

Raum, in dem der Abenteuersport stattfindet, ist konkret und nicht imaginiert, wie beispielsweise der Raum im Fernsehen oder im Kino, der als reine Illusion auf die Leinwand oder den Bildschirm projiziert wird und der sofort verschwindet, wenn das Licht angeht oder der Fernsehapparat ausgeschaltet wird. Der moderne Risikosport reduziert die Teilhabe an der Welt nicht auf die Zweidimensionalität einer Buchseite oder einer Leinwand. Gleitschirmflieger, Mountainbiker und auch Bergsteiger gewinnen die dritte Dimension des Raumes bewusst zurück. Hier können sie neu erleben, hier können sie allerdings auch final scheitern.

Ausblick

Der Abenteuer- und Risikosport ist damit – im Sinne von Michel Serres[6] – ein Parasit des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. Um es in einer bildhaften Sprache auszudrücken: Abenteuer- und Risikoakteure sitzen an einer Tafel, an der sie nicht sitzen möchten, weil das dortige Verweilen in ihrer Weltsicht nur Langeweile, Routine, Masse, Wohlfahrtsorientierung, Sicherheitsfixierung und körperliche Bewegungslosigkeit verspricht, aber sie profitieren in einer subtilen Weise von der Existenz dieser Tafel. Wenn nämlich alle riskant und „wild" lebten und sich dem Routinehandeln verweigerten, wäre das Verhalten der Abenteuerorientierten nicht mehr außeralltäglich und distinktionsfähig. Außerdem entfiele jene Sphäre der Sicherheit, die sich strukturell aus dem „Lob der Routine"[7] ergibt und das Streben nach Unsicherheit und Risiko erst hervorruft.

Der Abenteuer- und Risikosport gewinnt insofern seine Sinnhaftigkeit aus dem Vergleich mit dem Nichtabenteuer. Er benötigt eine mitlaufende Beobachtung dessen, was er nicht ist. Risikosportler transportieren in ihren spektakulären Praktiken Bilder und Geschichten jener dominanten Welt, von der sie sich durch ihre Daseinsform abzugrenzen trachten. Sie etablieren sich gleichsam als die andere Seite einer Differenz, nämlich als Gegenpol zu dem durch Modernisierung ausdifferenzierten Alltag und der dort ablaufenden Zurichtung von Person, Körper und Handeln. Ultratriathleten, Höhenkletterer, Extremradfahrer und Langstreckenwanderer fallen auf, weil sie in ihrer Freizeit gegen die üblichen Funktionserwartungen des Alltags opponieren, Differenzen setzen und in einer abgegrenzten gesellschaftlichen Enklave einen neuen Bezug zu sich selbst und ihrem Körper herzustellen versuchen. In einer alternativen Weise beschreiben sie damit eine Gesellschaft, welche die Einbeziehung der einzelnen Person hauptsächlich von Körperdistanzierung, Rollenparzellierung, kommunikativer Kompetenz, Abstraktionsfähigkeit, Kopfarbeit, Risikovermeidung und Affektkontrolle abhängig sein lässt. Abenteuersportler machen auf das Abwesende im Anwesenden ihres Handelns aufmerksam.

Folgt man dieser Argumentationsfigur, dann stellt der Abenteuer- und Risikosport eine gesellschaftlich protegierte Nische dar, die dem modernen Subjekt die Möglichkeit eröffnet, außeralltägliche Erfahrungen zu sammeln, die Üblichkeiten der bisherigen Existenz hinter sich zu lassen und sich vom Alltagskörper und Alltags-Ich loszureißen, um anschließend ein neues Verhältnis zu

6 Vgl. *Michel Serres*, Der Parasit, Frankfurt/M. 1981.
7 *Niklas Luhmann*, Funktion und Folgen formaler Organisationen, Berlin 1964.

sich selbst und seinen Alltagserfahrungen einzunehmen. Wenn das Subjekt im Abenteuer nicht mehr auf die Sicherheiten der gesellschaftlichen Großinstitutionen zurückgreifen kann, vielmehr „auf sich selbst geworfen" wird, werden Situationen und Handlungsformen resonanzfähig, in denen sich die eigene Identität im wahrsten Sinne des Wortes alternativ und neu erarbeiten lässt. Damit findet im Abenteuersport insgesamt eine bemerkenswerte Umkehr statt: Die Normalität des Alltags und die dort stattfindende gesellschaftliche Zurichtung des Subjekts werden als künstlich beschrieben, um vor diesem Hintergrund das Risikomilieu als natürlich und erstrebenswert zu markieren. Hier – so zumindest die Hoffnung – könne das Subjekt „jenseits von Gesellschaft" noch Erlösung finden, sich selbst ein Tauglichkeitsattest durch freiwillige Verausgabung ausstellen. Da individuelle Wünsche nach Selbststeuerung, Freiheit, Neuanfang und Einzigartigkeit die Funktionsweise der modernen Organisationsgesellschaft nicht etwa aufheben und außer Kraft setzen können, bleibt den Mitgliedern der modernen Gesellschaft oft nur der Freizeitsektor, um ihre Individualitäts-, Steuerungs- und Veränderungsabsichten zumindest kurzfristig und episodenhaft auszuleben. So kommt es für die zeitgenössischen Grenzgänger zu einer sukzessiv gestaffelten Abfolge von Normalexistenz und Wagnisorientierung, von Fremdsteuerung und Selbstermächtigung, von Körperverdrängung und Körperthematisierung.

Der Autor: *Karl-Heinrich Bette, geb. 1952 in Dortmund, studierte Soziologie, Philosophie und Sportwissenschaft in Köln, Aachen und Urbana-Champaign/USA, Promotion 1982, Habilitation 1988, von 1992–2002 Professor für Sportwissenschaft an der Universität Heidelberg, seit 2002 Professor für Sportsoziologie an der Technischen Universität Darmstadt. Forschungsschwerpunkte: Sportsoziologie, Soziologie des Körpers, neuere soziologische Systemtheorie. Wichtigste Buchveröffentlichungen: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin–New York 1989, Bielefeld* ^{2}*2005; ders./Uwe Schimank, Doping im Hochleistungssport. Anpassung durch Abweichung, Frankfurt/M. 1995,* ^{2}*2006.*

Michael Rosenberger

Gefahrenweg auf Messers Schneide

◆ **Dass Denken dem Handeln und Theologie der Erfahrung nachfolgt, gilt besonders im Bereich spiritueller Praxis. Doch gerade zum Thema Wallfahrt und Pilgerschaft gibt es noch viel zu wenig systematisch-theologische Reflexionen. Diese Lücke zu schließen, ist heute eine überfällige Aufgabe der Theologie. Der Moraltheologe und erfahrene Pilger Michael Rosenberger hat eine kleine Theologie der Wallfahrt entwickelt, die er in seinem Beitrag für die ThPQ in ihrem Kern zusammenfasst. (Redaktion)**

1. Grundzüge einer Theologie der Wallfahrt

Als ich im letzten Jahr in der Pfarre Oftering mit der Planung einer Fußwallfahrt nach Mariazell begann, behauptete ich nebenbei, wir würden die maximale TeilnehmerInnenzahl von 20 mit Sicherheit erreichen. Zwei Verantwortliche der Pfarre wetteten dagegen: Nie und nimmer würde das geschehen! Doch als die Anmeldezeit für die Wallfahrt begann, war die prognostizierte Zahl schon nach zwei Wochen erreicht, und am Ende mussten wir noch einige zusätzliche Quartiere suchen, weil uns etliche Personen stark bedrängten, teilnehmen zu dürfen. Kein Zweifel: Wallfahrten erleben seit Ende der 1980er Jahre in ganz Europa einen unglaublichen Boom. Ob zu einem Pilgerziel im kleinen Bereich der eigenen Heimat oder zu einem der großen Wallfahrtsorte der europäischen Christenheit, ob von einer Dorfpfarrei veranstaltet oder von einer ganzen Diözese: Fußwallfahren ist „in".

Am Beispiel der größten mittelalterlichen Wallfahrt, jener zum Grab des Apostels Jakobus in Santiago de Compostela, lässt sich dieser Boom am besten ablesen: Waren es 1989 gerade einmal 3268 Pilgerinnen und Pilger, die zu Fuß oder mit dem Fahrrad mindestens 200 Kilometer nach Santiago gepilgert waren und daher eine Pilgerurkunde erhalten hatten, so ist diese Zahl 16 Jahre später dreißigmal so hoch: 2005 erreichten 93924 Personen aus eigener Kraft ihr Pilgerziel.

Auch altersmäßig weist die Pilgerfahrt nach Santiago eine für die gegenwärtige mitteleuropäische Glaubenspraxis ungewöhnliche Struktur auf: Mehr als ein Drittel der Wallfahrenden ist unter 30 Jahre alt, weniger als 10% über 60. Nun liegt es in der Natur der Sache, dass ältere Menschen nicht im gleichen Maße die körperlichen Voraussetzungen für anstrengende und lange Wallfahrten mitbringen wie junge. Dennoch erstaunt die große Zahl junger Menschen. Wo erreicht die westeuropäische Kirche heute auch nur annähernd so viele Jugendliche?

Dabei ist dieses Phänomen keineswegs auf die katholischen Milieus und Hochburgen beschränkt. Auch evangelische PfarrerInnen und Gemeinden, deren Kirche das Wallfahren Jahrhunderte lang als pure „Werkgerechtigkeit" gegeißelt hatte (zugegebenermaßen nicht immer zu Unrecht!), suchen und finden mittlerweile vielerorts einen Zugang zum Medium der Wallfahrt. Protestantische Jakobskirchen werden bereitwillig und selbstverständ-

lich in das Netz der Wegstationen aufgenommen und gewähren den Pilgernden Aufnahme. Evangelische ChristInnen beteiligen sich selbst am Wallfahren oder organisieren eigene Pilgergruppen. Das Wallfahren, vom Ursprung der Reformation her ein Stein des Anstoßes und ein Faktor der Spaltung, ist zum Medium ökumenischer Verbindung und gemeinsamer Spiritualität geworden.

Schließlich wird, wer auf Wallfahrt geht, viele Menschen treffen, die ansonsten in der Kirche bestenfalls an Ostern und Weihnachten erscheinen. Das Pilgern scheint eine Form der Frömmigkeit zu sein, die dem heutigen Menschen mehr entspricht als viele der anderen kirchlichen Glaubensvollzüge. Es handelt sich also um eine große pastorale Chance, Menschen auf Wallfahrt zu begleiten und ihnen den Glauben zu erschließen.

Um dies freilich leisten zu können, bedarf es einer soliden Anthropologie und Theologie der Wallfahrt. Im Folgenden möchte ich daher zunächst fragen, was die Menschen unserer Zeit am Wallfahren so fasziniert (2). Dann gilt es eine Theologie der Wallfahrt zu entwerfen (3), ehe nach pastoralen Konsequenzen gefragt werden kann (4).

2. Wallfahrt als Abenteuer. Soziologische Befunde

In den letzten Jahren haben Risiko-Sportarten ungeahnten Zulauf gefunden. Ob Gleitschirmfliegen oder Bungee-Jumping, Extremklettern oder Wandern durch die Wüste – alles scheint dem ungeschriebenen Gesetz zu folgen: Je extremer und riskanter, desto besser. Der neuerliche Boom des Wallfahrens steht genau in diesem Kontext. Pilgern hat aus ähnlichen Gründen Erfolg wie der Extremsport. Aber woran liegt es, dass ausgerechnet in der hoch zivilisierten und rationalisierten Moderne Risiko und Abenteuer gesucht werden? Was erwarten sich die Menschen vom Abenteuer? Der Sportwissenschaftler Karl-Heinrich Bette nennt eine Vielzahl von Gründen[1]:

Die moderne Gesellschaft versucht, alle Risiken zu kalkulieren und abzusichern – technisch, finanziell oder juristisch. Sie nimmt dem Menschen immer mehr von seinen Handlungsmöglichkeiten, weil sie alles rationalisiert. Sie entfremdet den Menschen durch kulturelle, technische und soziale Zwänge von der Natur. Sie tendiert zur Anonymisierung und Vermassung der Menschen. Sie verhindert als Mediengesellschaft unmittelbares Erleben und direkte Eindrücke. Sie stellt als pluralistische Gesellschaft alles in Zweifel, nichts gilt mehr unhinterfragt. Sie lässt durch Einsatz von Technik Raum und Zeit auf Null zusammenschrumpfen. Sie beraubt der Gegenwart, indem sie den Menschen immer mehr zum Hinterherlaufen hinter den vielen Möglichkeiten drängt. All dem versuchen Menschen im Abenteuer zu entfliehen.

3. Das menschliche Leben als Wagnis. Existenztheologische Vertiefungen

Für den Geisteswissenschaftler sagen diese soziologischen Beobachtungen etwas über den Menschen und seine existenziale Grundstruktur. Denn im Abenteuer sucht der Mensch nicht nur irgendetwas,

[1] *Karl-Heinrich Bette*, Volles Risiko. Extremsport und Abenteuersuche als Lebenselixier, in: Psychologie heute 30 (2003), 42–47. Vgl. auch den Beitrag von Karl-Heinz Bette in diesem Heft.

sondern sich selbst: Seine Identität, seine Möglichkeiten in Grenzsituationen und seine Autonomie, seine Möglichkeiten der Selbstentfaltung und -verwirklichung. Das aber, so die unweigerliche Schlussfolgerung, scheint ihm nur möglich, wenn er im Abenteuer in gleicher Weise nicht nur irgendetwas, sondern sich selbst riskiert: Sein Leben, sein Glück, seinen Weg der Selbstverwirklichung. Ein Abenteuer kann scheitern – auf der ganzen Linie. Das Risiko, so kontrolliert und kalkuliert dieses im Einzelfall auch sein mag, ist also maximal: Der existenzielle Abenteurer setzt alles aufs Spiel.

Wo ein Mensch bewusst und frei seine gesamte Existenz, das Gelingen seines Lebens riskiert, haben Philosophie und Theologie seit jeher vom Wagnis gesprochen. Der Begriff ist abgeleitet vom Wort „Weg“: Wer ein Wagnis ein-„geht“ (!), macht sich auf einen Weg, dessen Ende ungewiss ist. Insofern ist ein Wagnis immer transrational, übersteigt alle Berechnungen der kalkulierenden Vernunft. Damit ist das Wagnis aber nicht einfach irrational: Eine gründliche Abschätzung und Abwägung der Chancen und Risiken vorab ist notwendig und ethisch geboten. Doch kann sie weder alle Eventualitäten berücksichtigen – sie bleibt eine Schätzung – noch alle Gefahren ausschließen. Insofern bedeutet das Eingehen eines Wagnisses einen Schritt über die Vernunft hinaus.

So verstanden ist das menschliche Leben immer ein Wagnis – wir kommen gar nicht darum herum, unser Leben einzusetzen. Und dies aus mehreren Gründen: a) Ohne Wagnis keine Erfahrung: Wenn wir jemanden als „Experten“ bezeichnen, dann meint das wörtlich jemanden, der ein Experiment gemacht hat. Und wie das

Wege,
die bewegen

Was sagt uns das Pilgern im Horizont des christlichen Glaubens über den existenziellen Selbstvollzug des Menschen? – Das Buch stellt eine Theologie der Wallfahrt vor und leitet spirituelle Grundhaltungen davon ab.

Michael Rosenberger
Wege, die bewegen
Eine kleine Theologie der Wallfahrt

152 Seiten, Broschur, ISBN 978-3-429-02716-2
€ 12,80 (D)



Das Buch erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

deutsche Wort „Erfahrung“ bezeichnet auch das lateinische Wort „experimentum“ ein Wissen, dass aus dem wagenden Gehen („Fahren“) eines Weges gewonnen wurde: Wer Ge-fahren unter allen Umständen vermeiden will, wird nichts er-fahren. b) Ohne Wagnis kein personales Reifen: Wer nicht bereit ist, sich Gefahren auszusetzen, wird in seiner Persönlichkeit verkümmern. Gerade das Eingehen von Wagnissen bringt Bewährung, Fortschritt und persönliches Wachstum. c) Ohne Wagnis keine Autonomie: Solange der Mensch sich in sicheren Gewässern bewegt, solange er im großen, ihn behütenden Strom der Masse mitschwimmt, wird er nicht zu Selbststand und Profil gelangen. d) Ohne Wagnis keine Erfüllung: Wer sein Leben krampfhaft festhalten will, sagt Jesus, der wird es verlieren (vgl. Mk 8,35). Glück und letzten Sinn findet nur, wer gibt, wagt, riskiert.

Soll ein so gefasstes Menschenbild im Glauben tragfähig sein, so muss ihm das Gottesbild entsprechen. Und in der Tat gilt dies für das biblische Bild von Gott auf eindrückliche Weise. Das wird insbesondere an der Person des Abraham, des „Vaters der Glaubenden“ deutlich.[2]

Abraham muss seine Heimat im Zweistromland verlassen (Gen 12,1–9). Kaum am „Ziel“ seines Weges angekommen, muss er schon wieder in die Fremde gehen, um einer Hungersnot auszuweichen (Gen 12,10–20). Der biblische Erzähler ist jedoch davon überzeugt, dass Gott mit Abraham geht. Das Wagnis, das der Mensch aus sehr vernünftigen und existenziellen Überlegungen heraus eingehen muss, wird von Gott mitgetragen. Der Gott der Bibel ist ein mitgehender, mitwagender Gott. Er bindet sich an jeden Menschen, der wagend auf ihn vertraut: „Gesegnet, wen du segnest!“ (Gen 12,3) Nicht die Sicherheit einer bürgerlichen Existenz ist also der Ort, an dem Gott sich erfahren lässt, sondern das Wagnis des eigenen Lebens. Erst der Mensch, der sich der Ausgesetztheit seines Lebens bewusst wird, öffnet sich für jenen Gott, der ihn tragen will und ihn mit einer Verheißung begleitet.

Gott ist ein Gott, der den Menschen zum Abenteuer ruft, der ihn ermutigt, das Wagnis des eigenen Lebens mutig und vertrauend einzugehen – bis zum äußersten der eigenen Selbstaufgabe. Was von Abraham in der Hergabe seines Sohnes Isaak (Gen 22) nur hypothetisch gefordert wurde – das Einsetzen der eigenen Existenz –, das muss Jesus bis zur letzten Konsequenz vollziehen. Sein Tod ist auch ein warnendes Zeichen dafür, dass wir das Wagnis nicht verharmlosen, das Risiko nicht verniedlichen oder klein reden, sondern mit dem Scheitern rechnen. Abenteuer haben immer eine gewisse Todesnähe. Doch gerade an Jesus wird auch deutlich, dass selbst ein tödlicher Ausgang des Abenteuers das garantieren kann, worum es letztlich geht: Treue zu sich selbst, Finden der eigenen Identität, Erfüllung und Glück. Das Ja Jesu zu seinem Kreuz fiel ihm unendlich schwer. Und doch sprach er es frei und bewusst und voll Vertrauen.

4. Die Wallfahrt als Wagnis gestalten. Herausforderungen für die Pastoral

Soziologische Analyse wie existenztheologische Einsichten machen es überaus verständlich, warum die Menschen spirituelle Angebote wie das Wallfahren suchen, während sie die klassischen kirchlichen Ange-

[2] Vgl. die Rezeption seiner Gestalt bei Paulus in Röm 4 und Gal 3.

bote eher „langweilig“ und unattraktiv finden. Wo erlebt man schließlich in einer Messe das Wagnis des christlichen Glaubens, das Wagnis des Lebens dessen, der alles auf die Karte „Gott“ setzt! Wie also, so die Frage, können wir das Wallfahren so gestalten, dass es erstens (von außen) als Abenteuer erlebt werden kann und zweitens (von innen) dem Menschen hilft, sich selbst zu gewinnen?

4.1 Wallfahren zum Abenteuer machen. Die Außenseite des Pilgerns

Damit das Wallfahren zu einem Medium der „christlichen Erlebnispädagogik“ werden kann, muss alles getan werden, um es nicht zu stark zu domestizieren. Oder positiv gesagt: Es gilt, das Abenteuerliche des Wallfahrens zu sichern und so weit als möglich zu verstärken. Das heißt konkret z.B.: Keine Luxushotels zur Übernachtung ansteuern, sondern möglichst einfache Quartiere; in kleinen Gruppen keine übertriebene Planung bis ins letzte Detail, sondern nach Möglichkeit ins Ungewisse hinein laufen und das Nachtquartier erst gegen Abend suchen – mit dem einkalkulierten Risiko, zur Not auch einmal im Freien zu übernachten; keine Begleitfahrzeuge, in die sich fußlahme PilgerInnen jederzeit setzen können, sondern das Wagnis, dass jemand unterwegs aufgeben muss; kein Gepäcktransport, sondern die Notwendigkeit, sich beim Packen des Rucksacks auf das Wesentliche zu beschränken; keine telefonische Verbindung nach Hause, sondern echtes Abnabeln von den Sicherheit gebenden Bindungen; nicht die bestausgebauten Straßen wählen, um bequem und sauber ans Ziel zu kommen, sondern naturnahe Wege, auf denen man ggf. auch einmal im Morast watet; keine Absage der Wallfahrt bei schlechtem Wetter, sondern dann erst recht gehen.

4.2 Der Wandlung den Weg bereiten. Die Innenseite des Pilgerns

Auch wenn diese Aspekte weitgehend oder ganz gesichert sind, bleibt eine pastorale Herausforderung besonderer Art: Wie können wir jene Menschen, die das Wagnis einer Wallfahrt eingehen, so begleiten, dass sie am Schluss auch die Frucht ernten, ihre Identität tiefer zu verstehen, sich selbst zu gewinnen und nicht zu verlieren? Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, muss ich etwas weiter ausholen.

Das deutsche Wort „Wallfahrt“ wie auch das ältere „wallen“ leiten sich etymologisch von dem Verb „wandeln“ ab. Wandeln, seinerseits abgeleitet von „wenden“, bezeichnete ursprünglich das unstete Hin- und Hergehen oder -laufen. Heute wird es vorwiegend bildlich verstanden und meint dann, einen inneren Prozess zu durchlaufen. Wer auf Wallfahrt geht, wandelt (sich). Und in der Tat: Wenn der Ps 15 Eintrittsbedingungen für WallfahrerInnen in das Heiligtum aufzählt, setzt er voraus, dass die Wandlung und Läuterung der Wallenden bereits unterwegs geschehen ist. Nicht erst am Ziel, sondern auf dem Weg geschieht die Wandlung.

In der Tradition christlicher Spiritualität gibt es v.a. einen Weg, solche Wandlung und Selbstwerdung zu fördern: Den Weg der „Geistlichen Übungen“ (Exerzitien) des Ignatius von Loyola (1491–1556). Unter Geistlichen Übungen versteht Ignatius eine Art spirituelles Training, und zwar „jede Art, die Seele vorzubereiten und zu disponieren, alle ungeordneten Neigungen zu entfernen, und nachdem sie abgelegt sind, den göttlichen Willen zu suchen und zu finden …“ (Exerzitienbuch Nr. 1). Geistliche Übungen sind also nur eine Vorbereitung, sie disponieren den Menschen, doch die Wandlung selbst, die Neugestaltung nach Gottes Willen ist allein Geschenk

seiner Liebe – sie kann der Mensch nicht machen.

Jene Wandlungen, um die es Ignatius geht, sind sehr konkret. Sie haben die Form von Entscheidungen. Immer dann, wenn ein Mensch vor einer wesentlichen Lebensentscheidung steht, bieten sich Exerzitien als Weg zur Klärung an. Immer dann auch ist die Chance groß, über die konkrete Entscheidung hinaus eine Neuausrichtung des eigenen Lebens zu vollziehen und auf dem eigenen Reifungsweg einen Schritt weiter zu kommen.

Nun besteht eine der großen Entdeckungen des Ignatius darin, dass der Wandlungs- und Entscheidungsprozess des Menschen vier Phasen folgt, die immer gleich sind, auch wenn sie unterschiedlich lange dauern. Ignatius nennt diese Phasen „Wochen", betont aber sogleich, dass „Woche" nicht im Sinne von sieben Tagen zu verstehen sei (Nr. 4). Vielmehr geht es um Stufen eines inneren Weges, der von seiner Eigenlogik her nur in dieser Stufenfolge beschritten werden kann.

Die vier Wochen der ignatianischen Exerzitien können mit folgenden Überschriften versehen werden: 1) Vorbereitung der Entscheidung durch Betrachtung des eigenen „Schattens". 2) Suchen und Treffen der Entscheidung. 3) Nochmaliges Prüfen und Bewähren der getroffenen Entscheidung. 4) Sich an der eigenen Entscheidung freuen und sie genießen. Dem stellt Ignatius das „Prinzip und Fundament" der Exerzitien voran (Nr. 20), in dem die Gutheit der gesamten Schöpfung unter der ordnenden und gestaltenden Fürsorge Gottes bekannt wird. Zu Beginn des 16. Jh. war der Glaube daran eine Selbstverständlichkeit. Heute ist er massiv in Frage gestellt. Deshalb gilt in der modernen Exerzitienpraxis der Rat, dem „Prinzip und Fundament" eine eigene „Woche" zu widmen und diese als erste Phase den vier eigentlichen „Wochen" der Exerzitien voranzustellen.

Jörg Seip hat gezeigt, dass empirische Untersuchungen der Psychologie die Folge dieser vier bzw. fünf Phasen in Entscheidungsprozessen erstaunlich gut bestätigen.[3] Was Ignatius durch (Selbst-) Beobachtung erkannte, lässt sich heute also durch statistische Auswertung von Erfahrungsberichten untermauern. Die ignatianische Methode geht aber einen Schritt weiter als die rein formalen Beobachtungen der Psychologie. Indem Ignatius nämlich für jede der vier Wochen ganz bestimmte Passagen der Evangelien zur Betrachtung vorlegt, richtet er den Entscheidungsprozess auf das Leben und die Person Jesu hin aus. So stehen in der zweiten Woche die Geburt und das öffentliche Wirken Jesu, in der dritten sein Leiden und Sterben und in

Weiterführende Literatur:
Barbara Haab, Weg und Wandlung. Zur Spiritualität heutiger Jakobspilger und -pilgerinnen, Fribourg/Schweiz 1998. Die bekennende Katholikin und leidenschaftliche Pilgerin Haab untersucht hier mittels Tiefeninterviews und Tagebuchaufzeichnungen von (gläubigen wie ungläubigen) PilgerInnen auf dem Jakobsweg, inwieweit diese Wandlungsprozesse durchlaufen.
Michael Rosenberger, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005. Das Buch ist ein erster Versuch, das Phänomen Wallfahrt im Rahmen systematischer Theologie zu reflektieren.

[3] *Jörg Seip*, Zum Ablauf existentieller Entscheidungen. Eine psychologische Lesart der ignatianischen Spiritualität, in: Geist und Leben 73 (2000), 270–284.

der vierten seine Auferstehung und Himmelfahrt im Zentrum der Betrachtungen. Nur die erste Woche fällt mit der Betrachtung der eigenen Sünden sowie der Hölle aus dem Rahmen, wird aber heute in der Regel durch Schriftstellen vom Umgang Jesu mit Kranken und SünderInnen ebenfalls jesuanisch gefüllt. Ignatius hat damit einen optimalen Rahmen geschaffen, in den die göttliche Gnade einfließen und für eine gute Entscheidung des Übenden sorgen kann. Das Vierwochenschema ist ein einzigartiger Versuch, Wandlungsprozesse systematisch zu fördern.

In ihrer Dissertation geht Barbara Haab der Frage nach, inwieweit ein Pilgerweg die äußere Struktur eines Initiationsweges aufweist.[4] Initiation definiert Haab als einen „Übergang, der eine Erweiterung oder Vertiefung des individuellen Daseins bedeutet. Allen Initiationen liegt die Idee von Erneuerung und Transformation zugrunde."[5] Mittels Tiefeninterviews von JakobspilgerInnen versucht sie, ihre These als richtig zu erhärten. Dabei zeigt sie zunächst, dass der Großteil der FußpilgerInnen nach Santiago eine kleinere oder größere Lebenskrise zum Anlass für die Wallfahrt nimmt: „Ich habe den Eindruck, dass der innere Ausgangspunkt für den Entschluss, sich auf den Weg zu machen, für die meisten PilgerInnen ein bewusster oder unbewusster Wunsch nach Veränderung im Leben ist, sei dieser nunmehr auf die materielle oder mehr auf die spirituelle Realität bezogen."[6]

Der innere Prozess in den Exerzitien *Ignatius von Loyola*		**Der innere Prozess auf dem Pilgerweg** *Barbara Haab*	
Thema der Phase	**Betrachtungs-gegenstand**	**Kurzbezeichnung der Phase**	**Räumliche Erstreckung auf dem Camino**
Prinzip + Fundament: Das Leben in Gott geborgen	[heute: Kindheit Jesu]	Vorbereitung auf das Loslassen; Sozialisierung als PilgerIn	Roncesvalles – San Juan de Ortega (Navarra)
1. Woche: Sündenbetrachtung, Generalbeichte	eigene Sünden; Hölle [heute: Wunderheilungen Jesu]	*„Initiationstod"* Katharsis, Leerung, Reinigung	Burgos – León (Meseta)
2. Woche: Vorbereiten + Treffen der Wahlentscheidung	öffentliches Wirken Jesu; Berufungserzählungen; Ruf des Königs	*„Die Schwelle"* Bestätigung des Initiationstodes	Cruz des Ferro – Cebreiro (Maragatería)
3. Woche: Prüfung + Bewährung der Wahlentscheidung	Leiden Jesu	*„Das Labyrinth"* Vorbereitung auf die Auflösung	Galizien
4. Woche: „Alle Dinge sind neu"	Auferstehungserfahrungen der JüngerInnen; Pfingsten	*„Das Ziel"* spirituelle + soziale Auflösung	Santiago de Compostela

Abbildung nach: *Michael Rosenberger*, Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005, 77.

4 *Barbara Haab*, Weg und Wandlung. Zur Spiritualität heutiger Jakobspilger und -pilgerinnen, Fribourg/Schweiz 1998, 137–225.
5 Ebd., 137.
6 Ebd., 141.

Auf dieser Grundlage erhebt Haab fünf Schritte des inneren Weges und ordnet sie einzelnen Landschaften zu, welche die PilgerInnen von den Pyrenäen bis Santiago durchlaufen. Kenner der ignatianischen Exerzitienstruktur muss es dabei verblüffen, wie ähnlich die Beschreibung Haabs, gewonnen aus Tiefeninterviews mit SantiagopilgerInnen, den Phasen der ignatianischen Exerzitien entspricht. Will man das nicht dem Zufall zuschreiben, legt sich nahe, Exerzitienweg und Pilgerweg in einer strukturellen Analogie zu sehen. Dann aber würde das für die Gestaltung von Wallfahrten Ähnliches bedeuten wie für die Gestaltung von Exerzitien. Es wäre die große Herausforderung von Verantwortlichen, durch ihre Impulse Wallfahrten so zu konzipieren, dass sie die inneren Wandlungsprozesse der Teilnehmenden fördern und sinnvoll unterstützen.

Aus der Einsicht in die Aufeinanderfolge der vier bzw. fünf Phasen des Wandlungsprozesses ergibt sich die logische Konsequenz, dass das inhaltliche Programm einer Wallfahrt diesen Phasen zu folgen hat. Wie bei Ignatius ginge es darum, diese Inhalte an Christus und seinen Weg zurückzubinden. So könnte z.B. an jedem Tag ein Evangelientext im Mittelpunkt stehen, der die betreffende Phase verdeutlicht. Wer dazu Anregungen und Hilfsmittel sucht, findet sie in den zahlreichen Anleitungen für Exerzitien im Alltag, die im Buchhandel erhältlich sind (wobei darauf zu achten ist, dass leider nicht alle solchen Anleitungen dem ignatianischen Schema folgen!).

Die ignatianischen Exerzitien dauern in der Regel 30 Tage. So lange sind die wenigsten Pilgergruppen unterwegs. Insofern muss entweder jede Phase entsprechend verkürzt oder auf die späteren Phasen verzichtet werden (in der Hoffnung darauf, dass die Teilnehmenden das geistliche Wallfahrtsprogramm anschließend zuhause nachbereiten). In keinem Fall aber sollte eine spätere Phase ohne die ihr vorangehenden präsentiert werden. Sonst ist von vorneherein die Förderung von Wandlungsprozessen ausgeschlossen.

Barbara Haab zeigt, dass die Strecke des Jakobswegs von den Pyrenäen bis Santiago faktisch wie von selbst auf diese fünf Phasen bezogen wird, ob die Pilgernden von den Phasen wissen oder nicht. Insofern könnten die Verantwortlichen einer Wallfahrt sich fragen, wie sie die fünf Phasen ebenfalls auf bestimmte Landschaften oder Wegabschnitte beziehen könnten, die sich charakterlich voneinander unterscheiden. Oft werden sich die „Einschnitte“ wie von selbst nahelegen: Der letzte steile Anstieg, die letzte ermüdende Wegstrecke oder Tagesetappe vor dem Ziel wird wie von selbst als dritte ignatianische Woche erfahren und dem Thema der Passion gewidmet sein. Am Ziel, manchmal auch schon bei der Annäherung an dieses, drängen sich wie von selbst österliche Gedanken auf. Doch auch die ersten drei Abschnitte werden sich meist leicht eingrenzen und bestimmen lassen, wenn man nicht zu sklavisch nach Einschnitten sucht.

5. Auf Messers Schneide. Zum Schluss

„Unser Weg, der uns bewegt, bringt Bewegung ins Land. Wir legen unser Leben in Gottes Hand … Wir gehen nicht den breiten Weg, den allzu, allzu viele gehen. Wir gehen einen schmalen Weg auf Messers Schneide, wir gehen den Gefahrenweg durch Einsamkeit und Leiden.“ So heißt es in einem Gedicht von Wilhelm Willms (Originalquelle unbekannt), das ich für die

von mir geleiteten Wallfahrten zu einem Lied vertont habe. Dieses Lied wurde auf der Wallfahrt von Oftering nach Mariazell 2006 in doppelter Weise Wirklichkeit. Viele der Teilnehmenden waren nämlich zum ersten Mal auf einer Wallfahrt. So zeigte sich nach zwei Tagen bei etlichen von ihnen eine massive Kritik am geistlichen Programm. Für mich als Wallfahrtsleiter stand damit die Fortführung der Wallfahrt wahrlich auf des Messers Schneide. Aber durch Einzelgespräche gelang doch ein Fortschritt, die KritikerInnen ließen sich auf die geistlichen Impulse stärker ein. Und siehe: Gerade solche, die zu Beginn mit einem dicken geistigen Schutzpanzer losgezogen waren und nichts an sich heranlassen wollten, brachen an der einen oder anderen Stelle des Weges in Tränen aus.

Wallfahren verwandelt uns zu anderen Menschen. Zu neuen Menschen. Vielleicht sollten auch die Oberen der Kirche, des „Volkes Gottes unterwegs“ (LG 9; 14; 21; GS 45), öfter auf Wallfahrt gehen.

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. Wichtigste Publikationen: Determinismus und Freiheit. Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006; Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt, Würzburg 2005; Im Zeichen des Lebensbaums – ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg 2001; Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89, Stuttgart 2001.*

Hanjo Sauer

Der Mensch ist der Weg

Zur Relevanz einer biblischen Metapher

◆ **Die Welt als Ganze ist theologisch bedeutsam. Es gibt jedoch Orte, Zeiten, Symbole und Motive, die den Verweis auf das Geheimnis ihres Ursprungs besonders prägnant zum Ausdruck bringen. Der Linzer Fundamentaltheologe Hanjo Sauer reflektiert im folgenden Artikel die Weg-Metapher ausgehend von ihrer Verwurzelung in Schrift und Tradition der Kirche auf ihre theologisch-systematische Relevanz hin. Angesichts der gegenwärtigen Erfahrungen von Desorientierung, Sinnverlust und einer kurzatmigen Suche nach Selbstfindung gilt es, die unausgeschöpfte Bedeutung der Weg-Metapher schöpferisch zu entfalten und für die Praxis eines gelingenden Menschseins fruchtbar zu machen. (Redaktion)**

Ein Weg ist kein naturhaftes Ding. Er ist eine schöpferische Konstruktion, die Orte, Zeiten und Menschen miteinander verbindet. Der Weg hat Symbolcharakter und wird zum Sinnbild des Menschen in seiner raum-zeitlichen Existenz. Das Symbol des Weges ist eines der zentralen Symbole des christlichen Glaubens, dessen Reichtum, Tragfähigkeit und dessen beziehungsstiftender Charakter erforscht werden muss, wenn wir uns und anderen über uns selbst, unseren Ort in der Welt, unsere schöpferischen Potenziale und unsere Bestimmung in der Verflechtung mit Raum und Zeit Rechenschaft geben wollen.

Die Metapher[1] des Weges beschreibt auch unsere geistige Existenz. Methodisches Denken beschreibt einen Weg, das heißt, es hat einen Ausgangspunkt und ein Ziel. Der bewusst zurückgelegte Weg steht für eine Sinnstruktur. Das Erinnern schreitet den beschrittenen Weg nochmals nach. Sich über die unmittelbare Gegenwart hinaus in Vergangenheit und Zukunft zu bewegen, macht die Eigenart des menschlichen Geistes aus. Es drückt seine Verwiesenheit in die Zeit ebenso aus wie seinen Versuch, diese zu transzendieren. In sakramentaler Form wird der Weg zum Pilgerweg. Die Erfahrungen der konkreten Pilgerschaft mit einem erreichbaren Ziel werden zum hermeneutischen Schlüssel der menschlichen Existenz vor Gott als dem Inbegriff der Suche nach dem Heil.

[1] Die Begriffe „Symbol“ und „Metapher“ stehen in keinem Gegensatz. Sie bezeichnen Unterschiedliches. Die Metapher ist ein rhetorisches Mittel, ein gemeines Wort durch ein Bildwort zu ersetzen und zu veranschaulichen. Insofern mit der Sprache eine Vorstellungswelt aufgerufen wird, hat diese grundsätzlich eine metaphorische Struktur. Der Symbolbegriff hebt auf die „Zusammenfügung“ (so die etymologische Bedeutung) einer sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit mit einer transzendenten Wirklichkeit ab, die im Symbol transparent wird. Das Symbol kann im Unterschied zur Metapher nicht eindeutig bestimmt werden.

1. Bewegung – Weg – Unterwegssein als anthropologische Leitmetaphern

Bewegung ist die Erscheinungsform menschlichen Lebens. Die Bewegung des Körpers (Atmung, Blutkreislauf) ermöglicht sein Leben. Seine Lebendigkeit drückt sich in unterschiedlichen Abstufungen aus. Wer Freude empfindet, steht in einem intensiven Bezug zum Leben. Dies wird in vitalen, energievollen Bewegungen, im Tanzen und Springen offenbar. Wer krank ist, beschränkt seine Bewegungen auf ein Minimum. Es gehört zum Menschen, dass er die Grenzen des eigenen Körpers überwindet, um Beziehung mit anderen aufzunehmen. Der Körper verlangt danach, sich auszustrecken, in Kontakt mit der Um- und Mitwelt zu treten. Dies gilt für alle seine Sinne und Triebe.[2]

In der Form der Bewegung drückt sich der Mensch selbst aus, mehr noch: er deutet in ihr seine Welt. Damit überschreitet er den Raum dessen, was er hier und jetzt erlebt. So kommt der Weg-Metapher in den Religionen des Ostens eine Schlüsselbedeutung zu. Im chinesischen „Universismus" bezeichnet der Begriff *dao* den Lauf des Weltgeschehens in seinem ewigen Wechsel von Werden und Vergehen. Der Weg des Menschen soll sich in der Weise des rechten Handelns (*karma-mārga*) oder in der Weise der mystischen Vereinigung mit der Gottheit (*bhakti-mārga*) im Einklang mit dem Universum vollziehen.[3] Im Buddhismus gibt es den achtfachen Pfad, der dem Menschen einen Ausweg aus dem Kreislauf immer wiederkehrenden Leidens bietet. Bewegungen sind universal für religiöse Welterfahrung konstitutiv. Im Rahmen von Festen haben sie die Funktion der Erinnerung. So lassen die Kultprozessionen der griechischen Antike mythische Ereignisse lebendig werden. Die großen Wallfahrtsbewegungen dienen der religiösen Identitätsstiftung[4] wie dem Ausdruck und der Verinnerlichung des eigenen Glaubens. Millionen muslimischer Pilger, die jedes Jahr die Heiligtümer in Mekka besuchen, veranschaulichen das weltweite Phänomen.

Der sich bewegende Mensch deutet seine Welt. Er stellt sich in den Zusammenhang der Geschichte und der Tradition. Es bleibt nicht beim Gedenken allein. Durch den Nachvollzug wird die Vergangenheit gegenwärtig. Der Mensch erlebt die Gegenwart, indem er die Vergangenheit erlebt. Die Bewegung wird zum Ausdruck des Glaubens an die Dynamik des Göttlichen. Noch auf andere Weise kann die Gegenwart in der Bewegung erlebbar werden: Rhythmus und Intensität haben suggestive Wirkung, sie können zum Außer-sich-Sein und somit zur Generierung neuer Erfahrungen führen. Die Bewegung kann Ekstase ermöglichen, und in dieser lebt der Mensch ganz im Jetzt und Heute und gibt sich der Gegenwart hin. Dieser Sachverhalt lässt sich in unterschiedlichsten Phänomen von der Beat- und Rockmusik bis zu den

[2] So kann etwa auch die Sexualität als Form der Selbsttranszendierung beschrieben werden (mit vielen Abstufungen und Intensitätsgraden).

[3] Vgl. dazu *P. D. Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Tübingen [4]1925, sowie: *K. Kadowaki*, Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges, München 1993.

[4] Eine solche Identitätsstiftung kann auch auf ethnischer, regionaler oder nationaler Basis beobachtet werden. So gewinnen in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg Altötting in Altbayern, Einsiedeln in der Schweiz, Mariazell in Österreich und Tschenstochau in Polen ebenso Bedeutung wie etwa Guadalupe Hidalgo in Mexiko.

gegenwärtigen Szenen der Jugendkultur belegen.[5] Bewegungserfahrung spielt eine Schlüsselrolle. In die Weltdeutung wird auch die Zukunft miteinbezogen, denn wer sich vorwärtsbewegt, hat ein Ziel vor Augen. Dieses kann sich mit ganz unterschiedlichen Vorstellungen verbinden: Heil, Heimat, Zuhausesein, einer Gesamtsymbolik neuer Welt- und Lebensverhältnisse („Reich Gottes", „himmlisches Jerusalem") oder auch der Vorstellung einer radikalen Loslösung von Leiden und Beschwernissen („Nirwana"). Die Verheißung erwächst aus der Erfahrung des Kreislaufs der Natur oder der Geschichte. Prozesse der Identifikation vollziehen sich darin, ein kulturell und gesellschaftlich vorgegebenes Ziel zu „seinem" Ziel zu machen. So bleibt die Bewegung eine Leitmetapher für das Leben des Menschen und dessen innere körperliche und geistige Dynamik.

Inmitten einer rasanten technischen Entwicklung von Elektronik (als virtueller Bewegung) und Mobilität (als realer Bewegung), die oft mit dem Erleben von Ort- und Orientierungslosigkeit verbunden ist, lässt sich die Suche nach einem neuen Erleben des Zeit-Rhythmus und der Verwurzelung der eigenen Existenz in „heiligem" Boden verstehen. Je dramatischer sich Bewegungsabläufe vollziehen, desto mehr sind heilsverheißende Orte und Wege, die zu ihnen führen, gefragt. Wallfahrtsorte entsprechen – quer durch die großen Weltreligionen und religiösen Suchbewegungen im weitesten Sinn des Wortes – dem anthropologischen Bedürfnis, einen Ort zu finden und in einem nahezu archaischen Sinn mit der Erde verbunden zu sein.

Wallfahrtsorte haben eine besondere religiöse Signifikanz, denn sie stehen für die Erfahrung des Göttlichen und dessen Eingreifen in die Welt. Ihr Besuch verspricht ein Vertrautwerden mit der Nähe Gottes, mit seinen Wundertaten, seinem Sprechen und Handeln. Sie brechen nicht selten aus den legitimierten Formen organisierter Religiosität aus und entziehen sich der Kontrolle religiöser Autoritäten. Als besonders faszinierend erweist sich das Zusammenkommen von Menschen unterschiedlicher Kulturen, Lebensalter und Erfahrungshintergründe. Menschen kommen aus eigenem Antrieb auf der Suche nach dem Außerordentlichen, das den Alltag transzendiert.

Solange Menschen als sich selbst aufgegebene geistige Geschöpfe auf der Erde leben, haben sie die Frage nach dem „Woher" und dem „Wohin" gestellt. Die Frage ist wichtiger als die Antwort, denn sie verweist auf einen noch unbegangenen Weg, dessen Ziel nicht erreicht ist und nur gedanklich vorweggenommen werden kann. Dass wir als Menschen nach unserem Weg fragen, macht uns als Menschen aus. Unsere Existenz ist eine, die nicht fertig vorgegeben ist, sondern sich entwickelt. Wir sind Wesen des Weges.

Friedrich Schiller, dessen ganzes Schaffen unter dem Zeichen eines leidenschaftlichen Suchens nach Freiheit und Eigenständigkeit steht, stellt die Existenz des Menschen als die eines Pilgers dar, der in früher Jugend das Haus von Vater und Mutter verlässt, um seinen eigenen Weg zu finden und dabei nur allzu rasch müde wird. Er prägt die Metapher: Menschsein heißt Pilger sein, heißt unterwegs sein. In seinem Gedicht „Der Pilgrim" schreibt er: „Noch in meines Lebens Lenze / War ich, und ich wandert aus, / Und der Jugend frohe Tänze / Ließ ich in des Vaters Haus. // All mein Erbteil, meine Habe / Warf ich

[5] Vgl. *I. Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion, Graz–Wien–Köln 1994.

fröhlich glaubend hin, / Und am leichten Pilgerstabe / Zog ich fort mit Kindersinn. // Denn mich trieb ein mächtig Hoffen / Und ein dunkles Glaubenswort, / ‚Wandle', riefs, ‚der Weg ist offen, / Immer nach dem Aufgang fort. // Bis zu einer goldnen Pforten / Du gelangst, da gehst du ein, / Denn das Irdische wird dorten / Himmlisch unvergänglich sein.' // Abend wards und wurde Morgen, / Nimmer, nimmer stand ich still, / Aber immer bliebs verborgen, / Was ich suche, was ich will. // Berge lagen mir im Wege, / Ströme hemmten meinen Fuß, / Über Schlünde baut ich Stege, / Brücken durch den wilden Fluß. // Und zu eines Stroms Gestaden / Kam ich, der nach Morgen floß, / Froh vertrauend seinem Faden, / Werf ich mich in seinen Schoß. // Hin zu einem großen Meere / Trieb mich seiner Wellen Spiel, / Vor mir liegts in weiter Leere, / Näher bin ich nicht dem Ziel. // Ach, kein Steg will dahin führen, / Ach, der Himmel über mir / Will die Erde nie berühren, / Und das Dort ist niemals Hier."[6]

Das „Dort ist niemals Hier". Als Menschen sind wir immer unterwegs. Unterwegs sein heißt, insbesondere in der jüdisch-christlichen Tradition, von der nun zu sprechen sein wird, nicht hin- und herzuirren, sondern ein Ziel vor Augen zu haben, eine Perspektive, einen Sinn.

2. Der Weg als biblische Metapher

Tradition ist ein lebendiger Prozess, um Erfahrungen zu verarbeiten, weiterzugeben und schöpferisch zur Erschließung der Welt zu gebrauchen. In der jüdisch-christlichen Tradition werden uralte Weg-Erfahrungen weitergegeben. Juden und Christen deuten die Menschheitsgeschichte als Weg Gottes mit seiner Schöpfung. Sie deuten auch das Leben jedes einzelnen Menschen als einen Weg. Denn der Mensch wird nicht als fertige Persönlichkeit geboren, sein Reifungsprozess ist ihm als Aufbruch und Wagnis aufgegeben. Wir Menschen können nur Erfahrungen machen, indem wir uns tatsächlich „auf die Fahrt" begeben und – biblisch gesprochen – durch die Wüste wandern.

Das Wegmotiv durchzieht wie ein roter Faden die Geschichte des Gottesvolkes von Abraham über Elija, Tobias und viele andere. Das Buch Deuteronomium prägt dem Volk Israel ein: „Du sollst an den ganzen Weg denken, den der Herr, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich gefügig zu machen und dich zu prüfen. Er wollte erkennen, wie du dich entscheiden würdest: ob du auf seine Gebote achtest oder nicht." (Dtn 8,2) Theologisch bedeutsam ist das Motiv des Weggeleits durch Gott. Ein namenloser Prophet, den wir den zweiten Jesaja nennen, hat die Heimkehr des Volkes Israel aus dem babylonischen Exil mit den Worten beschrieben: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir. Wenn du durchs Wasser schreitest, bin ich bei dir, wenn durch Ströme, dann reisen sie dich nicht fort. Wenn du durchs Feuer gehst, wirst du nicht versengt, keine Flamme wird dich verbrennen. Denn ich, der Herr, bin dein Gott, ich, der Heilige Israels, bin dein Retter" (Jes 43,1b–3a; Stuttgarter Altes Testament, hg. v. *E. Zenger*). Was ursprünglich als Trost- und Verheißungswort an ganz Israel gerichtet war, lässt sich auf den einzelnen Menschen übertragen, der „von al-

[6] *F. Schiller*, Gedichte 1789–1805, 277, in: Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker, 38721 (vgl. Schiller-SW Bd. 1, S. 412–413). In der abendländischen Lyrik findet sich eine Fülle von Weg-Metaphern.

len Seiten" von Gott umschlossen ist (vgl. Ps 139,5). Die Frage nach dem rechten Weg ist ein Leitmotiv jüdischer Weisheit. Denn Tora bedeutet „Wegweisung".

Judentum und Christentum sind wegorientiert. Israels Gott JHWH ist ein Nomadengott, der den Weg seines Volkes begleitet, der als Wolken- und Feuersäule vor Israel herzieht und kein festes Heiligtum hat. Von dieser Grunderfahrung des wandernden Gottes war die Anfangszeit Israels geprägt. Die tiefgreifende kulturelle Transformation hatte Auswirkungen auf das Gottesbild. Als die hebräischen Wanderhirten sesshaft wurden, veränderte sich ihr Glaube mit ihrer Lebensweise. Er nahm Elemente der kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte in sich auf. Es erschien angemessen, auch dem Gott Israels seinen Tempel zu bauen. Jerusalem wurde zum Ort des Tempels, zum religiösen Zentrum und zum Ort der Identifikation. Denn Israel hatte den Wunsch, zu sein wie die anderen Völker auch. Doch die geschichtlichen Erfahrungen der frühen Zeit verblassten nicht. Deshalb nannte man JHWH „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hatte (vgl. Ex 3,6; Dt 5,6). JHWH blieb ein Gott des Weges, ein Gott der Geschichte, der „im Anfang" Himmel und Erde geschaffen hatte und die messianische Endzeit heraufführen würde.

Das Auftreten des Galiläers Jesus von Nazaret steht in enger Verbindung mit Endzeitstimmung und Messiaserwartung. An der Schnittstelle zwischen Altem und Neuen Bund ruft Johannes der Täufer in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straße!" (Mk 1,3; Mt 3,5) Jesus war ein Wanderprediger, wie es viele gab, doch er konzipierte seine Botschaft nicht nach den Erwartungen des Volkes, sondern nach seiner eigenen prophetischen Überzeugung. Diesem Sachverhalt entspricht seine Ortlosigkeit im buchstäblichen und im übertragenen Sinn: „Die Füchse haben ihren Bau, und die Vögel ihr Nest, aber der Menschensohn hat keinen Platz, wo er sich hinlegen und ausruhen kann" (Mt 8,20). Das Unbehaustsein steht programmatisch schon am Anfang des Lebensweges Jesu. Jesus wird auf dem Weg geboren.

Der erwachsene Jesus ist dauernd unterwegs. Drei Jahre lang zieht er von Ort zu Ort. Das Wegmotiv findet seinen Höhepunkt im Leidensweg nach Golgotha: Der Verurteilte nimmt das Kreuz auf seine Schultern, fällt und wird zum Weitergehen gezwungen. Jerusalem ist der Endpunkt seines Weges. Seine Anhänger, die zunächst untergetaucht waren, entdecken ihn wieder, als sie unterwegs sind, er bei ihnen einkehrt und mit ihnen das Brot bricht (vgl. Lk 24,13–35). Das Wegmotiv durchzieht alle vier Evangelien. Jesus ruft auf seinem Weg Menschen in seine Nachfolge: Im Johannesevangelium finden wir die christologische Personalisierung der Weg-Metapher. Christus sagt von sich selbst: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6).

Wie eng die Nachfolge Jesu mit dem Motiv des Weges, ja eines extensiven Unterwegsseins verbunden ist, macht das Beispiel des Paulus deutlich. Sein Leben ist geprägt von einem enormen Freiheitswillen, der in Spannung zu allem Rechts- und Ordnungsdenken steht. Sein Wille, die eigene Überzeugung zur Geltung zu bringen, drückt sich in einem regelrechten Bewegungsdrang aus. Er ist ununterbrochen unterwegs, um das Evangelium zu verkünden und neue Gemeinden zu gründen. Er legt rund 10.000 km auf den Militärstraßen des römischen Reiches zurück, durchzieht die Provinz Asien, setzt mit dem Schiff nach Europa über, missioniert in Mazedo-

nien und Griechenland. Seine Spur verliert sich in Rom (vgl. Apg 27,1–28,31). Dem häufigen Ortswechsel entspricht auch seine geistige Beweglichkeit. Paulus sucht in seiner Verkündigung nach immer neuen Begriffen, verwirft bisherige Entwürfe und versucht sich an neuen, um das Handeln Gottes durch Jesus Christus so zu beschreiben, wie er selbst es erfahren hat. In der Mitte seiner Botschaft steht der Tod Jesu. In diesem Ereignis, das zunächst als Katastrophe erschien, sieht er den Beginn der neuen Schöpfung. Darum sind Kreuz und Auferstehung eng miteinander verzahnt. In der Rede vom Kreuz denkt er immer die Auferstehung mit. Paulus erscheint noch weitaus dramatischer als Jesus als ein Heimatloser und Getriebener. Es ist fast schon eine Besessenheit, die ihn antreibt und zu übermenschlichen Leistungen anspornt. Er geht nicht, er läuft. Paulus kann in seiner Existenz als einer beschrieben werden, der sich immer im Aufbruch befindet, der – aller etablierten Sesshaftigkeit abgeneigt – durch seinen rastlosen Einsatz die kleine Gruppe der Jesusanhänger von einer unbedeutenden jüdischen Sekte zu einer Weltreligion machte.

Ein entscheidendes Motiv des inneren Antriebs bei Paulus und auch Jesus selbst war die Naherwartung, die Überzeugung, Gott werde in unmittelbarer zeitlicher Nähe in den Lauf der Welt eingreifen. Die Transformation der Naherwartung in eine Stets-Erwartung, ohne dass deren sachlicher Gehalt verloren geht, stellt eine beachtliche theologische Leistung der jungen Gemeinde dar. Damit verändert auch die Metapher des Weges ihre Funktion. Zeit und Existenz werden in eine neue Relation zueinander gestellt. Die unaufgelöste Spannung zwischen der in Jesus Christus bereits angebrochenen und in ihm verkörperten Endzeit und der Etablierung kirchlicher Strukturen nach dem Muster des Imperium Romanum charakterisiert das abendländische Christentum bis heute.

Die Weg-Metapher wird in einem übertragenen Sinn zu einem theologischen Topos. Diese Entwicklung hat ambivalenten Charakter, denn einerseits gewinnt ein alltäglicher Lebensvollzug eine neue Sinndimension und spirituelle Potenz, andererseits wird dieses Sinnbild der unmittelbaren Nachvollziehbarkeit in der alltäglichen Lebenspraxis enthoben und gerät in Gefahr, sich geistig zu verflüchtigen. In der systematischen Reflexion wird auf die Balance von Theorie und Praxis zu achten sein, oder im Sinn unserer Überlegungen gesagt: Wer sich nicht tatsächlich selbst auf den Weg macht, wird es nie begreifen!

3. Die Weg-Metapher, ihr Sinn und ihre Bedeutung

Der systematischen Theologie geht es darum, das biblische Erbe in Verbindung mit der Tradition der Kirche für den Glauben und seinen alltäglichen praktischen Vollzug fruchtbar zu machen. Theologischem Denken kommt so die Aufgabe einer Übersetzung im weitesten Sinn des Wortes zu, denn ein Gedanke, der in einem kulturellen und geschichtlichen Kontext verwurzelt ist, kann nicht in unsere heutige gesellschaftliche Wirklichkeit übertragen werden, ohne einem Prozess tiefgreifender Transformation, in dem Neues entdeckt und Altes zurückgelassen wird, unterworfen zu werden. Wenn wir den Vers des Psalms 16 lesen: „Du zeigst mir den Pfad zum Leben“ (Ps 16,11), scheint die Aussage auf den ersten Blick einleuchtend. Näher besehen ist der Sachverhalt komplex. Wie kann einem heutigen Leser / einer Leserin jenseits der verbindlichen Geltung der

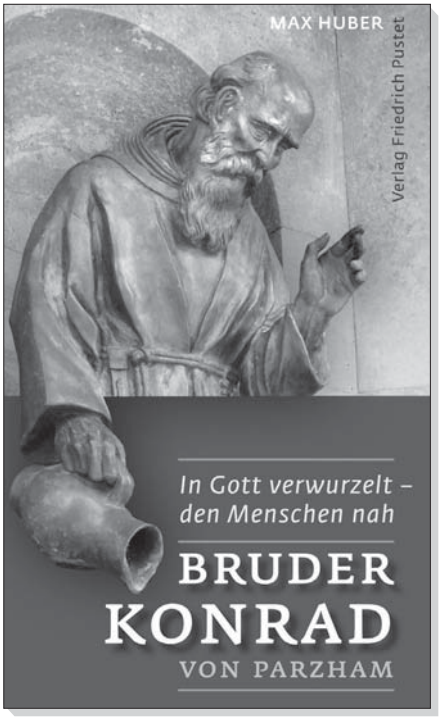
Tora als der zentralen Weisung Gottes, die Alltagspraxis und Religion miteinander vermittelt, klar gemacht werden, dass Gott (von dem zu sprechen schon nicht unproblematisch ist!) in Eindeutigkeit dem Handeln des Menschen eine Orientierung vorgibt? Die Gefahr ist groß, sich mit allgemeinen Hinweisen auf Gottes Gebote, seinen Heilswillen, seine Fürsorge etc. aus der Schlinge zu ziehen. Doch damit ist der Klarheit des biblischen Verses sein Stachel gezogen. Er verkommt zu einem schönen Spruch. Die Unschärfe des Gedankens bedroht dessen Glaubwürdigkeit. Orientierung und Wegweisung bedürfen der Eindeutigkeit und verbindlichen Zuverlässigkeit. Wie lässt sich die Aktualität der biblischen Metapher aufzeigen?

3.1. Der Weg, der Glaube und das Leben

Die Botschaft Jesu setzt weder mit einer diplomatisch formulierten *Captatio benevolentiae* ein, noch mit der Zusicherung, dass mit dem Zustand der Welt und der Menschen alles in Ordnung sei und es sich bestmöglich den geltenden Herrschaftskategorien und Verhaltensmaximen anzupassen gelte. Die Botschaft ruft stattdessen unmissverständlich zur Umkehr auf. Die Weg-Metapher dieser Botschaft vermittelt eine kritische Zeit- und Gesellschaftsanalyse. Sie richtet sich nicht nur an Individuen, sondern hat gesamtheitlich-politischen Charakter. Den geltenden Denk- und Herrschaftsmechanismen wird in den Aussagen der Bergpredigt eine neue visionäre Weltordnung gegenübergestellt.

Die Botschaft Jesu hat ihr Charakteristikum darin, dass sie nicht nur einer elitären Schar Auserwählter, sondern jedem, der zur Umkehr bereit ist, ungeachtet seiner Vorgeschichte und seiner ethischen Fähigkeit, nicht nur grundsätzlich und prinzipiell, sondern konkret und unmittelbar die Möglichkeit eines Neubeginns eröffnet. Die Eröffnung dieses neuen Horizonts wird in der traditionellen Weg-Metapher sinnenfällig. Dieser Weg ist ein „Pfad zum Leben“ (Ps 16,11), er führt hinaus in die Freiheit (vgl. Ps 18,20). Der Weg, auf den Jesus zur Nachfolge ruft, ist ein Weg des Glaubens, doch nicht nur in einem übertragenen, sondern in einem buchstäblichen Sinn. In der Bibel heißt „glauben“, sich mutig ins Unbekannte zu begeben, ja auf dem Wasser zu gehen (vgl. Mt 14,26–33). Dieses Bild fordert in provokativer Kühnheit dazu auf, sich im Vertrauen auf Gottes schützende Hand, auf seine Schöpfermacht, die „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17), auf vollkommen Ungewohntes einzulassen. Die größte Herausforderung des Glaubens besteht dabei, die Mitte der eigenen Existenz durch nichts anderes abzusichern als das unhinterfragbare Vertrauen in das absolute Geheimnis, das mit dem Namen „Gott“ markiert, aber nicht zur Sprache gebracht wird. In der christlichen Spiritualität legt sich dieses Geheimnis in erster Linie nicht durch die Versenkung in vollkommene Ruhe und Weltabgeschiedenheit aus, sondern im Rhythmus des staunend neu wahrgenommenen Lebens, in Essen und Trinken (im eucharistischen Mahl zum Sakrament geworden), in Bad und Reinigung (vgl. den Taufritus), in Salbung und zärtlicher Berührung und nicht zuletzt im Entschluss, sich in einem lebenspraktisch unmittelbaren Sinn auf den Weg zu machen. So verknüpfen sich im Symbol des Weges Glaube und Leben. Der Glaube erschließt der konkreten Lebenspraxis eine neue, sinnstiftende Dimension, und das Leben lässt sich im Glauben nicht nur als Dahinvegetieren, sondern als göttliche Gabe erfahren.

Der Heilige Bruder Konrad – ein Leben für die Menschlichkeit



Max Huber

Bruder Konrad von Parzham
In Gott verwurzelt, den Menschen nah

88 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2060-9
€ (D) 6,90/sFr 13,–

Der ideale Begleiter für die zahlreichen Pilger zum Grab des Heiligen Konrad in Altötting und zu seinem Geburtshaus!

Der einfache Bauernsohn Johann Birndorfer (1818–1894) suchte bereits in seiner Jugend intensiv nach Wegen, seinem Leben eine christliche Gestalt zu geben. Seine Bestimmung fand er im Kapuzinerkloster Altötting, wo er sich über 40 Jahre an der Klosterpforte fürsorglich und vorbehaltlos der Bedürftigen annahm. Sein materiell anspruchsloses Leben und sein demütiges Dienen waren für die Kirche zum Symbol gegen die nationalsozialistische Ideologie geworden – 1934 wurde er heilig gesprochen.

Der Autor stellt seiner biografischen Annäherung Lieder, Bilder, Gebete und Meditationen zur Seite. Hilfreich ist auch der kurze Führer durch Birndorfers Geburtshaus, den Venus-Hof in Parzham.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

3.2. Der Weg und die Zeit

Die Metapher des Weges verweist auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Zeit, denn der Weg und die Zeit stehen in einer inneren Beziehung. Die Länge und Beschwerlichkeit eines Weges ist lebensweltlich durch die Zeit bestimmt, die es braucht, diesen Weg zu bewältigen. Der Begriff der Zeit ist einer der Schlüsselbegriffe des neuzeitlichen Welt- und Selbsterlebens. Berühmt ist Kants Wort: „Die Zeit ist nicht etwas Objektives und Reales […], sondern eine subjektive, durch die Natur des Geistes notwendige Bedingung, beliebige Sinnendinge nach einem bestimmten Gesetze miteinander zusammenzuordnen und eine reine Anschauung."[7] Einsteins Relativitätstheorie hat den Begriff einer absoluten Zeit eliminiert, und die moderne Naturwissenschaft macht uns deutlich, dass der Begriff der Zeit nicht in der Natur verankert werden kann[8], sondern die Kategorie der Zeiterfahrung im gesellschaftlich geprägten Bewusstsein des Menschen zu suchen ist. Das Zeitbewusstsein spiegelt die Bedingungen der nahen kosmischen Umgebung ebenso wie die gesellschaftlichen Lebensumstände.[9]

Nun unterscheidet sich unsere heutige Zeiterfahrung grundsätzlich von jener traditioneller Gesellschaften. Bereits im Mittelalter setzt mit der Einführung der Turmuhren zur besseren Koordination der gemeinsamen Gebetszeiten und Arbeitsprozesse eine Entwicklung ein, die zu einer immer größeren Beschleunigung und Zeitsensibilität führt. Nietzsche diagnostizierte im 19. Jahrhundert: Der moderne Mensch „denkt mit der Uhr in der Hand"[10]. Wie sehr dieser Beschleunigungsprozess, der in der Gegenwart nochmals neue Dimensionen angenommen hat, auch in religiösen Denkschemata verwurzelt ist, machen die Analysen von Max Weber deutlich. Er sagt: „Nicht Muße und Genuß, sondern nur Handeln dient nach dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhms. Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden. Die Zeitspanne des Lebens ist unendlich kurz und kostbar, um die eigene Berufung festzumachen. Zeitvergeudung durch Geselligkeit, faules Gerede, Luxus,

Weiterführende Literatur:
Eine vorzügliche Analyse bietet: *Paul Post*, Der moderne Mensch auf Pilgerfahrt. Ein christliches Ritual zwischen Tradition und (Post-) Moderne, in: Concilium 32 (1996), 350–359; ebenso sind auch die anderen Beiträge dieses Themenheftes Nr. 4 (297–378) zu empfehlen.
Sachkundige Informationen präsentieren: *Henry Branthomme / Jean Chélini* (Hg.), Auf den Wegen Gottes. Die Geschichte der christlichen Pilgerfahrten, Paderborn 2002.
Außerdem: *Christof May*, Pilgern. Menschsein auf dem Weg, Würzburg 2004; eine sorgfältig geschriebene Dissertation, die das Pilgerwesen systematisch untersucht.
Eine Fülle religionsgeschichtlicher Beispiele findet sich bei: *Udo Tworuschka*, Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen, Frankfurt/M. 2002.

7 *I. Kant*, Mund. sens. § 14: Werke (Weischedel-Ausgabe), Darmstadt 1983, Bd. 5, 53; vgl. KrV A 32.
8 *S. W. Hawking*, Eine kurze Geschichte der Zeit, Hamburg 2006.
9 Vgl. *R. Wendorff*, Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa, Opladen ^{3}1985.
10 *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, Viertes Buch, Nr. 329.

selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf – 6 bis höchstens 8 Stunden – ist sittlich absolut verwerflich. Es heißt noch nicht wie bei Franklin: Zeit ist Geld, aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinn: Sie ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhmes Gottes entzogen ist."[11] Damit wird mit dem Umgang der Zeit ein permanent schlechtes Gewissen verbunden, denn wann ist diese schon im Sinn eines Produktionsprozesses optimal genutzt? Vielfache Analysen zum modernen Zeitbewusstsein[12] machen deutlich, dass dieses in einer direkten Beziehung zur Erfahrung von Sinnleere, gebrochenem Selbstwertgefühl und alltäglichen Frustrationen steht.

Die Metapher des Weges eröffnet ein anderes Zeitbewusstsein. Wird ein Weg unter Einsatz der eigenen Körperkraft bewältigt und nicht mittels der vielfältigen technischen Mittel, die uns zur Verfügung stehen, gewinnt die erlebte Zeit eine neue Struktur. Ein Schritt vor den anderen gesetzt fügt sich zu einem anderen, dem Organismus bekömmlicheren Rhythmus als das metronomisch exakte Ticken einer Uhr (oder gar die den Sinnen nicht mehr zugängliche digitale Zeitmessung). Eine Evidenz stellt sich ein, dass bestimmte Prozesse die ihnen eigene, angemessene Zeit brauchen: das Begehen eines Weges, die Verdauung einer Speise, die Heilung einer Wunde, die Form einer Begegnung. Die erlebte Zeit wird in anderer Weise in das Selbst- und Welterleben integriert. Dieses neue, erfüllte Zeiterleben ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich die Zeit in sakramentaler Form als Heilszeit zu erschließen vermag. Das „Abgeteilte" – auf diese Bedeutung weist die etymologische Erschließung des Begriffes „Zeit" – fügt sich in die gesamte Lebens-, Welt- und Heilserfahrung ein.

3.3. Der Weg und sein Ziel

Die Metapher des Weges kann biblisch auch die Sterblichkeit des Menschen veranschaulichen. Josua verabschiedet sich vom Volk Israel: „Ich selbst muss heute den Weg alles Irdischen gehen. Ihr aber sollt mit ganzem Herzen und ganzer Seele erkennen, dass von all den Zusagen, die der Herr, euer Gott, euch gegeben hat, keine einzige ausgeblieben ist." (Jos 23,14). Das Todesbewusstsein intensiviert des Menschen geistige Existenz und das Bewusstsein für die Bedeutung des Augenblicks. Die Semantik birgt die nicht wiederholbare Einmaligkeit und Bedeutung der in einer Wegstrecke erlebten Zeit in sich.[13] Theologisch wird dieser Bedeutungsgehalt in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus unüberbietbar zur Geltung gebracht. In ihr sieht Karl Rahner die zentrale Achse des christlichen Glaubens: „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, dass Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklich-

[11] *M. Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Neu-Isenburg 2006, 149f. (Die Hervorhebungen des Originals sind hier weggelassen.)

[12] Vgl. etwa *M. Gronemeyer*, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt [2]1996.

[13] Dieser Gedanke drückt sich wohl in dem inflationär gebrauchten und oft missbrauchten Wort aus: „Der Weg ist das Ziel."

keit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist."[14] Rahners Form des Satzbaus macht einmal mehr das Bemühen deutlich, das überraschend Unwahrscheinliche, ja die Paradoxie des aufgezeigten Sachverhalts in all ihren Konsequenzen in das Blickfeld treten zu lassen.

Gottes Ankunft in der Welt erscheint in der Geburt Jesu in Bethlehem als das Ziel eines langen heilsgeschichtlichen Weges. Näher besehen ist es ein neuer Ausgangspunkt. Der inkarnatorische und der eschatologische Ansatz der Theologie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das Ziel, an dem sich die Linien von Zeit und Ewigkeit kreuzen, liegt auf Golgotha. Gottes Ankunft in der Welt ist der Inbegriff einer Solidaritätserklärung, den Weg mit den Menschen gemeinsam zu gehen, das Schicksal ihrer Sterblichkeit zu dem seinen zu machen. Dieser Gedanke könnte wie ein frommer Trost erscheinen; in systematischer Konsequenz muss jedoch vom Christusereignis her alles neu gedacht werden: der Mensch, die Welt und Gott selbst, der sich in Jesus Christus in aller Erbärmlichkeit und Gebrechlichkeit offenbart.

So ist auch der Weg des Menschen, seine Existenz zwischen Zeit und Ewigkeit, neu zu begreifen. Der Mensch findet das Ende seines Lebensweges in seinem Tod. In einem erfahrungsbezogenen Sinn wissen wir nichts über unsere Herkunft und unsere Zukunft, nicht, was uns nach unserem Tod erwartet. Doch der Glaube hält daran fest: Die Inkarnation Gottes in Jesus Christus verbindet den Menschen unauflösbar mit Gott und seiner Schöpferkraft. Der Auferstehungsglaube gründet im Vertrauen auf Gottes unauflösbaren Bund mit dem Menschen, der sich in Jesus Christus verkörpert hat. Der Weg führt in eine offene Zukunft, in eine Weite, die durch nichts, nicht einmal durch die Vorstellung des Todes, begrenzt wird.[15] Alles, was uns in unserer Existenz gelingt, ist Geschenk Gottes. Mehr noch ist uns geschenkt als das Dasein in dieser Welt, nämlich die Hoffnung darauf, dass unser Weg sein Ziel finden wird. Zum Gelingen des Lebens gehört es, den Tod einzubeziehen. Der amerikanische Trappist Thomas Merton (1915–1968) fasst den Zusammenhang von Tod und Leben klar ins Auge: wie einer mit dem Tod umgeht, so geht er auch mit dem Leben um. Er prägt das Wort „In meinem Ende ist mein Sinn"[16] und sagt: „Der Tod bringt das Leben an sein Ziel. Aber das Ziel ist nicht der Tod – das Ziel ist das vollkommene Leben."[17]

Fassen wir zusammen: Welche Bedeutung hat die biblische Metapher des Weges für Theologie und Spiritualität?

1. Die Weg-Metapher bringt besser als jede abstrakte Aussage den Gedanken zur Geltung, dass der Sinn des menschlichen

[14] *K. Rahner*, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: *K. Lehmann* (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, Freiburg/Br. 1984, 105–119; 109f.

[15] Dass eine solche Aussage keinen deskriptiven, sondern einen die Hoffnung begründenden performativen Sinn hat, kann aus dem Kontext unschwer erschlossen werden.

[16] So lautet die erste Verszeile des Gedichts „Die Nacht des Schicksals", das Merton 1966 schrieb. Übers. vom Verf.

[17] *T. Merton*, Love and Living, London ^{3}1986, 97. Übers. vom Verf.

Lebens darin liegt, Beziehungen zu knüpfen zwischen Orten und Menschen, Zeiten und Lebenswelten, und sich selbst mit den eigenen Fähigkeiten in dieses Netzwerk einzubringen und von diesem auch tragen zu lassen. Der Gedanke der Weggemeinschaft macht die soziale Integration als Bedingung gelingenden Lebens deutlich.

2. Die Weg-Metapher versinnbildlicht die Eigenart des menschlichen Geistes, einen Sinn mit einem Ziel zu verbinden. Sinnvoll ist ein Gedanke dann, wenn er einem Ziel dient oder einen bestimmten Zweck verfolgt. Der Sinn ist die Zieldeutung des menschlichen Handelns. Theologisch gewendet drückt sich darin eine sich in der Zeit auslegende soteriologische Struktur aus. Die erfahrbare Welt wird prophetisch der Kritik unterworfen und gleichzeitig auf einen neuen Heilshorizont hin geöffnet.

3. Die Weg-Metapher eröffnet gegenüber einem ausschließlich ökonomischen Bewusstsein, das die Minimierung des Zeitaufwandes ins Extreme treibt und die Wirtschaftsgüter billig, dafür aber Zeitressourcen knapp werden lässt, ein anderes, ökologisch verträglicheres Zeitbewusstsein, durch das Erleben der Zeit zur Sinnwahrnehmung wird.

4. Die Weg-Metapher führt ein in die Kunst, zu leben und zu sterben. Sie lehrt, die eigene Existenz als eine zu verstehen, die auf die Transzendenz ausgerichtet ist. Dies geschieht nicht zu Lasten der Welt, in der Weise der Diskriminierung des Lebens, sondern als Verweis darauf, dass das, was ist, durchsichtig wird auf das hin, was sein könnte.

Glaube ist nicht möglich ohne existenzielle Entscheidung. Glaube und Hoffnung bleiben jedoch leer ohne die Liebe. Paulus nennt sie „den anderen Weg, der alles übersteigt“ (1 Kor 12,31). Davon sprechen biblische und andere Texte. Ein Beispiel dafür soll am Schluss dieser Überlegungen stehen. Johann Gottfried von Herder (1744–1803) zitierte einmal voller Bewunderung ein altes deutsches Volkslied und machte darauf aufmerksam, wie viel eindrucksvoller die Unwiderstehlichkeit der Liebe in dem Lied des alten Sängers zum Ausdruck käme, als in einer gelehrten Sprache: „Über die Berge! / Über die Quellen! / Unter den Gräbern, /Unter den Wellen / Unter Tiefen und Seen / In der Abgründe Steg / Über Felsen, über Höhen / Findt Liebe den Weg.“[18]

Der Autor: *Dr. Hanjo Sauer, geb. 1944, ist Universitätsprofessor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Publikationen u.a.: Glaube und Erfahrung. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt/M. 1993; Der Begriff des Wunders in der Fundamentaltheologie. Überlegungen zu einer kritischen Wundertheorie, in: T. Franz / H. Sauer, Glaube in der Welt von heute (FS Elmar Klinger), Würzburg 2006, Bd. I, 475–495.*

[18] *Johann Gottfried Herder*, Von deutscher Art und Kunst, 63, in: Digitale Bibliothek Sonderband: Meisterwerke deutscher Dichter und Denker, 19133 (vgl. SuD-Nicolai Bd. 1, 293).

Johann Pock

Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise?

◆ **Seitdem im Zweiten Vatikanum der Begriff „Volk Gottes" als ekklesiologische Basismetapher in kirchenamtliche Dokumente eingeführt worden ist, ist einerseits eine verstärkte Rückbesinnung auf diese biblische Rede festzustellen und auch gefordert, andererseits gibt es die Angst vor den mit diesem Bild verbundenen Implikationen der grundlegenden Gemeinsamkeit aller Glaubenden, die aller Unterscheidung durch verschiedene Dienste und Ämter vorausgeht. Johann Pock, Professor für Pastoraltheologie in Bonn, skizziert den biblischen Befund und bringt die Dimension des christlich-jüdischen Gesprächs mit ein. So wird die idyllische Verniedlichung ebenso wie die überbietende Deutung der Selbstbezeichnung Israels gleichermaßen vermieden und zugleich die Unverzichtbarkeit dieses ansprechenden und gefährlich herausfordernden Motivs herausgearbeitet. (Redaktion)**

Kaum ein Begriff steht so sehr für die Theologie des II. Vatikanischen Konzils wie jener des „Volkes Gottes" – denn er lässt vieles anklingen. Emotional aufgeladen wurde er in den vielen „Kirchenvolksbegehren" Mitte der 1990er Jahre. Wer darf sich denn nun tatsächlich als „Volk Gottes" bezeichnen? Ist dieser Begriff nicht schon zu sehr romantisch überformt, vor allem auch durch die massive Pilger-Bewegung der letzten Jahre, in welcher sich immer mehr Menschen als „Volk Gottes unterwegs" erfahren und verstehen? Oder ist er in die Krise gekommen, weil er zu sehr „demokratieverdächtig" und führungskritisch ist? Und muss man heute nicht eher vom Bild des Volkes auf dem Weg ins Exil als von jenem des Volkes auf dem Weg ins Gelobte Land ausgehen, wie es Rolf Zerfaß andenkt?[1] Ein Blick in seine Geschichte soll hier der Klärung des Begriffs dienen.[2]

1. Gott (Jahwe) erwählt sich sein Volk

Im Ersten Testament findet sich das beherrschende Motiv des durch Jahwes Ruf bewirkten Unterwegsseins des Volkes Gottes (wie auch des einzelnen Glaubenden). Israel erfährt sich dabei als das von Jahwe besonders erwählte Volk, das auf dem Weg zu einem verheißenen Ziel hin ist. Dieses Motiv beginnt mit der Wanderung Abrahams von Ur in das Land Kanaan (Gen 12,1ff) und kommt zum Höhepunkt in

1 Vgl. *Rolf Zerfaß*, Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern, in: *Herbert Haslinger* (Hg.), Handbuch praktische Theologie, Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167–177.

2 Vgl. *Jörg Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes. Die Besetzung des ordinierten Amtes als Phänomen „sozialer Schließung" (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 16), Freiburg/CH 1998, 117–131.

dem Weg des Volkes Israel von Ägypten durch die Wüste ins Gelobte Land (Ex 3,7ff und Dtn 26,5ff).

Dieses Bewusstsein, das Volk Jahwes und damit sein besonderes Eigentum zu sein,[3] ist in der Bundesformel ausgedrückt: „Sie sollen mein Volk sein und ich will ihr Gott sein" (Jer 24,7; 32,8 u.a.). Rudolf Schnackenburg nennt als Hauptelemente des Volk-Gottes-Gedankens nach Deuteronomium die gnadenweise, aus freier Liebe erfolgte Erwählung (Dtn 7,6f), ein Schutz- und Treueverhältnis Gottes, das im Bund besiegelt ist, sowie die Erhebung Israels zum Werkzeug seiner Heilspläne.[4] Die Konsequenzen daraus sind u.a. das Verbot der Vergöttlichung der Großmächte, des Geldes und des Grundbesitzes, da diese zur Ausbeutung der Armen führen. Volk-Gottes-Sein ist in diesem Verständnis unvereinbar mit Ungerechtigkeit und Unterdrückung![5]

Das Volk kann dabei einerseits national bestimmt sein (im Ersten Testament ist dies schwerpunktmäßig der Fall); andererseits können auch sozial und religiös bestimmte Teilgruppen den Begriff für sich in Anspruch nehmen (vgl. z.B. die Armenfrömmigkeit im Psalter).

Vielfach wird dabei aber vor allem der Aspekt des Verwandtschaftsverhältnisses hervorgehoben, das von Gott her initiiert wird: er erwählt, er stiftet seinen Bund, er erneuert ihn, er gibt ihm ewigen Bestand. Die Gefahr eines solchen Erwählungsverständnisses liegt dabei darin, dass die Exklusivität der Erwählung zur Hybris gegenüber den Nicht-Erwählten führt.

Dem gegenüber ist auf den in den Texten vorfindbaren universalen Aspekt der Gottes-Erwählung zu verweisen, den z.B. bereits die Endredaktion des Pentateuchs vertritt, wo der Noachbund auf alle Völker bezogen ist. So ist hier Fuhs zuzustimmen, wenn er meint, dass Israel (welches eine ebenso komplexe Wirklichkeit darstellt wie die Kirche) nicht durch ethnische oder nationale Identität (Abstammung, Territorium, Kulturraum, Nationalreligion) geeint wird, sondern von vornherein ethisch qualifiziert ist: „Zum Volk JHWHs gehört, wer JHWHs Tora in seinem Leben verwirklicht, es zumindest versucht."[6]

2. Das eine Volk Gottes im Verständnis Jesu

Jesus als jüdischer Rabbi und Wanderprophet stellt genau diese universale Perspektive ins Zentrum seiner Verkündigung. Es geht ihm um die geistliche und ethische Erneuerung dieses Volkes, wie es Mt 12,46 ausdrückt: „Wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter." Anteil an der Verwandtschaft Jesu (und damit an der Verwandtschaft Jahwes, an seinem Volk)

[3] Vgl. dazu Näheres bei *Herbert Vorgrimler*, Volk Gottes oder Communio?, in: *Hildegund Keul*/*Hans-Joachim Sander* (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998, 41–53; *Hans F. Fuhs*, Kirche wächst von der Basis. Anmerkungen zum Volk-Gottes-Paradigma des Vatikanum II aus der Sicht eines Alttestamentlers, in: Theologie und Glaube 94 (2004), 1–21; *Elmar Klinger*, Volk Gottes – was nun? Die Zukunft der Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, in: „Der halbierte Aufbruch". 40 Jahre Pastoralkonstitution Gaudium et spes, PThI 25 (2/2005), 178–188.

[4] Vgl. *Rudolf Schnackenburg*, Gottesvolk, in: *Herbert Haag* (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln–Zürich–Köln 1968, 635f.

[5] Vgl. *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 118.

[6] *H. Fuhs*, Kirche wächst von der Basis (s. Anm. 3), 11; vgl. Hos 1,9; Jes 56,1–7.

erhält man nun durch den Glauben: „Nicht mehr Abstammung, Beschneidung und Einhaltung kultischer Vorschriften konstituieren das neue Volk, sondern der Glaube an Jesus Christus und sein Evangelium."[7] In diesem Sinne kann Paulus die Ekklesia, die Kirche als bereits in der Erwählung Abrahams begründete Gemeinschaft der Glaubenden verstehen.

Der Hebräerbrief greift im Rückblick auf Abraham und Mose vor allem den Aspekt des Unterwegsseins auf (Hebr 3–4; 11–12) und lädt in 12,1 ein, sich auf diesen Weg zu machen. Nach Hebr 10,19–25; 13,14 ist das Motiv des Gottesvolkes, das zur himmlischen Heimat unterwegs ist, zentral für die ersten christlichen Gemeinden. Das dauernde Unterwegssein ist nämlich die Kehrseite der Freiheit: das verheißene Land gibt es nicht ohne Wüstenwanderung.[8]

Somit bestehen in der Sicht des Neuen Testaments nicht zwei Gottesvölker (das alte und das neue), denn die bleibende Erwählung Israels zum Volk Gottes wird nirgends bestritten. Vorgrimler schlägt daher als Möglichkeit vor, „‚Volk Gottes' im Sinn des Ersten Testaments als bleibende reale Größe, ‚Volk Gottes' im Sinn der christlichen Kirche aber als Metapher zu verstehen"[9]. Nach 1 Petr 2,7–10 gilt dieses ganze Volk als heilig, geweiht und priesterlich; jeder im Volk hat Anteil an diesen Qualifikationen Christi.

Der wichtigste Aspekt neutestamentlicher Volk-Gottes-Theologie liegt jedoch in seinem Gerechtigkeitsgedanken, der später von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie aufgegriffen und verstärkt wird. „Es ist ein Volk von Gleichen, das sich durch eine Umkehrung gängiger Verhaltensmuster radikal von seiner Umwelt abhebt: Autorität wird zum Dienst, Reichtum besteht in der Fähigkeit des Loslassens, Größe erweist sich in der Bereitschaft zur Selbsterniedrigung."[10]

3. Von der „civitas peregrina" zur „societas perfecta"

Augustinus hatte in „De civitate dei" die Kirche noch als civitas peregrina (wanderndes Volk) bezeichnet, welcher zwischen dem Reich Gottes (civitas dei) und dem Staat (civitas terrena) eine nur vorläufige Rolle zukommt. Im Mittelalter kam es zu einer Verengung des Begriffs. Losgelöst von der konkreten Gemeinde, vom Volk Gottes, wurde das Amt juristisch als personale Machtbefugnis für den Kleriker verstanden. Der Kleriker wurde dem Volk Gottes als eigener Stand gegenübergestellt. Damit war das ursprünglich eine Volk Gottes aufgegliedert in den Stand der Kleriker und den Stand der Laien.[11]

Mit der immer stärkeren Identifizierung der Kirche mit ihrer eigenen hierarchischen Führung wurde im Gefolge des Tridentinums und des I. Vatikanischen Konzils das leitende Kirchenbild die an der platonischen Philosophie orientierte „so-

7 *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 118.

8 *Rudolf Häselhoff*, Sinn unterwegs. Grundlegendes und Praktisches zur Wallfahrt, Thaur 1999, 128.

9 *H. Vorgrimler*, Volk Gottes oder Communio? (s. Anm. 3), 46. Hingegen warnt Elmar Klinger davor, den Begriff nur mehr als Metapher, als bildhafte Rede zu verstehen und ihm die reale Umsetzung damit zu verweigern. Vgl. *E. Klinger*, Volk Gottes – was nun? (s. Anm. 3), 178.

10 *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 119.

11 Vgl. *Otmar Meuffels*, Kirche als Volk Gottes. Ein Plädoyer für die Einheit von Amt und Charisma, in: Münchener theologische Zeitschrift 50 (1999), 43–53.

cietas perfecta", die vollkommene Gesellschaft. Damit war die Kirche weltentzogen, unwandelbar, ein Gottesstaat auf Erden und hierarchisch strukturiert. Es kam zu einer massiven Unterordnung der Laien (des Kirchen-Volks) unter den Klerus. Unter dem Imperativ, Kirche müsse sich auch ständig erneuern („ecclesia semper reformanda"), wurde verstanden, dass die Welt und die Menschen sich immer neu der Kirche anpassen sollten. Im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums wurde dann vor allem die Rede vom „mystischen Leib Christi" wichtig, worin man eine zu stark weltliche Sicht der societas perfecta auszugleichen versuchte und gleichzeitig die hierarchische Sicht der Kirche gesichert sah.

4. Volk Gottes als zentrale Bestimmung der Kirche auf dem II. Vatikanum

Somit wurde die Sichtweise der Kirche als „Volk Gottes" eine der großen Wiederentdeckungen des II. Vatikanums, ja sogar eine Revolution im Kirchenverständnis.[12] Mit diesem Bild versuchte man das Verständnis von Kirche ad intra und ad extra einzufangen. Der Hintergrund war die Entwicklung der Kirchenbegriffe im Vorfeld des Konzils.[13] Mit dem Volk-Gottes-Begriff rückten nun stärker die Gemeinschaft und weniger die hierarchischen Rangordnungen bzw. die institutionellen Differenzen in den Blick. Es ging darum, die wesentliche Gleichheit innerhalb der hierarchisch strukturierten Kirche auszusagen; ebenso wurde mit dem Begriff die geschichtliche Dimension der Kirche ausgedrückt, symbolisiert in der Wüstenwanderung des Volkes Israel. Kirche ist in diesem Verständnis nicht mehr statisch und unveränderlich, sondern immer auf der Suche und im Wandel begriffen.

In der Theologie der Kirchenkonstitution Lumen Gentium und der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes ist Volk Gottes der allumfassendste Begriff von Kirche, da ihm nämlich alle – Kleriker wie Laien – gleichermaßen angehören. Die kirchlichen Ämter werden darin ausdrücklich als Dienste definiert, „damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren, christlichen Würde erfreuen, zum Heil gelangen, indem sie frei und geordnet auf dasselbe Ziel hin zusammenwirken" (LG 3, Art. 18). Dieses Volk ist auch trinitarisch begründet: Es ist durch Gott berufen aus Heiden und Christen, sein Haupt ist Christus, und gestärkt wird es auf seinem Weg durch den Heiligen Geist. Diesem Volk wird die Würde des Anteils an den drei Ämtern Christi zugesprochen (vgl. LG 10f).

5. Der Volk-Gottes-Begriff in der nachkonziliaren Diskussion

Der im II. Vatikanum wieder als für die Kirche konstitutiv eingeführte Begriff hat es in weiterer Folge nicht leicht gehabt. Elmar Klinger, einer der profiliertesten

[12] Vgl. als Literatur: *Leonardo Boff*, Kirche – Hierarchie oder Volk Gottes?, in: Concilium 35 (1999), 303–310; *Johannes Baar*, Neue Kirchenbilder?, in: Stimmen der Zeit 217 (1999), 433–434; *Hans J. Sander*, Volk Gottes. Das Prozessparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Salzburger Theologische Studien 3 (1999), 134–153. Von der „Revolution" spricht *Elmar Klinger*, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 7 (1992), 305–320.

[13] Vgl. dazu Näheres bei: *H. Vorgrimler*, Volk Gottes oder Communio? (s. Anm. 3), 41–53.

Volk-Gottes-Theologen, meint sogar, dass in den nachkonziliaren Dokumenten „das Volk Gottes … umgangen und bekämpft“[14] wird. So hat dieses im neuen Codex des kirchlichen Rechtes von 1983 (CIC) nur formale Bedeutung, denn die Ämter werden zum Gliederungsprinzip; das Volk Gottes wird von der Kirche und ihren Normen her verstanden, nicht umgekehrt.

Weiters kritisiert Klinger, dass man auf der außerordentlichen Bischofssynode 1985 in Rom „das Volk Gottes zu einer Umschreibung von Kirche neben vielen anderen gemacht und damit seiner Grundlagenfunktion beraubt“[15] hat. In ihrem Abschlussdokument fehlt die Lehre des II. Vatikanums über das Volk Gottes vollständig im Begriff von Kirche. Nur an drei Stellen begegnet das Wort selbst noch, wird dabei aber nur bildlich verwendet. Dies geschah u.a. mit der Begründung: „Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ist oft missverstanden worden.“[16] Ebenso kommt die Lehre von den drei Ämtern im Hinblick auf die Gläubigen nicht vor.

Fuhs meint nun, dass der vom II. Vatikanum gewollte Paradigmenwechsel in Teilen der Kirchenleitung niemals stattgefunden habe, weshalb eine vertiefte Reflexion über „Volk Gottes“ als Prinzip von Kirche in Teilen der Kirche ausgeblieben sei. Er meint sogar, dass theologisch „die Volk-Gottes-Ekklesiologie in eine unverbindliche Communio-Ekklesiologie hinein verdunstet“[17] wurde.

6. Die Option für die Armen als Konkretion des Volk-Gottes-Begriffs in der basiskirchlichen Rezeption[18]

Besonders in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie rezipierte man den Begriff und entwickelte ihn weiter. Vor allem die darin „enthaltenen Gleichheits-Aussagen werden an der gesellschaftlichen Realität struktureller Armut und Unterdrückung gemessen und dienen als Utopien zur Umgestaltung dieser Gesellschaft aus der Kraft des Evangeliums.“[19]

Seit der Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellin 1968 wird dieses „Volk Gottes“ auf ein mehrheitlich armes Volk hin konkretisiert, woraus der Ausdruck einer „Option für die Armen“ entstanden ist. Die strukturelle Umsetzung dieser Option findet sich in den Basisgemeinden. „Option für die Armen bedeutete im Geist Medellíns nicht einfach Sorge um Schicksal und Situation der verarmten Mehrheiten, sondern die kirchliche Anerkennung der privilegierten Protagonistenrolle der Armen am Aufbau

14 *E. Klinger*, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum (s. Anm. 12), 315.
15 *E. Klinger*, Volk Gottes – was nun? (s. Anm. 3), 179.
16 Vgl. *Walter Kasper* (Hg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode ’85, Freiburg 1986, 66.
17 *H. Fuhs*, Kirche wächst von der Basis (s. Anm. 3), 5.
18 Vgl. dazu vor allem *Jesús García*, Das Volk Gottes auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika, in: *Hildegund Keul*/*Hans-Joachim Sander* (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung (s. Anm. 3), 83–94; *Elmar Klinger*/*Rolf Zerfaß* (Hg.), Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984.
19 *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 126; so auch *Stefan Knobloch*, Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt, in: *Herbert Haslinger* (Hg.), Handbuch praktische Theologie, Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 157–166, hier: 165.

einer gerechteren Gesellschaft als Voranschreiten des Reiches Gottes von der Erde her."[20]

Gleichzeitig führt die wachsende Protagonistenrolle der armen Gläubigen in ihrem kirchlichen und sozialpolitischen Handeln zu inner- wie auch außerkirchlichen Konfrontationen.

7. Das Pilgern als Ausdruck für das Unterwegsseins des Gottesvolkes?[21]

Als Volk Gottes unterwegs zu sein, ist konstitutiv für die Kirche. Hier auf Erden weiß sich die Kirche auf Pilgerschaft, fern vom Herrn und in der Fremde (vgl. LG 6). Karl Rahner hat dies in den Satz gefasst: „Sie wird, weil sie ist, und sie ist nur, indem sie wird."[22] Die Betonung des pilgernden Unterwegsseins weist dabei einerseits hin auf den heilsgeschichtlichen Horizont der Sendung der Kirche, die auf ihre Vollendung hin unterwegs ist; andererseits drückt sie aber auch aus, dass die pilgernde Kirche immer zugleich unfertig, schwach und erneuerungsbedürftig ist.[23] Die Kirche ist zwar kraft der Heiligkeit Gottes selber heilig, aber nicht frei von Sünde, denn sie umfasst in ihrem Schoß auch die Sünder.[24]

Erhält der Volk-Gottes-Begriff heute kaum jene Anerkennung, die ihm von der Theologie des II. Vatikanums her zustehen würde, so ist hingegen die reale Tatsache unleugbar, dass sich immer mehr Menschen auf Pilgerfahrt begeben, und zwar aus unterschiedlichsten Motivationen. Diese Renaissance des Pilgerns und Wallfahrens bei allen Generationen wäre jedoch ohne die notwendige Vermittlung mit dem *gegenwärtigen Lebensgefühl* nicht denkbar. „Jenseits des Alltags mit konzentrierter Arbeit wie auch zerstreuenden Ablenkungen werden die Stunden oder gar Tage bis zum Ziel zu einem – selbst zu durchwandernden – Abbild des eigenen Lebensweges mit dessen religiösen Dimensionen."[25]

Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger sieht im Pilger gar einen neuen Typus kirchlicher Existenz, gerade angesichts des Bedeutungsverlusts klassischer kirchlicher Orte wie z.B. der Gemeinden. „Wo das Territorialprinzip nicht mehr im Vordergrund steht, nicht zuletzt weil es aufgrund des Personalmangels nicht mehr durchhaltbar ist, werden die einschlägigen Orte zu gefragten Kristallisationspunkten christlicher Praxis."[26] Dabei hat das Gehen bei Wallfahrten aber nichts mit der modernen Mobilität zu tun, zu der viele auch beruflich gezwungen

[20] *J. García*, Das Volk Gottes auf dem Weg (s. Anm. 18), 85.

[21] Vgl. dazu u.a. *Konrad Baumgartner*, Art. Wallfahrt. 5. Praktisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 10 (2006), 965–966; *Stefan Orth*, Pilgernde Kirche, in: Herder-Korrespondenz 58 (2004), 325–327; *R. Häselhoff*, Sinn unterwegs (s. Anm. 8), 1999.

[22] *Karl Rahner*, Ekklesiologische Grundlegung, in: Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, 1964, 117–148, hier: 141; so auch *E. Klinger*, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum (s. Anm. 12), 310.

[23] Vgl. *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 120.

[24] Vgl. *Lucjan Balter*, Das pilgernde Volk Gottes und Gott, der sein Volk besucht, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 16 (1987), 434–437, hier: 435.

[25] *S. Orth*, Pilgernde Kirche (s. Anm. 21), 326.

[26] Le pèlerin et le converti, 1999; zitiert in: *Stefan Orth*, Pilgernde Kirche (s. Anm. 21), 327.

sind. „Der Auszug aus den Orten der Heimat ermöglicht, geschützt durch die Wallfahrtsgemeinschaft, den Auszug aus eingefahrenen Verflechtungen."[27]

Pastoraltheologisch wichtig sind dabei nicht nur die Hoffnungen, Sehnsüchte und Erwartungen, welche Menschen in dieses Unterwegs-Sein stecken.[28] Auch die diakonische Dimension von Wallfahrten ist ein wichtiger Punkt: der Verzicht auf Annehmlichkeiten, die Zuwendung zu Armen, das Spenden und Darbringen von Opfergaben an den Wallfahrtsorten selbst oder auch schon unterwegs. Hier wird für viele Menschen eine Seite von Kirche erlebbar, die sich wesentlich davon unterscheidet, wie sie im Alltag erlebt wird. Eine zeit- und evangeliumsgemäße Wallfahrtspastoral muss daher besonders besorgt sein, die Motivationen der Menschen zu kennen und ihnen Begleitung anzubieten, und zwar angefangen vom Aufbruch über die Wegbegleitung bis hin zur Gestaltung ihres Aufenthaltes am Zielort. Und es müsste möglich sein, dass diese Wegerfahrungen einfließen in das Nachdenken über Glauben und Christsein heute.

Weiterführende Literatur:
Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.), Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung, Würzburg 1998;
Elmar Klinger, Volk Gottes – was nun? Die Zukunft der Kirche und das Vatikanische Konzil, in: Pastoraltheologische Informationen 25 (2005), 178–188. Dieser Artikel steht stellvertretend für die vielen Beiträge des Bamberger Fundamentaltheologen zum Begriff des Volkes Gottes. Klinger sieht im Volk-Gottes-Begriff eine der zentralsten Aussagen des II. Vatikanums grundgelegt.

8. Die aktuellen Herausforderungen des „Volk Gottes"-Begriffs

Eine zentrale Herausforderung des Begriffs ist jene, wie sich die Kirche mit ihrer Selbstbezeichnung als Volk Gottes zum ersten erwählten Volk, zum Judentum verhält. Dabei ist das exegetische Minimum, das es zu respektieren gilt, „dass der Begriff weder in problematischen Abstraktionen unspezifiziert analog (Kirche ist Volk Gottes) und schon gar nicht univok (Kirche ist das Volk Gottes) … gebraucht wird, sondern im Bewusstsein bleibt, dass jede Aussage über die Kirche als ‚Gottesvolk des neuen (und erneuerten) Bundes in und durch Christus' immer eine Aussage über das Judentum als Volk Gottes impliziert"[29]. Es darf somit weder abgrenzend-exklusiv verwendet werden noch inklusiv. Dieses Verhältnis von Judentum und Christentum als ein Verwandtschaftsverhältnis und den Volk-Gottes-Begriff als Beziehungsbegriff zu sehen, bietet am ehesten die Möglichkeit, beider Anspruch auf diesen Begriff gerecht zu werden.

Eine zweite Herausforderung ist jene, die hierarchische Struktur der Kirche als

[27] *R. Häselhoff*, Sinn unterwegs (s. Anm. 8), 122.
[28] So sind es meist nicht mehr die früheren Motive wie Ablass, Buße, Beichte, Gelübde, Anliegen, Erhörungen und Votivgaben, die im Vordergrund stehen. Häufig ist es der Weg selbst, das Unterwegsein, das Erleben von Gemeinschaft und das Aussteigen aus der Geschäftigkeit und Getriebenheit des Alltags, was Menschen aufbrechen lässt.
[29] *Christian Frevel*, Die gespaltene Einheit des Gottesvolkes, in: Bibel und Liturgie 66 (1993), 80–97, hier: 90.

Dienst an der grundsätzlichen Einheit und Gleichheit aller im Volk Gottes zu sehen. Daher hat „die Umsetzung des Volk-Gottes-Paradigmas in kirchliche Alltagspraxis … Konsequenzen, die für manche in der Kirche schwer verdaulich sind und von diesen daher lieber nicht gezogen werden“[30]. Denn weil doch *alle* Glaubenden diesem Volk angehören, ist eine Klerikalisierung der Kirche ausgeschlossen.[31] Alle Glieder dieses Volkes sind Subjekte und können somit zu Trägern und Trägerinnen der Sendung und Berufung der Kirche werden.[32]

9. Die pastorale Relevanz des Volk-Gottes-Begriffs

Auf mehrfache Weise stellt der Begriff bzw. die Theologie des Volkes Gottes Chancen und Auftrag für pastorales Handeln in der Welt von heute dar:

1. Das Miteinander der Dienste, ohne welches Seelsorge heute nicht mehr denkbar ist, wird von diesem Konzept her begründet und erhält theologische Relevanz. Die Zusage der drei Ämter Christi an alle Getauften verweist die kirchliche Hierarchie darauf, den „Stimmen des Volkes“ Gehör zu schenken. Umgekehrt gibt es die Dienstämter (Weiheämter), um dem gesamten Volk Gottes bewusst zu machen, dass es nicht für sich selbst da ist, sondern unterwegs zu einem gemeinsamen Ziel.

2. Das Motiv des „Unterwegsseins“ schützt davor, sich zu häuslich in einzelnen Konzepten einzurichten. Es fordert dazu auf, sich immer neu des Zieles pastoralen Handelns (und selbstverständlich auch des persönlichen Glaubens) zu vergewissern und den Weg (und damit das konkrete pastorale Handeln) an diesem Ziel auszurichten.

3. Volk Gottes gibt es aufgrund von Erwählung und Berufung. Bei allen notwendigen pastoralen Techniken darf nie vergessen werden, dass Pastoral nicht machbar ist, sondern gnadenhaften Charakter besitzt. Die Kirche konstituiert also nicht selbst das Heil, sondern sie ist dessen Sakrament, indem sie es bezeichnet und vergegenwärtigt in Erwartung des Reiches Gottes. Daraus leitet sich die Bestimmung des Volkes Gottes ab als die Gesamtheit aller Menschen, die versuchen, ihr Leben und Handeln auf Gott hin und auf sein Heil für alle, insbesondere für die Armen und ‚Geringsten‘[33] auszurichten.

4. Der Volk-Gottes–Begriff darf nicht nur bildhaft verstanden, sondern muss in seiner Realitätsbezogenheit gesehen werden. Damit wehrt er einer reinen Spiritualisierung kirchlichen Handelns. Ein rein analoges Verständnis oder eine Einreihung unter andere Kirchenbilder würde diesen Begriff austauschbar machen; nach dem II. Vatikanum ist er aber konstitutiv, das heißt: Kirche gibt es nur als Volk Gottes!

5. Was vor allem die lateinamerikanische Kirche in ihren Konzepten herausgearbeitet hat, ist der Gerechtigkeitsaspekt, der konstitutiv im Volk-Gottes-Begriff steckt. Die Optionalität für jene, die zu kurz kommen, unterdrückt werden oder zu Verlierern eines Systems gemacht wer-

30 *H. Fuhs*, Kirche wächst von der Basis (s. Anm. 3), 7.
31 So formuliert es *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 128.
32 Vgl. *Leo Karrer*, Die „Laien“ als Frage nach der Kirche, in: Diakonie 20 (1989), 35–42.
33 *J. Gerber*, Ungleichheiten im Volk Gottes (s. Anm. 2), 129; ebenso *St. Knobloch*, Kirche (s. Anm. 19), 161; vgl. dazu Näheres bei *Johannes A. Van der Ven*, Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995, 103–133.

den, stellt einen zentralen Aspekt des Volkes Gottes dar, weil Jesus selbst sich auf deren Seite gestellt hat. Stefan Knobloch legt den Akzent vor allem darauf, es sei entscheidend, dass das sichtbar verfasste Gottesvolk das Sakramentsein in der Welt auch in Optionen und Taten umsetzte; das heißt, es muss darum gehen, das Leben der Menschen gelingen zu lassen. Diese Umsetzung muss zeichenhaft in Taten erfolgen „an den Orten und in den Lebenszusammenhängen, in denen das Leben der Menschen bedroht, erniedrigt, der Würde beraubt ist und es sich nicht selbst aus der Zone des Elends befreien kann, in erniedrigender Armut und struktureller Ungerechtigkeit."[34] Diese Optionalität gilt es auf allen Ebenen pastoralen Handelns durchzuhalten.

6. Der Volk-Gottes-Begriff verwahrt sich gegen eine einseitige Inanspruchnahme gegenüber anderen Teilen dieses Volkes. Keine Teilgruppe kann für sich selbst sagen, die einzige oder wahre Kirche zu sein. Vor allem aber führt er weg von einer Distanzierung von Kirchenleitung und Kirchenvolk: Denn beide sind vor jeder Differenzierung gemeinsamer Teil dieses Volkes.

7. Rolf Zerfaß sieht zu Recht eine Gefahr darin, das Bild des Unterwegsseins nur mehr romantisierend zu verstehen. Dieser Gefahr ist nur insofern zu begegnen, als der Volk-Gottes-Begriff umfassender zu verstehen ist: Als die Summe all dessen, was Menschen heute glauben, hoffen, lieben und auch erleiden. Und dieses Unterwegsseins auch unter der Metapher des Exils und der krisenhaften Situation zu sehen, weitet diesen Begriff aus und macht ihn anschlussfähig gerade in einer Zeit, in der gewohnte Sicherheiten und traditionale Kirchenbilder wegbrechen.[35]

Der Volk-Gottes-Begriff ist eine Metapher in der Krise – aber in dem Sinne, dass diese Metapher gerade in einer krisenhaften Situation von Gesellschaft und Kirche ein Erschließungspotenzial in sich birgt. Wenn die kirchliche Hierarchie mit diesem Begriff ein Problem hat, so ist es umso wichtiger, dass er in Verkündigung und pastoralem Alltag seine Relevanz erweist: indem die zentralen Aspekte von Gemeinsamkeit, Gerechtigkeit und das Wissen um die Vorläufigkeit unseres Tuns (im Sinne des Unterwegsseins) verkündigt und verwirklicht werden.

Der Autor: *Dr. Johann Pock, geb. 1965, Priester der Diözese Graz-Seckau, seit 2007 Professor für Pastoraltheologie in Bonn. Veröffentlichung: Gemeinde zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinie der Diözesen Deutschlands und Österreichs, Münster–Wien 2006.*

[34] *St. Knobloch*, Kirche (s. Anm. 19), 164.

[35] So sieht Zerfaß den positiven Aspekt des alttestamentlichen Exil-Paradigmas darin, dass Israel erfährt: Gottes Gegenwart hängt nicht vom Tempel oder von den Opfern ab, sondern ist gebunden an Gottes Treue. Sein Volk kommt in der Zerstreuung dem eigentlichen Auftrag nach: nämlich das Heil an die Enden der Erde zu tragen. Vgl. *R. Zerfaß*, Volk Gottes unterwegs (s. Anm. 1), 171.

Manfred Hutter

Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen

◆ **Das religiös motivierte Aufsuchen heiliger Orte ist weltweit in den verschiedensten Religionen verbreitet, wie der Bonner Religionswissenschafter Manfred Hutter eindrucksvoll darstellt. Manche Religionen, wie etwa der Islam, schreiben solche Pilgerfahrten sogar ausdrücklich vor, aber zum größeren Teil handelt es sich um freiwillige Leistungen der Gläubigen. Was sich die Pilger vom Besuch der bedeutenden Stätten erwarten, ist sehr unterschiedlich, aber – das kann man wohl sagen – kein Pilger und keine Pilgerin kehrt unberührt und unverändert nach Hause zurück. Ein wenig davon könnte auch bei den LeserInnen des informativen Beitrags Wirklichkeit werden. (Redaktion)**

1. Vorbemerkungen – Zum aktuellen Aufschwung eines religiösen Phänomens

Rund 2,2 Millionen Muslime haben im Dezember 2006 und Januar 2007 die große Hadsch-Pilgerfahrt in Mekka und Umgebung absolviert. Dieses zumindest hinsichtlich der Größe bedeutendste Pilgern nimmt innerhalb der Religionsgeschichte eine Sonderstellung ein. Denn die Pilgerfahrt nach Mekka gehört zu den fünf so genannten „Säulen des Islam", und die Absolvierung dieser Pilgerfahrt einmal im Leben ist Pflicht für jeden Muslim, vorausgesetzt, die physischen und materiellen Lebensumstände erlauben die Reise nach Mekka im Wallfahrtsmonat des muslimischen Kalenders. Der genau geregelte Ablauf dauert im Kern fünf Tage, kann aber durch weitere Besuche heiliger Stätten sowie durch das Opferfest verlängert werden. Daneben kennt der Islam auch die so genannte Umra, die „Besuchsfahrt" zu den heiligen Stätten des Islam auf der arabischen Halbinsel, die jederzeit im Jahr durchgeführt werden kann, weniger streng reglementiert und auch kürzer ist. Dieses islamische Konzept einer „Zweiteilung" in Pflicht und Freiwilligkeit klingt religionsgeschichtlich auch in der – Mitte des 19. Jahrhunderts im Iran entstandenen und inzwischen weltweit verbreiteten – Baha'i-Religion nach, in der ebenfalls unterschieden wird zwischen der „Pflichtwallfahrt" zu den Heiligen Stätten der Baha'i-Religion im Raum von Haifa in Israel, die heute neun Tage dauert, und „Besuchsfahrten" zu diesen Orten und anderen Plätzen, die mit der Baha'i-Geschichte verbunden sind.

Damit ist für „Pilgern" als universale Erscheinung der Geschichte der Religionen bereits ein erstes Charakteristikum gefunden: Wenn wir von „Wallfahrt" oder „Pilgerfahrt" sprechen, ist fast immer eine freiwillige Leistung gemeint. Eine Ausnahme von dieser „Freiwilligkeit" stellen lediglich die beiden genannten Beispiele aus Islam und Baha'i-Religion dar, die religionsrechtlich als Pflicht des Gläubigen verstanden werden; als weitere Ausnahme sind die Buß- und Strafwallfahrten (*punitio*) v.a. im mittelalterlichen Christentum zu nennen, die absolviert werden sollten, damit man von der göttlichen und menschlichen Strafe für Sünden oder Vergehen befreit wird.

Dass die Freiwilligkeit des Pilgerns, durch die ein Wallfahrer sein Engagement im Glauben ausdrückt, auch gegenwärtig nicht geschwunden ist, zeigt die zunehmende Zahl von Pilgern weltweit, so dass man manchmal zu Recht bereits von einem „Pilgertourismus" spricht, der nach Schätzungen bis zu einem Drittel des touristischen Aufkommens weltweit ausmacht. Wenn christliche Wallfahrer aus Europa und Nordamerika die Mehrheit unter den Pilgern ausmachen, so ist dies nicht primär von der Religion abhängig, sondern von besseren wirtschaftlichen Möglichkeiten, aber auch von der besser entwickelten Infrastruktur für Pilgerreisen. Denn man sollte nicht vergessen, dass ein grundlegender Aspekt des „Pilgerns" inzwischen durch moderne Möglichkeiten in den Hintergrund getreten ist: Der „Pilger" – abgeleitet von lateinisch *peregrinus* „der Fremde" – ist nicht mehr jenen Gefahren des beschwerlichen Weges und der unsicheren Rückkehr ausgesetzt, mit denen der Pilger in vormoderner Zeit konfrontiert war. Auch Wallfahrtszentren außerhalb Europas – v.a. große Pilgerorte für Hindus, Buddhisten und Muslime in Saudi-Arabien, Indien, Sri Lanka, China und Japan – sind inzwischen gut erreichbar, so dass der „Weg" zu einer solchen heiligen Stätte heute relativ leicht begehbar ist.

Trotz reeller weltlicher Erleichterungen einer „Pilgerfahrt" bleibt die religiöse Leistung erhalten. Mit der Erleichterung des Weges steigt auch die Möglichkeit, sich auf Wallfahrt zu begeben, so dass dadurch eine weltweite Zunahme dieser Art eines religiösen „Sich auf den Weg Machens" zu beobachten ist.

2. Ziele der Wallfahrt

Das Wort Wallfahrt, das von „wallen" hergeleitet wird, bezieht sich ursprünglich auf ein „Reisen in die Fremde"; allerdings weiß der Wallfahrer, dass ihn in der Fremde ein klares Ziel erwartet. Ziele von Wallfahrten sind geographisch fixiert, wobei man folgende wichtige Typen benennen kann:

(a) Zentral sind Orte, die mit der (frühen) Geschichte der Religion verbunden werden können: Dazu gehören etwa aus dem Bereich von Weltreligionen Jerusalem als Ort des ehemaligen Tempels im Judentum, als Ort der Kreuzigung Jesu im Christentum und als Ort von Muhammads visionärer Entrückung in den Himmel im Islam. In dieser Hinsicht gewinnt Jerusalem eine besondere Dichte als Wallfahrtsort, weil er von mehreren Religionen mit entscheidenden Ereignissen der jeweiligen Religion verbunden wird. Jüngere Religionen wie die Mormonen oder die Baha'i können in ihren Wallfahrtszentren den Bezug zur frühen Geschichte der Religion naheliegenderweise besonders gut belegen. Salt Lake City als Zentrum der Mormonen ist nicht nur administrativer und kultureller Mittelpunkt der Religionsgemeinschaft, sondern als spirituelles Zentrum auch Symbol des Reiches Gottes, das die Mormonen durch ihre Religion verwirklichen wollen. Wer nach Salt Lake City pilgert, befindet sich im Zentrum der Religion. Ähnliches gilt für Orte der frühen Baha'i-Geschichte in der Umgebung von Haifa, die während einer Baha'i-Pilgerfahrt besucht werden.

(b) Besonders konkretisiert wird dieser Bezug zur frühen Geschichte einer Religion durch die Erinnerung an das Wirken des Religionsstifters oder einer anderen identitätsbegründenden Person; wichtige Beispiele dafür sind folgende: die Geburt Jesu in Bethlehem und sein Wirken in Galiläa; Muhammads Auftreten und Sammeln von Anhängern in Mekka und Medina; Orte von Buddhas Lebensweg, der in seinem Geburtsort Lumbini beginnt, sich über Bodh Gaya als Ort der Erleuchtung

und Sarnath als Ort der ersten Predigt fortsetzt und schließlich in Kushinagraha als Ort seines Todes endet; Ayodhya als Geburtsort des Gottes Rama sowie Vrindavan als Geburtsort des Gottes Krishna im Hinduismus; Ise mit den Schreinen der Sonnengöttin Amaterasu, die als Mutter des ersten japanischen Kaisers verehrt wird und für den Shintoismus die zentrale göttliche Gestalt ist.

(c) In eine weitere Kategorie kann man Orte einordnen, die phänomenologisch als „heilig" charakterisiert werden und ursprünglich mit natürlichen landschaftlichen Gegebenheiten verbunden waren, die eine – sekundäre – Historisierung bzw. Aufladung erfahren können. Dazu gehört beispielsweise der Ayers Rock in Australien, den Aborigines als ihren Herkunftsort deuten, der aber auch in moderner Religiosität oder in esoterischen Strömungen als „Ort einer besonderen Kraft" aufgesucht wird; dies lässt sich auch an anderen Plätzen beobachten wie beispielsweise in der prähistorischen Anlage von Stonehenge in Großbritannien, deren ursprüngliche Bedeutung bislang nicht genau geklärt werden konnte. Ferner mag man hier die Rolle des Berges Fuji als beeindruckendes Naturphänomen einordnen, der im Shintoismus zugleich als Wohnsitz der Götter gedeutet wird. Die Verbindung des Berges Sinai mit der Offenbarung Gottes an Mose ist ebenfalls ein typisches Beispiel. Genauso sind Flüsse oft Anlässe für die Entstehung von Wallfahrtsorten, denn die Überquerung eines Flusses in einer Furt ist zugleich als Symbol geeignet, im übertragenen Sinn den Übergang von der diesseitigen zur jenseitigen Welt abzubilden. Das Ineinandermünden mehrerer Flüsse wird manchmal zum Ziel von Wallfahrten, wie das wohl berühmteste diesbezügliche Beispiel zeigt: Benares, am Zusammenfluss von Ganges, Varuna und Asi gelegen, ist für viele Hindus der Pilgerort schlechthin, dessen Heiligkeit überhöht wird, indem man in Benares mehrere Mythen über den Gott Shiva lokalisiert, d.h. überall eine „Spur" des Gottes von den Gläubigen erkannt werden kann.

(d) Wallfahrtsorte können ihr Ansehen durch wichtige Personen der Religion gewinnen, indem man sich z.B. am Grab einer solchen Person an deren Bedeutung für die Religion erinnert; aber auch die Residenz des Oberhauptes der Religion kann Wallfahrtszentrum werden. Das wichtigste Beispiel, das beide Aspekte zugleich verbindet, ist Rom für das katholische Christentum, nämlich sowohl als Ort des Grabes des Apostels Petrus, aber zugleich als Ort der „Residenz" von Petrus und seiner Nachfolger. Heiligengräber sind in ihrer lokalen Vielfalt praktisch unzählbar, aber nur manche Gräber werden überregional bedeutsam: Dazu gehören die Grabmäler verschiedener Imame des schiitischen Islam wie Kerbela und Nadschaf im Irak oder Ghom und Mashhad im Iran. Für Judentum und Islam ein gemeinsamer Wallfahrtsort ist Hebron (el-Chalil), weil dort die Gräber der biblischen Patriarchen und ihrer Frauen verehrt werden, eine Tradition, die auch der Islam kennt. Da der Grabkult im Hinduismus und im Buddhismus wegen der Vorstellung der Wiedergeburt keine große Rolle spielt, sind solche Typen von Wallfahrtsorten in diesen Religionen nicht wichtig. Den Personenbezug kennen aber auch sie, wenn z.B. die Stadt Kanchi in Südindien als Residenz des so genannten Shankaracharya, einer wichtigen religiösen Autorität des Hinduismus in der Gegenwart, für viele Hindus den Charakter eines Wallfahrtsortes hat. Ähnliches kann man wohl auch von dem Ort Dharamsala sagen, an dem der derzeitige Dalai Lama seinen Wohnsitz hat; dadurch wird dieser Ort auch spiritueller Mittelpunkt des tibetischen Buddhismus.

(e) Hinsichtlich ihrer geographischen Verortung werden Pilgerorte manchmal sogar verdichtet, indem verschiedene heilige Orte zu Pilgerstraßen oder Prozessionswegen zusammengefasst werden. Berühmt ist beispielsweise die Wallfahrtsroute, die 88 buddhististische Tempel auf der japanischen Insel Shikoku einschließt, bzw. die Pilgerstraße, die 33 Tempel der buddhistischen Gottheit Kannon im Großraum von Kyoto umfasst. Das islamische Wallfahrtsritual im Rahmen der Hadsch schließt einige Orte zu einem „verdichteten" Wallfahrtsziel zusammen. Auch der Hinduismus kennt solche Wallfahrtwege, die letztlich als Weg ein einziger „Ort" sind, so z.B. der rund 50 Kilometer lange Wallfahrtsweg um Benares herum, auf dem alle wichtigen Orte innerhalb und außerhalb der Stadt im Verlaufe von sechs Tagen besucht werden. Bis zu mehreren Jahren dauert die „Gangeswallfahrt", die an der Quelle des Flusses in 3000 Metern Höhe beginnt, am linken Flussufer bis zur Mündung des Flusses in den Golf von Bengalen führt und den Pilger schließlich am rechten Flussufer entlang wieder zurück zur Quelle bringt. Am Fluss liegende andere Wallfahrtsorte – wie etwa Benares – werden selbstverständlich besucht, aber die ganze Flussumrundung ist eine geschlossene Pilgerfahrt, wobei der Fluss als Ziel der Wallfahrt den Pilger immer begleitet.

Pilgerstraßen und Pilgerorte sind geographisch reale Größen, aber als Ziel der Wallfahrt überschreiten sie die Geographie, indem für den Pilger der Weg und das Ziel eine spirituelle Dimension bekommen: Denn es sind Orte, an denen man die Präsenz einer Gottheit oder einer heiligen Kraft erlebt, die für den Gläubigen den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz zeigt. Orte, die mit der Geschichte, vorbildlichen Gestalten oder wichtigen Institutionen der eigenen Religion verbunden sind, führen dabei den Gläubigen in seinem Erleben aus dem Alltag in eine besondere Nähe zur Gottheit. Unmittelbares Erleben des Göttlichen oder Erfahren einer solchen („geographischen") Nähe sind dabei zugleich Aspekte, die es ermöglichen, dass ein Wallfahrtsort von Anhängern mehrerer Religionen „geteilt" werden kann – falls diese Religionen gemeinsame Vorstellungen besitzen, wie es etwa bei den Patriarchengräbern in Hebron / El-Chalil oder auf dem Tempelberg in Jerusalem der Fall ist. Aber auch Orte, an denen man als „Pilgertourist" eine Heiligkeit im allgemeineren Sinn erlebt, können solche transreligiösen Ziele werden, die für Menschen mit unterschiedlichen theologischen Vorstellungen anziehend wirken. Einerseits zeigt dies, dass Wallfahrt als Ausdruck des Strebens nach einer – durchaus auch physisch gedachten – Nähe zum Heiligen eine anthropologische Konstante ist, andererseits aber auch ein Konfliktpotenzial entfalten kann, wenn von Anhängern unterschiedlicher Religionen exklusive Ansprüche auf einen „heiligen Ort" erhoben werden und man „anderen" Gläubigen keine Teilhabe an diesem Raum einer Heiligkeit zubilligen will.

3. Die verändernde Kraft des gemeinsames Weges

In der Gegenwart sind Wallfahrten physisch einfacher durchführbar als früher, wobei durch die Wahl moderner Verkehrsmittel die für eine Wallfahrt benötigte Zeit kürzer wird. Der körperliche Aspekt des „Wallens" ist dabei auf einzelne Etappen der Wallfahrt reduziert, ohne zu schwinden, so dass körperbetonte Techniken im Verlauf der Wallfahrt wichtig bleiben. Dazu gehört das bewusste Gehen mancher Wegabschnitte oder das rituell exakt genormte Umschrei-

ten eines Heiligtums. Niederwerfungen und der Länge nach Ausstrecken auf dem Boden im Wechsel mit dem Sichaufrichten, um dadurch Schritt für Schritt eine Wegstrecke zu bewältigen, ist bei Wallfahrten zu buddhistischen und hinduistischen Heiligtümern eine körperliche Performanz, die zugleich Akt der Askese ist. Wenigstens das letzte Stück des Weges auf den Knien rutschend hinter sich zu bringen, ist eine andere Weise, das Bewegungsmoment der Wallfahrt gegenüber „alltäglichen" Fortbewegungen hervorzuheben.

Solche Formen verdeutlichen, dass man bei einer Wallfahrt nicht nur zeitlich und räumlich, sondern auch körperlich den Alltag verlässt. Dadurch bildet der Weg der Wallfahrt einen Einschnitt im Leben des Pilgers, bewirkt einen Prozess und eine Veränderung im Gläubigen. In anthropologischer Weise ist eine Wallfahrt daher ein „Durchgangs- bzw. Übergangsritus" (*rite de passage*), der einen Statuswandel des Pilgers bewirkt, teilweise – wie z.B. im Fall des Heimkehrers von der Hadsch im Islam, eines Sadhu („Heiligen") nach der Durchführung einer Wallfahrtsumrundung des Ganges, eines mittelalterlichen christlichen Rom- oder Jerusalempilgers – verbunden mit erheblichem Sozialprestige in seiner heimatlichen Umgebung. Theologisch wird diese Veränderung dabei je nach Religion in Bezug auf die Glaubensinhalte unterschiedlich gedeutet. Ein Hindu sieht die Wallfahrt als verdienstvoll an, weil sie ihn (lokal) näher an die Gottheit und die erstrebte Einheit von *atman* und *brahman* heranbringt. Ein Buddhist besucht Buddhareliquien auf seiner Wallfahrt und hofft dadurch, Verdienst (*punya*) zu erwerben, das ihm eine zukünftige günstige Wiedergeburt ermöglicht, die ihm das Erreichen des Nirvana erleichtert. Für einen Juden erhält die Wallfahrt einerseits die Funktion eines Opfers, vermag aber auch die Fürbitte bei Gott durch Verstorbene, deren Gräber man besucht, zu erreichen. Ein Christ kann in der Wallfahrt eine asketische Übung oder die Buße für Sünden sehen, um sich dadurch der Gnade Gottes auch würdig zu erweisen. Für den Muslim schließlich ist Wallfahrt ein Gottesdienst und eine religiöse Pflicht, durch deren Durchführung man sich dem Willen Gottes unterwirft und dadurch ein „wahrer" Muslim wird.

Solche Veränderungen zeigen, dass die Wallfahrt prinzipiell ein individueller Akt ist, egal ob sie als religiöse Pflicht, aufgrund eines freiwilligen Entschlusses oder in Vertretung eines anderen durchgeführt wird. In der praktischen Durchführung sind Wallfahrten jedoch in der Regel Gemeinschaftsunternehmungen, zu denen Pilger sich als Interessengemeinschaften zusammenschließen. Der Gemeinschaftscharakter der Wallfahrt kommt aber auch für den „Individualpilger" spätestens am Ziel zum Tragen, wo er in den gemeinsamen Strom der Pilger einmündet. Teilweise wird dieser Gemeinschaftsbezug durch gemeinsame Pilgerkleidung gefördert, am deutlichsten an den weißen Kleidern zu sehen, mit denen Muslime sich in Mekka kleiden. Dabei kommt nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch die soziale Gleichheit aller Pilger zum Ausdruck. Allerdings ist dieser Aspekt von Gemeinschaft nicht universell vorhanden. Theravada-buddhistische Mönche, die eine Wallfahrt zu einer Buddha-Reliquie unternehmen, bleiben auch am Wallfahrtsziel eine in Bezug auf ihre Erlösungsfähigkeit in diesem Leben höher bewertete Gemeinschaft als weibliche Laien-Pilgerinnen, die zur gleichen Zeit zum Heiligtum kommen. Diese beiden gegenüber gestellten Beispiele belegen trotz vorhandener Gemeinschaftsaspekte, dass der individuelle Aspekt der Wallfahrt Vorrang gegenüber dem kollektiven Aspekt hat.

Weiterführende Literatur:

U. Tworuschka, Heilige Wege. Die Reise zu Gott in den Religionen, Frankfurt 2002. Tworuschka beschreibt – über das engere Thema Wallfahrt weiterführend und hinausgehend – das Bild von „Wegen" innerhalb von Religionen als reale Bewegungen, Typen von Wegen und „symbolischen" Wegen zur inneren Annäherung an Gott.

S. Faroqhi, Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt, München 1990. Faroqhi liefert eine gut lesbare Darstellung der islamischen Wallfahrt, ihrer Geschichte, ihrer theologischen Bedeutung und der einzelnen Riten, wobei dieses Buch auch indirekt Einblick in den Islam am Beispiel der Wallfahrt vermittelt.

Vertiefende Literatur:

G. Ahn u.a. (Hg.), Religiöses Reisen, Münster 2003 (= Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 15); *S.M. Bhardwaj* / *G. Rinschede*, Pilgrimage in World Religions, Berlin 1988; *J. Chélini* / *H. Branthomme* (Hg.), Historie des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux, Paris 1987; *S. Coleman* / *J. Elsner*, Pilgrimage. Past and Present in the World Religions, Cambridge 1995; *S. Coleman* / *J. Eade*, Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion, London 2004; *K. Gratzl* (Hg.), Die heiligsten Berge der Welt, Graz 1990; *B. Kötting*, Peregrinatio Religiosa, Münster 1980; *G. Lanczkowski*, Die heilige Reise, Freiburg 1982; *Ch. Meyer*, Die „religiöse Reise", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997) 11–33; *E. A. Morinis*, Pilgrimage in the Hindu Tradition, Delhi 1984; *G. Stephenson*, Das Bild des „Weges" in der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45 (1993) 289–308.

Somit erfährt der Pilger zwar eine – in ihrer „Dichte" von der jeweiligen Religion abhängige – Gemeinschaft (*communitas*) mit den anderen Pilgern auf dem gemeinsamen Pilgerweg, die sein Erleben der Wallfahrt mitbestimmt. Die Veränderung, die durch die Wallfahrt bewirkt wird, betrifft ihn jedoch nur individuell. Diese transformative Kraft des (religiösen) Weges, die man der Wallfahrt zuschreibt und die der Grund ist, weshalb man diese unternimmt, ist ein zentrales Charakteristikum des Pilgerns in anthropologischer Sicht: Am Ziel wird der Pilger von einem „alten" zu einem „neuen" Menschen. Von der Heimkehr her beleuchtet kann man sogar sagen, dass der Weg und das Ziel letztlich als gemeinsames Ganzes zu betrachten sind. Durch die Zusammengehörigkeit von Weg und Ziel unterscheiden sich Wallfahrten auch von anderen Formen der Spiritualität, die ebenfalls dazu beitragen, ein „neuer" Mensch zu werden, z.B. Meditationen, plötzliche Erleuchtung, Gewinn von Gnosis oder religiöse Feste.

4. Spannungen zwischen Anthropologie und genormter Theologie

Der starke individuelle und anthropologische Bezug von Wallfahrt bringt es mit sich, dass Wallfahrten sich als Ausdrucksformen von „Volksfrömmigkeit" etablieren und sich dabei Praktiken entwickeln können, die von Vertretern der „offiziellen" oder „genormten" Theologie kritisiert werden. Andere Kritikpunkte können aber auch grundsätzlicher sein, indem der Sinn von Wallfahrten überhaupt in Frage gestellt wird.

Ausgehend von Vorwürfen, dass Pilgerfahrten zu Veräußerlichung des Glaubens sowie zu Verfehlungen führen, wer-

den Stimmen laut, die Wallfahrten überhaupt als unnötig hinstellen. Mystiker verschiedener Religionen argumentieren dabei, dass sich Gott nicht an einem Ort der Wallfahrt finden lässt, sondern im Menschen selbst. Islamische Mystiker, die sich nicht vollkommen über die religiöse Pflicht der Wallfahrt hinwegsetzen können, argumentieren dabei unterschiedlich für eine „Verinnerlichung" der Wallfahrt. So behauptete z.B. al-Halladsch (9. Jh. n. Chr.), dass die Wallfahrt nach Mekka in jedem Zimmer unternommen werden könne, denn das eigentliche und einzige Heiligtum befindet sich im Herzen jedes Menschen. Ein anderer Mystiker, Bayazid Bastami (9. Jh. n. Chr.), vollzieht die Pilgerfahrt nach Mekka, indem er siebenmal um einen Weisen schreitet, weil der Mensch das eigentliche Heiligtum sei. Vergleichbar der Wallfahrtskritik von Mystikern ist die Position des christlichen Theologen Gregor von Nyssa (4. Jh. n. Chr.), der seine Mitchristen auffordert, ihren Leib zu verlassen und (mystisch) zu Christus zu pilgern, nicht aber real von ihrer Heimat in Kappadokien nach Jerusalem. Genauso wird dem chinesischen Weisen Laozi (5. Jh. v. Chr.) in den Mund gelegt, dass der heilige Mensch nicht weit hinausgehen muss, denn dort erfährt er nichts für seine religiöse Vervollkommnung, vielmehr kann der Heilige seine Vollendung ohne weite Reisen erlangen.

Die Frage des Ortsbezugs eröffnet nicht nur hinsichtlich der „Verinnerlichung" der Wallfahrt Kritikmöglichkeiten, sondern dem realen Ort als Wallfahrtsziel kann theologisch die „Heimatlosigkeit" und „Ungebundenheit" an die materielle Welt entgegengehalten werden. Christliche Strömungen, die theologisch besonders hervorheben, dass der Mensch nur „Gast auf Erden" ist und daher die materielle Welt keine feste Heimat für den Christen sein kann, kritisieren aufgrund dieser Heimatlosigkeit des Christen ein Wallfahrtswesen, das an einem realen Ziel einen Haftpunkt sieht, um Gott nahe zu sein. Eine ähnliche Haltung haben die Manichäer in den ersten christlichen Jahrhunderten eingenommen, die aus gleichen Gründen der Wallfahrt skeptisch gegenüber gestanden sind und daher das entstehende christliche Pilgerwesen kritisiert haben. Buddhistische Mönche, die durch meditative Versenkung nach Erleuchtung streben, kritisieren ebenfalls Wallfahrten und die Verehrung von Reliquien an Wallfahrtsorten; dass dennoch auch Buddhisten eifrige Wallfahrer waren, zeigen konfuzianische Einwände gegen buddhistische Wallfahrten in China im 8. Jh. n. Chr.: Dabei wird jedoch argumentiert, dass Wallfahrten deshalb zu unterlassen wären, weil Buddhisten, die Wallfahrten unternehmen, ihre Arbeit im alltäglichen Leben vernachlässigen, was aus der Sichtweise des konfuzianischen Arbeitsethos dem gesellschaftlichen Wohlergehen abträglich sei.

Ein weiterer Argumentationsstrang, der sich innerhalb von Religionen kritisch mit Wallfahrten auseinandersetzt, greift den Aspekt der „Reise in die Fremde" auf: Aspekte des Fremdseins und der Bewegung, die mit der Wallfahrt unmittelbar verbunden sind, bedeuten zugleich ein zeitweiliges Ausbrechen aus den gegebenen sozialen Ordnungen, so dass Pilger nicht immer exakt einzuordnen oder zu kontrollieren sind. Da aus praktischen Gründen unvermeidbar ist, dass Pilger mit anderem „fahrenden Volk" zusammenkommen, ließen sich Ausschweifungen nicht vollkommen vermeiden, die der ursprünglich frommen Motivation der Pilgerschaft zuwider standen. Genauso wenden Kritiker gegen die Wallfahrt ein, dass das Gemeinschaftsgefühl einer Wallfahrergruppe missbraucht werden kann, um dadurch theologische oder auch sozial-politische Veränderungen

herbeizuführen. Da aber Wallfahrten trotz solcher kritischer Einwände nicht ausbleiben, verbindet sich diese Kritik mit einem Kompromiss: Um die genannten Gefahren zu unterbinden, sollten Teilnehmer an Wallfahrten – deren Wert, Gottes Nähe an einem heiligen Ort zu erfahren, hierbei nicht grundsätzlich geleugnet wird – nicht weit entfernte Heiligtümer aufsuchen, sondern nur die nächstliegenden.

Ein letzter Kritikpunkt, der aus theologischer Perspektive gegen Wallfahrten geäußert wird, bezieht sich nochmals auf eine Form der Veräußerlichung. Pilger, die an ihrem Ziel Pilgerandenken erwerben, bringen keinen neuen „geistigen", sondern nur „weltlichen" Besitz mit nach Hause. Andenken, die mit einem Heiligen verbunden werden, Modelle von Tempeln oder Kirchen, eine kleine Nachbildung der Kaaba in Mekka, Amulette und Schutzmittel gegen Geister oder den Bösen Blick, Wasser vom Jordan, aus Lourdes oder aus dem Ganges sind einige Beispiele für beliebte Pilgerandenken. Für den Wallfahrer erfüllen sie die Funktion, sich an die Wallfahrt zu erinnern. In dieser Hinsicht werden solche Pilgerandenken nicht kritisiert. Allerdings ermöglichen sie eine „Profanierung" der Wallfahrt in den Alltag oder können die Grenzziehung zwischen Volksfrömmigkeit und „Aberglauben" verwischen. In dieser Hinsicht werden sie dann Angriffspunkt für die theologische Kritik, dass damit der spirituelle Wert der Wallfahrt in sein Gegenteil verwandelt wird.

Solche Kritikpunkte, die religiöse Spezialisten verschiedentlich gegen Wallfahrten und Pilger formulieren, greifen teilweise zu Recht Fehlformen an, teilweise liegt ihnen eine Argumentation zugrunde, die sich am anthropologischen Konzept von Wallfahrt, die Nähe des Heiligen zu suchen, entzündet. Da Wallfahrten einem grundsätzlichen Bedürfnis religiöser Menschen entgegenkommen, nämlich in Kontakt zu ihrer Gottheit zu treten, lassen sie sich in der Religionsgeschichte – unabhängig von ihrer je religionsspezifischen Interpretation – praktisch universell feststellen. Da, wie erwähnt, Pilgern einen starken individuellen menschlichen Aspekt hat, ist diese Form einer religiösen Handlung aber auch besonders dafür geeignet, sich individuell zu entfalten. Dadurch bieten Wallfahrten einen idealen „Nährboden" für vielfältige Formen (einschließlich Fehlformen) von „Volksreligiosität", die nicht immer vollkommen kompatibel mit allen Details der Dogmatik einer Religion sein müssen. Dies bietet einerseits die Möglichkeit, dass es hinsichtlich des Verständnisses von Wallfahrten zu unterschiedlichen Meinungen zwischen offiziellen Vertretern einer Religionsgemeinschaft und den Gläubigen kommt, andererseits liefert das individuelle Verständnis dessen, was eine „Wallfahrt" für das eigene religiöse Leben zu leisten vermag, die Grundlage dafür, dass Pilgern auch in Zukunft ein weit verbreitetes religiöses Phänomen bleiben wird.

Der Autor: *Prof. Dr.phil. Dr.theol. Manfred Hutter (1957) studierte Katholische Theologie (Dr. theol. 1984) und Vergleichende Sprachwissenschaft in Verbindung mit einer orientalistischen Fächerkombination (Dr. phil. 1991) in Graz mit Studienaufenthalten in Wien und Würzburg. Seit 2000 ist er Professor für Vergleichende Religionswissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn.*
Neuere Veröffentlichungen: Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus, Graz 2001; Die Weltreligionen, München 2005; Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien, hrsg. gemeinsam mit Sylvia Hutter-Braunsar (= Alter Orient und Altes Testament 337), Münster 2006.

Auf dem Pilgerweg – zwei Erfahrungsberichte

◆ Was beschäftigt Pilgernde auf ihrem Weg? Welche Erlebnisse prägen sie? Zwei Erfahrungsberichte geben exemplarisch Einblick.

Pfarrer *Walter Wimmer* leitet aus der Reflexion seines Weges nach Santiago de Compostela eine „Theologie der Füße" ab und meditiert spirituelle und pastorale Grundhaltungen, die den Wegerfahrungen entsprechen.

Der Linzer Dompfarrer *Maximilian Strasser* gibt mit seinem „Nach-Gedachten" Einblick in Konzeption, Planung und Durchführung von Gruppen-Wallfahrten der Dompfarre nach Mariazell. Anregend ist die Tatsache, dass das Unterwegssein die Pilgernden zunehmend verbindet, und wie die Wallfahrten im Leben der Pfarre und der einzelnen prägend präsent bleiben. (Redaktion)

Walter Wimmer

Pilgern ist Beten mit den Füßen

Zum 60. Geburtstag habe ich drei Monate Sabbatzeit erbeten. Mit einem Gefährten pilgerte ich zwischen 30. April und 13. Juli 2003 von Einsiedeln in der Ostschweiz auf dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela und Finisterre. Von den 2.250 Kilometern bin ich mit dem 13 kg schweren Rucksack in der ersten Hälfte täglich etwa 35 km, in der zweiten Hälfte etwa 28 km gepilgert.

Warum nicht auch eine „Theologie der Füße"?

Es gibt eine Theologie des Herzens, eine Theologie des Kopfes, eine Theologie der Hände.

Bei der *Theologie des Herzens* denke ich an die Herz-Jesu- und Herz-Maria-Verehrung. Herz bleibt ein Ursymbol des Menschen als personales Zentrum der Liebe. Es ist als Beziehungszentrum in der Mitte zwischen der von der westlichen Hemisphäre betonten Kopfschale und der im Fernen Osten eher bestimmenden Beckenschale.

Der *Theologie des Kopfes* entspricht eine natürliche Theologie, gemäß der jeder vernunftbegabte Mensch den Schöpfer aus den Geschöpfen erkennen kann (Weish 13,1ff.): fides quaerens intellectum – der Glaube, der auch vor dem Anspruch unseres Intellekts besteht, selbst wenn er alles Begreifen übersteigt.

Bei der *Theologie der Hände* denke ich u.a. an die segnende und oft sakramentale Handauflegung. Es genügt nicht, „Hörer des Wortes" (Karl Rahner) zu sein, sondern es gilt, auch entsprechend leibhaftig zu *hand*eln (Jak 1,22).

In unserem Glauben ist „der Leib der Schlüssel zum Heil“. Was ganz(heitlich) und gut ist, braucht „Hand und Fuß“, also auch die Symbolik der Füße. Sonst ist es zu wenig geerdet und erfahrungsfremd. Jede Einseitigkeit bloß einer Theologie des Herzens, des Kopfes, der Hände oder der Füße kann freilich zur verhängnisvollen Engführung werden. Auch wenn ich meine Gedanken um den Glauben, der Beine macht, kreisen lasse, so stehen sie als „pars pro toto“, denn alle Glieder gehören zu dem einen Leib (vgl. 1 Kor 12).

Erfahrungshintergrund

Da wir keine Nomaden mehr sind, war der lange Weg eine große körperliche Herausforderung, zumal für meine Füße. Bereits am dritten Wandertag vermerkte ich in meinem Tagebuch: „Allmählich begannen die Fußballen zu schmerzen.“ Am sechsten Tag notiere ich: „Ich merkte, dass Franz zusehends mit seinem rechten Knie Probleme hat.“ Bald war die Knieentzündung bei meinem Pilgergefährten so schmerzhaft, dass er nicht mehr gehen konnte. Die Beine rebellierten gegen die Überanstrengung.

Jede Krise bedeutet aber auch Chance. Die eigenen Grenzen einzugestehen und damit leben zu lernen, fällt jedem Perfektionisten schwer. Es war eine Einladung, mein Schrittmaß zu finden und zugleich im gegenseitigen Aufeinanderangewiesensein voranzukommen.

Mein Pilgergefährte ist, statt umzukehren, mit dem Zug nach Frankreich gefahren und hat mich vier Wochen mit Bus und Zug „begleitet“. An drei Sonntagen haben wir uns getroffen, in Le Puy, Conques und Moissac. Ab St. Jean-Pied-de-Port bei den Pyrenäen gingen wir – trotz aller verbleibenden Schmerzen – wieder gemeinsam.

Auch ich erlebte in den Füßen meine Grenzen, denn es begleitete mich für den Großteil des Weges eine Mittelfußentzündung, die ich erst daheim durch Ultraschall- und Hochvolttherapie auskurieren konnte. Ich bin um einige Einsichten reicher geworden: Die Füße sind fürwahr kein unwichtigeres Glied als die anderen.

„Wenn der Fuß sagt: Ich bin keine Hand, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört er doch zum Leib … Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich …“ (1 Kor 12,15.21f.)

Für den Zusammenhalt der verschiedenen Glieder des einen Leibes Christi, der Kirche, folgt: Wenn den Schwachen ihre gleichwertige Stellung zugesagt wird und einträchtige Sorge füreinander das Wichtigste ist, gehört die Gemeinschaft wesentlich zu unserem Pilgersein. Die Förderung derer, denen es schlecht geht, zeichnet das Volk Gottes unterwegs besonders aus.

Wer um das Warum und das Ziel des Weges und der Bewegung weiß, erträgt fast jedes Wie! Ich habe nie daran gedacht aufzugeben; ich habe allerdings manchmal gezweifelt, ob es mir geschenkt ist, durchzuhalten. Ich wusste: Wenn es glückt, war es mehr als eigene Leistung – was im Zusammenspiel von Leistung und Gnade eines der größten Geheimnisse bleibt.

„Es kann nicht darum gehen, das Leben durch diesen ‚Weitwanderweg‘ zu verbreitern oder zu verlängern (als Sport, Leistung, Selbstbestätigung, …). Es kann nur darum gehen, das Leben zu vertiefen. Die Quantität kann die Qualität nicht ersetzen, sondern nur Ausdruck der Qualität sein, d.h. der Weitwanderweg soll durch Distanz, Länge, Weite … Abstand schaffen und den Blick für das Wesentliche freigeben und ein Weg in die Tiefe werden – der

Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst. In der Einsamkeit des Gehens, im Zurückgeworfensein auf sich selbst ist es leichter, die Be-weg-gründe zu unterscheiden und sich für die wahren und guten zu entscheiden. Nicht unwichtig ist dabei die Ganzheitlichkeit der Erfahrung: Leib und Seele, Psyche und Soma sind mit angesprochen und eingeschlossen" (Tagebucheintragung 14. Mai).

Sprachlicher Zugang: „Mir geht's gut"

Die Sprache als „Haus des Seins" (Martin Heidegger) offenbart die Bedeutung der Füße. Warum sagen wir „Es geht mir gut" und nicht „Ich gehe gut"? Zum Gut-gehen sind die Füße unbedingt notwendig, aber das eigene Gehen allein genügt nicht. Es bedarf eines nicht mehr machbaren geschenkten Mehrwertes. Es geht mir nur gut, wenn ich gehe und mich zugleich im Vertrauen gehen lassen kann. Dieses „Es" ist mehr als eine unpersönliche Kraft; es ist das Eingebundensein in ein Beziehungsgeflecht der mitmenschlichen und letztlich der göttlichen Geborgenheit.

Es hat wohl auch indirekt mit den Füßen zu tun, dass ich etwas ver-stehe, also um den Grund weiß, auf dem ich stehe. Wenn man be-sitzt, versessen ist, wird man leicht bewegungslos und bleibt bei sich stehen. Wie schwer haben es deshalb Reiche, ins Himmelreich zu kommen. Sie sind in Gefahr zu glauben, niemanden mehr zu brauchen, der sie beim Namen ruft; und sich – wie die Turmbauer zu Babel – den Namen selbst zu machen.

Auf meinem Weg habe ich auch die Erfahrung gemacht, dass ich mich verlaufen habe. Die fast einzige Möglichkeit, mich wieder auf den rechten Weg zu begeben, war, das Ver-gehen einzusehen und umzukehren zum letzten Wegweiser, der die Orientierung angibt.

Auf dem Wege kommen einem hinsichtlich der tieferen Bedeutung unseres „Gehwerkes" viele Fragen: Wie wird mein Leben einmal *aus-gehen*? Ich sinne darüber nach, was mich *an-geht*? Werden die Träume der Jugendlichen *auf-gehen*? Gibt es im Leben etwas, das mir wirklich *ab-geht*? Welche Schwierigkeiten neige ich zu *umgehen*? Was heißt auf Mitmenschen *eingehen*? Was ist mein Auftrag, der an mich *er-geht*? Wen lasse ich eigentlich mein Seelenstübchen *be-gehen*? Welche Werte sind es, die mir vor allem *vor-gehen*? Welchen Lebensfragen muss ich noch intensiver *nach-gehen*?

Letztlich entscheidet über Sinn und Unsinn, Gelingen und Scheitern unseres Lebens, wie wir miteinander *um-gehen*. Als Richtschnur gilt die Gerichtsrede: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder (und Schwestern) getan habt, das habt ihr für mich getan." (Mt 25,40) Die wichtigste Erfahrung des Pilgerns ist freilich: Der Weg ist nicht nur das Ziel, sondern er hat ein Ziel.

Zugang über die Wunden an den Füßen

Fast alle Pilger längerer Strecken erleiden Verwundungen, so auch ich und mein Pilgergefährte. Wunden auf dem Weg haben mir neben der Erfahrung der eigenen Grenzen eine wesentliche Erfahrung in der Beziehung zum Nächsten ermöglicht: Die PilgerInnen haben die Wunden nicht voreinander verborgen, sondern gezeigt und einander solidarisch geholfen, um Schmerzen zu erleichtern und Wunden zu heilen.

Ich habe es selbst des Öfteren erfahren, sei es durch Fußmassage, durch chiropraktische oder andere medizinische Behandlung. Keiner hat die Achillesferse beim anderen gesucht, um ihn auf den wunden Punkt zu treffen. Alles unfaire Ausnützen der Schwächen des anderen oder ein Bloßstellen der wunden Stellen lagen fern. Wir sind vielmehr einander offen begegnet – in aller Verletzbarkeit. Gerade dadurch ist eine tiefe Weggemeinschaft entstanden. Wir sind gut miteinander umgegangen. Darstellungen des hl. Rochus, der seine durch den Einsatz bei Pestkranken verursachten offenen Wunden am Bein zeigte, waren oft auf dem Weg anzutreffen.

Auch wenn die Motivationen der Jakobspilger sehr unterschiedlich sein mögen, suchen doch die meisten ein Stück Versöhnung. Mir ist deshalb immer wieder der biblische nächtliche Jakobskampf als Deutung dieses Gehens und vor allem des Lebensweges in den Sinn gekommen: Jakob, der durch Schliche das Erstgeburtsrecht für sich ergattert hatte und auch sonst nie zimperlich im Umgang mit andern war, kämpft in dieser Nacht der Rückkehr in seine Heimat mit einem unbekannten Wesen, von dem er nicht lässt, ehe es ihn segnet. Es ist Gott selbst, mit dem er ringt. In dieser Nacht wird er mit Gott, mit dem Bruder Esau und mit sich selbst versöhnt. In der Folge war er „fußwund": „Er hinkte an seiner Hüfte" (Gen 32,32). Wer Shalom finden, wer also seelisch zum Frieden kommen will, der muss offenbar damit rechnen, dass er hinkt, also innerweltlich ein Stück ärmer wird.

Wer die Nacht zum Tag macht, meint alles selber machen zu können, obwohl gerade körperlich und seelisch vieles nur wachsen kann. Es war für mich ganz wichtig, mich in der Nacht in den Schlaf fallen zu lassen, Hände und Füße von mir zu strecken und ihnen Ruhe zu gönnen, um die nötige Rekonvaleszenz zu erfahren, freilich manchmal auch durch nächtliche Schmerzen hindurch.

Fußwaschung als „vergessenes Sakrament"

Neben dem sakramentalen Zeichen der Handauflegung wurde auch die Fußwaschung in der alten Kirche (im 3. und 4. Jahrhundert) von vielen als Sakrament angesehen, mancherorts mit der Taufliturgie verbunden, über die Jahrhunderte einfach „mandatum" genannt, da sie mit dem „neuen Gebot" (Joh 13,34) verbunden war. Sie steht bei Johannes dort, wo die Synoptiker vom Abendmahl berichten. Jesus selbst tut diesen oft von Sklaven verrichteten Dienst der Gastfreundschaft.

Fußwaschung ist für alle Fußwunden und Wegmüden nicht nur ein Zeichen der Zuwendung und Liebe, sondern verwirklicht sie zum Heile (und zur Heilung) der Betroffenen. „Wir hatten die Etappe von Navarrenx nach St. Palais unterschätzt, so dass wir völlig erschöpft erst um 18.20 Uhr ankamen. Im leeren Klostergang der Franziskanerherberge verwies man uns auf das ‚Office', d.h. den Gottesdienst in der Kapelle; es war eine Messe. So sehr ich froh war, daran teilnehmen zu können, wünschte ich mir jedoch nichts sehnlicher als eine ‚Fußwaschung'. Denn ich hatte bei meinen brennenden Sohlen nichts dringender nötig und ich hätte mir im Moment kein größeres Labsal denken können als eine Fußwaschung" (Tagebucheintragung 11. Juni).

Vielleicht müssen wir mehr „per pedes apostolorum" unterwegs sein, um einander in Augenhöhe zu begegnen und den tiefen Gehalt der Fußwaschung wieder zu

erfahren! Auch Jesus hat sich die Füße von der Sünderin waschen und salben lassen. Während die Pharisäer dies mit Sünde, Bloßstellung und Ungehörigkeit verbinden, spricht Jesus von Liebe, Wiedergutmachung und Versöhnung.

Wenn Jesus uns aufträgt: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe" (Joh 13,15), so heißt dies, einander die Füße und nicht den Kopf zu waschen, einander in Liebe zu dienen anstatt übereinander zu herrschen. Dazu darf man nicht buckeln, sondern muss sich bücken; dazu darf das Mehr des Einen nicht vom Weniger des Anderen leben.

Der mit Händen und Füßen ans Kreuz Gebundene

Wer kennt nicht Wegstrecken, auf denen er auf der Stelle zu treten scheint oder den Eindruck hat, es gehe zurück oder gar in den Abgrund, es geht nichts mehr: Ich stehe völlig an, körperlich, psychisch; ich bin behindert, gelähmt, bewegungslos gefesselt an das Krankenbett, weit weg von allen Idolen des Agilen und Flexiblen? Und: „Was aber ist, wenn Totenstille eintritt?" (Ingeborg Bachmann)

Der Jakobsweg ist gesäumt mit vielen Wegkreuzen. Jesus ist alle Wege gegangen, leichte und steile, Spazierwege und vor allem den Kreuzweg – bis hin zur Be-wegungslosigkeit und Starre des Todes. (Ps 22,17: „Sie durchbohren mir Hände und Füße".) Das Kreuz mit den Wunden an den Händen, im Herzen und an den Füßen ist Ausdruck der äußersten Mitleidenschaft Gottes, seiner Solidarität bis dorthin, wo nichts mehr geht.

Vom sündigen Volk Gottes heißt es: „Der ganze Kopf ist wund, das ganze Herz ist krank: Vom Kopf bis zum Fuß kein heiler Fleck, nur Beulen, Striemen und frische Wunden" (Jes 1,5f), vom Knecht Gottes hingegen: „Durch seine Wunden sind wir geheilt" (Jes 53,5). Als Auferstandener sagt Jesus: „Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst" (Lk 24,39). Hände und Füße stehen für den ganzen Menschen.

Im Nicht-mehr-gehen, in den Wunden, im Tode kommt Gottes Kraft zur Vollendung. Während dies Nichtchristen unverständliches Ärgernis und Torheit bleibt, leben wir aus der Gewissheit, dass unser Lebensweg letztlich nicht eine sinnlose Sisyphusarbeit oder ein auswegloses Labyrinth ist, sondern ein Fortschreiten auf einem Weg, der trotz des scheinbaren Endes eine heile Vollendung und ein vollendendes Ziel hat. Wie dem zu Boden gestürzten Paulus wird der Herr auch zu mir sagen: „Steh auf, stell dich auf deine Füße!" (Apg 26,16) – Solche Gewissheit nimmt meinem Gehen selbstgenügsame Sicherheit, aber auch verbissene Verzweiflung; sie schenkt mir Heiterkeit und Gelassenheit (vgl. Röm 8,38f).

Aufgabe der Kirche

„Es ist wichtig, dass jeder sein Schrittmaß auf dem Jakobsweg und auf dem Lebensweg findet und geht. Marschieren im gleichen Schritt mag für eine als ‚acies bene ordinata', also für eine wie eine Schlachtreihe vorgestellte Kirche gelten, aber nicht für das ‚Volk Gottes unterwegs' des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es ist wohl auch nicht richtig, den anderen ‚die Waden nach vorne zu richten' und sie so ‚wieder katholisch zu machen'. Ist es nicht vielmehr Aufgabe der Kirche, gleichsam ‚Gîte d'etape', d.h. Pilgerherberge für die Menschen auf ihrer irdischen Pilgerschaft, zumal den Weg-

müden und Wegwunden und jenen, bei denen nichts mehr geht, anzubieten? Ist es nicht vornehmste Aufgabe der kirchlichen Amtsträger ‚nicht Herren des Glaubens, sondern Diener der Freude' (2 Kor 1,24) zu sein?" (Tagebucheintragung 10. Juni)

Der Autor: *Dr. Walter Wimmer, geb. 1943, 1977–1984 Spiritual am Linzer Priesterseminar; 1977–1987 Prof. für christliche Spiritualität an der Kath.-Theol. Hochschule Linz; seit Sept. 1984 Pfarrer in Linz-St. Konrad; langjähriges Mitglied der Pastoralkommission Österreichs; seit 1988 Sprecher des Priesterrates der Diözese Linz. Veröffentlichungen: Eschatologie der Rechtfertigung: Paul Althaus' Vermittlungsversuch zwischen uneschatologischer und nureschatologischer Theologie, München 1979; Gebetsnot und not-wendendes Beten, in: ThPQ 133 (1985), Hefte 1–4.*

Maximilian Strasser

Nach-Gedachtes zu zwei Wallfahrten

In den Jahren 2004 und 2006 lud die Dompfarre Linz jeweils in der vorletzten Woche der Sommerferien zu einer Wallfahrt nach Mariazell ein. Im Folgenden versuche ich zu beschreiben, warum diese Wallfahrt initiiert wurde und was bei der Planung und auf dem Weg bedeutsam erschien. Es ist ein Rückblick, in dem sich Beschreibung und Nach-Denken über das Erlebte vermischen. Das persönliche Erleben der Fußwallfahrt, vor allem der ersten Wallfahrt 2004, wird in der Darstellung mehr Raum einnehmen. Ebenso wird die persönliche Wahrnehmung von Einzelheiten in Vorbereitung und Durchführung spürbar sein.

1. Anlass und Anstöße zur Planung

Am 8. Dezember 2004 wurde der 150. Jahrestag der Verkündigung des Immaculata-Dogmas begangen. Die Linzer Bischofskirche ist der „Ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria" geweiht. Bischof Franz Josef Rudigier hatte im April 1855 – gleichsam als Antwort auf diese Dogmatisierung – beschlossen, in Linz einen „Neuen Dom" (wie er bis heute im Volksmund heißt) zu bauen und ihn der Unbefleckten Empfängnis zu weihen.

Als Dompfarre wollten wir dieses Jubiläum entsprechend vorbereiten und feiern. Im Oktober 2002 wurde in der Leitung des Pfarrgemeinderats erstmals darüber gesprochen; bald darauf setzte der Pfarrgemeinderat einen Festausschuss ein, dessen Mitglieder über theologische Vorträge und Predigten zu Fragen der Stellung Marias in der katholischen Theologie im Allgemeinen und das Immaculata-Dogma im Besonderen berieten. Zusätzlich sollte etwas unternommen werden, was den ganzen Menschen auf dieses Fest hin in Bewegung bringt. Der erste Gedanke war, eine Wallfahrt nach Lourdes zu unternehmen, und zwar so, dass eine Gruppe die letzte Wegstrecke in etwa fünf oder sechs Tagesetappen zu Fuß zurücklegen konnte.

Die Idee einer Wallfahrt über mehrere Tage zu Fuß war schnell angenommen, die Fragen der praktischen Durchführung ließen Mariazell als Ziel realistischer erscheinen. Zudem wurde die Möglichkeit, mit anderen Verkehrsmitteln zum Wallfahrtsgottesdienst zu kommen, bedacht. Es war sehr bald klar, dass eine Gruppe zu Fuß nach Mariazell gehen, eine Gruppe mit dem Rad fahren und eine Gruppe mit einem Autobus zum Wallfahrtsgottesdienst kommen sollte. Relativ spät wurde noch eine vierte Variante für diejenigen geplant, die sich einen Fußmarsch von ca. 150 Kilometern nicht zumuteten oder sich die Zeit dafür nicht nehmen konnten. Diese Wallfahrer reisten mit dem Zug soweit an, dass sie sich der letzten Halbtagesetappe der Fußwallfahrer anschließen konnten. 2004 wählten auch die Kreuzschwestern der Provinz Oberösterreich und Salzburg Mariazell zum Ziel der jährlichen Provinzwallfahrt. Die vier genannten Gruppen aus der Pfarre, die Kreuzschwestern und einige, die privat mit dem Auto angereist waren, ergaben eine Wallfahrergruppe von ca. 250 Personen beim Gottesdienst am Samstag um 11.15 Uhr.

Für die Wallfahrt 2006 erfolgte eine ähnliche Ausschreibung, die Variante mit dem Zug entfiel, die Gruppe der Buswallfahrer war kleiner, die der Radfahrer gleich groß, die der Fußwallfahrer um ein Drittel größer (etwa die Hälfte waren zum zweiten Mal dabei). Die Kreuzschwestern hatten diesmal ein anderes Wallfahrtsziel.

2. Die konkrete Planung

Mariazell wurde nicht nur deswegen als Ziel der Wallfahrt gewählt, weil dieses Marienheiligtum für Österreich eine zentrale Bedeutung hat, sondern auch, weil ein gut markierter Weitwanderweg von Linz nach Mariazell führt, der zudem in Wanderführern gut beschrieben ist. So konnten den an der Fußwallfahrt Interessierten genaue Angaben über die Länge der einzelnen Tagesetappen, das Wegprofil, die Quartiere und andere Informationen gegeben werden. Ein Begleitfahrzeug wurde vorgesehen, das nicht nur einen Großteil des Gepäcks mitführte, sondern auch so manchem Wallfahrer über Phasen der Ermüdung hinweghalf und vor Überanstrengung bewahrte. Neben der Bestellung der Nachtquartiere wurde auch dafür gesorgt, dass für die Mittagsrast ein „Dach über dem Kopf“ bereit war.

Für die Planung der Wallfahrt 2006 standen die Erfahrungen von 2004 zur Verfügung. Dass es bei aller Planung auch der Kunst des Improvisierens bedarf, soll nicht unerwähnt bleiben.

3. Die Teilnehmer

Die Gruppe aller Wallfahrer war ein Abbild der Pfarre. Enge Mitarbeiter, Mitglieder der konstanten Gottesdienstgemeinde und solche, die sich einfach dafür interessierten. Es schlossen sich auch einige Teilnehmer an, die nicht zur Pfarre gehörten, 2004 nahm ein Mann aus Innsbruck an der Fußwallfahrt teil, der im Internet die Ankündigung gelesen hatte.

Im Jahr 2004 begannen 33 Personen im Alter zwischen 11 und 70 Jahren die Wallfahrt, nach dem ersten Tag verabschiedete sich ein Teilnehmer mit dem Hinweis, sie entspräche nicht seinen Vorstellungen. 2006 nahmen 42 Personen zwischen 13 und 66 Jahren an der Wallfahrt teil, zwei davon kamen nach dem ersten Tag dazu, eine weitere ging ab dem vierten Tag mit. Zur Einstellung am Beginn der Wallfahrt

kann ich sagen, dass Wallfahrer im engeren Sinn und Weitwanderer dabei waren. Was alle verband, war der Wille, miteinander zu Fuß nach Mariazell zu gehen. Diese Einstellung und der Respekt vor den unterschiedlichen religiösen Voraussetzungen prägten den Umgang miteinander. Gegenseitige Hilfsbereitschaft war eine Selbstverständlichkeit, ein entsprechendes „Wir-Gefühl" von Anfang an zu spüren.

4. Der Ablauf und das geistliche Programm

In fünf Tagesetappen gingen wir über Steyr, Maria Neustift, Ybbsitz, Lackenhof am Ötscher und schließlich durch die Ötschergräben, den landschaftlich wohl schönsten Teil des gesamten Weges, bis St. Sebastian nahe Mariazell.

Das „geistliche Programm" beschränkte sich auf gewisse Fixpunkte. Das Gehen selbst, die Möglichkeit zu schweigen, so den eigenen Gedanken nachzugehen, Erfahrungen und Gefühle hochkommen zu lassen, auch die Möglichkeit zu persönlichen Gesprächen haben den Charakter einer geistlichen Übung, wenn sie als solche angenommen werden.

Der tägliche Morgenkreis mit einem Lied, Gedanken zum Tag und einem Gebet, entweder gleich vor dem Abmarsch oder nach einer kurzen Wegstrecke, gestaltete den Beginn des Wallfahrtstages. Der erste Morgenkreis als Beginn der Wallfahrt fand im Dom statt, bevor wir gemeinsam aufbrachen. Bei diesem Morgenkreis wurde jedem Teilnehmer eine Schnur bzw. ein Lederband gegeben zusammen mit einer Holzkugel. Das Verbindende des gemeinsamen Weges wurde in ein schlichtes Symbol gefasst. Jeden Morgen und jeden Abend erhielten die Teilnehmer eine weitere Holzkugel, sodass am Ende ein einfacher Rosenkranz entstand. Ohne dass ich es vorschlagen musste, trugen alle diese „Perlenkette" sichtbar, die meisten um den Hals. Beim Wallfahrtsgottesdienst waren die Linzer Fußwallfahrer an diesem Zeichen erkennbar. Dass sich das Verbindende einer solchen Fußwallfahrt ständig vermehrt, wird im Symbol erlebbar.

An jedem Halbtag wurde ein Rosenkranz laut gebetet. Der Name „Rosenkranzmeile" ist mir dafür eingefallen. Diese Bezeichnung hat die Ankündigung erleichtert (das klingt nicht so fromm wie „jetzt beten wir wieder gemeinsam"), es war für diejenigen, die nicht mitbeteten (nicht konnten oder nicht wollten), ein Signal, in dieser Zeit schweigend mitzugehen. An der „Rosenkranzmeile" haben die einzelnen Wallfahrer bzw. Weitwanderer ganz unterschiedlich teilgenommen. Ein Teil hat laut gebetet (dieser Teil der Gruppe wurde im Lauf der Tage immer größer), ein Teil ist in Hörweite schweigend mitgegangen, ein sehr kleiner Teil weit voraus oder hinten nach. Ich bin sehr froh, dass es keinerlei religiöse Klassifikation oder gar Diskriminierung des einen oder anderen Teils der Gruppe gegeben hat. Den Beginn der Rosenkranzmeile bildete eine „Statio" mit Gedanken zu den fünf Rosenkranzgeheimnissen, wobei manche dieser Hinführungen auch zum „Querdenken" einluden. Es ist durchaus interessant, einmal die Sprache der Rosenkranzgeheimnisse zu bedenken, z.B. die Verwendung des Verbs im Aktiv oder Passiv („der für uns gegeißelt worden ist", „der für uns das schwere Kreuz getragen hat"). Es kann dem Rosenkranzgebet gut tun, das Augenmerk darauf zu richten, dass in den freudenreichen Geheimnissen von Jesus nur im Akkusativ gesprochen wird, der Mensch (Maria) als die handelnde Person erscheint. Oder die

glorreichen Geheimnisse als Ansprechen dessen zu verstehen, wovon wir noch keine Erfahrung haben. Unser Weg auf das Ziel Mariazell hin wird zum Zeichen unseres Lebenswegs, der sich aus der Zusage des Heiligen Geistes im Vertrauen auf die Vollendung des Lebens „im Himmel" vollzieht. Solche und ähnliche Gedanken leiteten die Rosenkranzmeile ein. An einem Nachmittag übernahmen unsere Jungen (entsprechend motiviert und vorbereitet) das Vorbeten des Rosenkranzes.

Den Abschluss eines jeden Wallfahrtstages bildete die Feier der Eucharistie nach der Ankunft am jeweiligen Tagesziel nach dem Bezug der Quartiere und vor dem Abendessen. Einmal feierten wir die Eucharistie kurz vor dem Etappenort im Freien. Es wurden die Tagesmessen gefeiert mit den vorgesehenen fortlaufenden Lesungen, keine besonderen Votivmessen. Eine kurze Homilie legte die vorgegebenen biblischen Texte in Bezug zur Wallfahrt aus. Die Kommunion wurde unter beiden Gestalten gereicht.

Ein wesentliches Element des geistlichen Programms bildete die Einstimmung in den Wallfahrtsgottesdienst am Abend des Freitags.

Sehr bald war klar, dass diese Vorbereitung mehr Sinne als nur Auge und Ohr ansprechen müsse. So wurde im Jahr 2004 die Herstellung einer Wallfahrtsfahne, 2006 die Gestaltung einer Wallfahrtskerze geplant.

Die Wallfahrtsfahne steht jetzt im Linzer Mariendom in der Nähe der sog. Pilgermadonna, einer Statue, die bei den Heilig-Land-Wallfahrten der Diözese in den Jahren 1900 und 1910 mitgeführt worden war. Für die Wallfahrtsfahne waren etwas mehr als 60 Fleckchen aus Seide mit kleinen Malrahmen vorbereitet worden und ein Trägerstoff, in dessen Mitte ein Bild des Linzer Doms (Fotokopie auf Stoff) angebracht wurde. Jeder Wallfahrer (Fuß- und Zugwallfahrer) bemalte ein Stück Seidenstoff so, dass darin ein wesentlicher Eindruck der Wallfahrt zum Ausdruck kam. Die Fleckchen wurden getrocknet, zusammen- und auf den Trägerstoff aufgenäht. Das Material und die Nähmaschinen hatte eine Frau mit dem Auto nach Mariazell gebracht. Das Malen nahm einen Großteil des Abends, das Nähen die halbe Nacht in Anspruch. Am Morgen empfing die fertige Fahne die Wallfahrer zum Frühstück. Für jene des Jahres 2004 ist sie mehr als nur eine Erinnerung. Im Jahr 2006 wurde eine ähnliche, aber weniger zeitaufwändige Art der Einstimmung auf den Wallfahrtsgottesdienst gestaltet. Jeder Teilnehmer erhielt ein Stück Blattwachs mit dem Auftrag, darauf – wiederum mit Blattwachs – die Wallfahrt symbolisch darzustellen. Die kleinen Bilder wurden dann auf eine große Kerze (1 m Höhe, 10 cm Durchmesser) aufgebracht. Auch diese Kerze steht jetzt im Dom neben der Fahne.

5. Der Wallfahrtsgottesdienst

Die äußere Gestalt des Wallfahrtsgottesdienstes ist von den Bedingungen des „Gnadenortes" mitgeprägt. Beide Male hatten wir die Messe am Samstag um 11.15 Uhr reserviert. 2004 waren zu den ca. 150 Wallfahrern der Dompfarre noch oben erwähnte 100 Kreuzschwestern gekommen.

Vom Quartier der Fußwallfahrer waren wir nach einem entsprechenden Impuls schweigend zur Basilika gegangen. Dann war geplant, vor der Basilika eine Statio zu halten, dabei ein Lied zu singen („Wir kommen zu dir, o Herr, mit dem Herzen voller Freude und gemeinsam möchten wir dir danken"), dann in die Basilika einzu-

ziehen bis zum Altar mit dem Gnadenbild, dort „Meerstern, ich dich grüße“ zu singen und dann zum Hochaltar zur Feier der Eucharistie nach vorne zu gehen. Zu dieser Planung hatte die Überlegung geführt, die Wegerfahrung der Wallfahrt am Beginn des Gottesdienstes nicht nur mit Worten aufzurufen, sondern noch einmal symbolisch erfahren zu lassen. Dazu hätte der vordere Teil der Basilika abgesperrt und die Plätze hätten reserviert werden müssen. Viele, die an dem liturgisch an sich sinnvollen Einzug teilgenommen hatten, mussten dann während der ganzen Messfeier stehen. Auch wenn ich Verständnis dafür habe, dass die Administratoren eines Wallfahrtsortes nicht auf alle Sonderwünsche einer Pilgergruppe eingehen können, bedauere ich es, dass der Wallfahrtsgottesdienst nicht mit einer für die Wallfahrt typischen Symbolhandlung, einem gestalteten Einzug, begonnen werden konnte. Zum Kyrie gestalteten die jugendlichen Wallfahrer einen Reigen um den Altar, um so die Mitte, um die wir uns versammeln, durch eine Aktion hervorzuheben.

Im Jahr 2006 hatten wir dazugelernt. Wir zogen vom Quartier zur Basilika (mit der Fahne von 2004 und der Kerze), suchten dann aber rechtzeitig die Plätze vorne in der Basilika auf. Im Jahr 2006 feierte eine tschechische Gruppe mit uns. Ich wurde fünf Minuten vor Beginn des Gottesdienstes darüber informiert. Eine sinnvolle Vorbereitung eines zweisprachigen Gottesdienstes war nicht mehr möglich. So wurde die Internationalität nicht nur als Bereicherung, sondern auch als Schwierigkeit erlebt.

6. „Gehen wir 2008 wieder?“

Diese Frage wurde beim Mittagessen und auch bei der Heimfahrt im Bus wiederholt gestellt. Viele haben gesagt: „Ich bin wieder dabei.“ Dadurch wurde die Motivation bestärkt, eine solche oder ähnliche Wallfahrt wieder zu planen und zu organisieren.

Für mich selbst sind viele Erlebnisse der beiden Fußwallfahrten sehr lebendig präsent. Viele Teilnehmer reden immer wieder von der einen oder beiden Wallfahrten, über Einzelheiten oder das gesamte Erleben dieser Tage.

Das Wallfahrtssymbol, das Lederband mit den Holzkugeln, sehe ich gelegentlich, es hängt in manchen Wohnungen an prominenter Stelle, manche beten damit den Rosenkranz, auch als Halskette tragen es manche zu besonderen Anlässen. Das sagt mir mehr als jedes verbale Feedback.

Der Autor: *Maximilian Strasser, Dr.theol., geb. 1950, Studium der Theologie in Innsbruck, Priester, Dompfarrer in Linz.*

Leo Karrer

Ist die Stunde der Laientheologen vorbei?

Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden

I. Mut zur Realität: eine Anfrage an die Kirche

In der Einladung zu dieser Themenstellung[1] heißt es unverblümt: „Viele Diözesen leiden am Priestermangel und die Gemeinden am Mangel an Pfarrern. Strukturell sind die Lösungswege eng und begrenzt. So erhebt sich die Frage: Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Pfarren?"

Es ist erfreut zur Kenntnis zu nehmen, dass das Problem klar benannt wird. Es rührt an viele „heiße Eisen", die z.T. mit einer Patina von traditioneller Ehrwürdigkeit belegt sind und deshalb für einen ungeniert offenen Diskurs Tabuschranken darstellen können. Das Thema betrifft das Amtsverständnis, die Sakramentenpastoral, die Partizipation und die zentralistische Übersteuerung, den Zölibat und den Ausschluss der Frauen von der Weihe und letztlich unser Kirchenbild. Das sind im doppelten Sinn reizende Themen. Und all dies ist – oft inkognito – mit unserem Menschen- und Gottesbild fein verwoben. So ist sensibel und rücksichtsvoll mit dem umzugehen, was den Menschen gefühlsmäßig gleichsam heilig ist. Allerdings: man darf Gefühlen auch nicht auf den Leim gehen. Dahinter können auch Vorurteile und verschwiegene Interessen lauern sowie bornierte Rechthaberei und Ängste ihr Unwesen treiben. In solchen Umbruchzeiten stellt sich somit die Frage nach Mut und Vertrauen.

Mut zur Realität ist so etwas wie ein erster Glaubensschritt, sich nämlich im Vertrauen auf den Weg und die Botschaft Jesu der Wirklichkeit zu stellen, ohne sich in ihr zu verlieren noch an ihr zu zerbrechen. Wie soll man sich dem Geheimnis Gottes öffnen, wenn man schon mit den unmittelbaren Realitäten des Lebens und in der Kirche mutwillig und angstvoll umgeht oder wenn taktische Absichten von erpresserischen Rücksichten diktiert sind? Wenn wir hören wollen, was der Geist den Gemeinden sagt (Offb 2,7), dann müssen wir uns auf die Herausforderungen der Situation einlassen, auch wenn es emotional Mühe bereiten mag und Patentlösungen nicht zur Verfügung stehen. Statt die Probleme umsichtig einer Lösung zuzuführen, werden sie selbst verurteilt. Was zeigt sich nun bezüglich unseres Themas, was ist pastoral notwendig und theologisch möglich?

Die beiden Themen, nämlich ob die Stunde der Laientheologen vorbei sei und wie man sich Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden vorstellen solle, sind unterschiedliche Fragestellungen. Es scheint auch das Problem in der jüngst erschienenen empirischen Untersuchung „Ortsuche"[2] zu sein, dass das Phänomen „Laientheologe/-theologin" auf die Frage reduziert wird, ob die Pastoralreferenten und

[1] Vortrag anlässlich des Symposiums 200 Jahre Priesterseminar Linz am 25. Oktober 2006.

[2] *P.M. Zulehner/K. Renner*, Ortsuche. Umfrage unter Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten im deutschsprachigen Raum, Ostfildern 2006; vgl. *L. Karrer*, Ortsuche der PastoralreferentInnen, in: Diakonia 38 (3/2007).

-referentinnen geweiht werden wollen oder nicht. Die Deutung und Bedeutung des neuzeitlichen Phänomens der katechetischen, religionspädagogischen, theologischen und pastoralen Kompetenzen von Frauen und Männern sind viel umfassender als das bedrängende Thema der sog. Laientheologen und Theologinnen in pastoralen Berufen oder gar in der Gemeindeleitung. Letzteres ist ein exemplarisches Segment eines viel umfassenderen Fragenkomplexes. Beide jedoch sind an der Wurzel Fragen an die Kirche. Lässt die Kirche sich nur unter dem pragmatischen Druck der Stunde auf dieses Potenzial ein? Sind sie Lückenbüßer, die man wie eine charismatische Naturkatastrophe überwintern muss und die man zu gegebener Zeit wieder aus dem System herausschwitzt? Oder erkennt die Kirche in diesem Vorgang eine geistige und spirituelle Herausforderung an sich selbst, die sie als Chance für ihre Sendung in einer modernen Welt annimmt? Es gibt Selbstbehinderungen und unnötigen Ballast in der Kirche, die sie mit den neuen theologischen Potenzialen und mit wachen Priestern und Bischöfen überwinden könnte, denn unsere Zeit hat für manche Traditionen und Tabus schon längst das Verfallsdatum verhängt. Von daher ist zu formulieren: die Stunde der sog. Laientheologen/-innen beginnt erst, weil der Kirche in der gegenwärtigen Stunde aufgetragen ist, ihren Weg zwischen Kontinuität und Wandel realitätsbezogen und botschaftsorientiert zu wagen sowie diesen Weg geistesgewärtig und geistesgegenwärtig zu gehen.

II. „Ist die Stunde der Laientheologen vorbei?"

Das neuzeitliche Phänomen der sog. Laientheologen ist seit den 1920er Jahren in Münster von Theologinnen geprägt worden, denn damals begannen einige wenige Frauen mit dem Studium der Theologie, das bis dahin nur für Priesteramtskandidaten möglich gewesen war. Sie sind die Pionierinnen des Studiums der katholischen Theologie durch „Laien".

1. Zur Realität des Phänomens

Um es vorerst rein statistisch zu sagen: in Deutschland waren es Ende 2004 über 1000 Diakone, über 3000 Pastoralreferent/inn/en und zirka 4500 Gemeindereferent/inn/en, die den seelsorglichen Dienst und kirchliche Aufgaben mit den Priestern und Ordensleuten wahrgenommen haben. Die weit größere Anzahl von Frauen und Männern, die auf verschiedenen Schulstufen Religionsunterricht erteilen, ist nicht auszumachen. Die Vergleichszahlen in Österreich und in der Schweiz sind natürlich niedriger, aber im Vergleich sehr beachtlich.

Nachdem die Laientheologen und Theologinnen nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend im schulischen Religionsunterricht eingesetzt worden waren, entwickelten sie sich seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts auch als personelles Reservoir für pastorale Berufe und kirchliche Dienste. Es ist zu beachten, dass dies nur eines der wachsenden Potenziale der Kirche ist. Zu erinnern ist an die Katechet/inn/en, an die Jugendseelsorger/innen und Sozialarbeiter/innen …, und weltweit an die Animadores in Südamerika, an die Bakambi in Afrika, an die Katechist/inn/en in den Missionsgebieten usw. Wird diese enorme Personalrücklage zu einer qualitativen Chance für die Sendung der Kirche und gegebenenfalls unter welchen Bedingungen?

2. Das Phänomen als Quelle für Inspiration?

Es ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass das Potenzial der Laientheologen und Theologinnen allzu leicht als personelle Notlösung in einer priesterarmen Zeit, als Reaktion auf Mangel und damit unter dem funktionalen Aspekt der pragmatischen Nützlichkeit betrachtet wird. Ist nicht vielmehr zu fragen: Welche mittel- und langfristigen Wirkungen für den praktischen Christen-Mut in unserer Gesellschaft könnten daraus erwachsen, wenn immer mehr Frauen und Männer mit theologischer, pastoraler und religionspädagogischer Qualifikation die charismatische Phantasie der Laien stärken und sich in den Dienst des Volkes Gottes stellen, damit dieses selbstbewusst glaubwürdiges Christsein in Kirche und Welt vollzieht? Eine solche vielfältige Sachverständigkeit ändert und wandelt nachhaltig die Religionspädagogik, die Theologie bzw. das reflektierte Selbstbewusstsein der Kirche, die Ökumene, die Verbände und die Vielfalt der pastoralen Dienste, ein neues Miteinander von Frauen und Männern in der Kirche sowie die Kommunikationskultur und Kooperationsstruktur der Kirche. Zu erwähnen sind auch das Gespräch zwischen der Theologie und der Welt der Wissenschaft, die Ethik sowie die Ehe- und Familienpastoral, die Sakramentenpraxis, die „Welterfahrung" und Realitätsnähe der Kirche, das Verhältnis zur Welt der Kultur und der Kunst, der Politik, der Medien, des Geldes, zur Wirtschaft usw. Es ist doch zu fragen, was es bedeuten mag und durchgreifend bringen wird, wenn im Unterschied zum früheren geschlossenen und vom Klerus garantierten Kirchenbild immer mehr Frauen und Männer mit verschiedenen theologischen Abschlüssen und Zusatzqualifikationen in anderen Bereichen wie z.B. in den Humanwissenschaften, wenn Verheiratete sowie freiwillige und unfreiwillige Singles mit z.T. sehr unterschiedlichen Lebensformen, Lebensstilen, Spiritualitäten und biografischen Modellen, mit widersprüchlichen gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen sowie mit voneinander abweichenden Verhaltensweisen der Nähe oder Distanz zur Kirche das theologische Selbstverständnis, die corporate identity der Kirche und die kirchliche öffentliche Meinung reflektieren und gestalten, artikulieren und re-präsentieren?

3. Schubkraft für innerkirchliche Pluralität in einer pluralistischen Gesellschaft?

Es zeichnet sich ab, dass in einer pluralistischen Welt und in einer medial und ökonomisch organisierten Umwelt Kirche kein zentralistisch eindimensionales und patriarchales System aufrechterhalten kann, wenn sie in unserem zivilgesellschaftlich formierten Kontext wirksam und zeugnishaft präsent sein will. Die Alternativen wären die Fixierung auf die Vergangenheit oder der Rückzug in die Sozialform der Sekten. Das widerspräche der missionarischen Sendung der Kirche, deren Koordinaten die Einheit von Gottes- und Menschenliebe sind. Damit die Kirche in unserem multikulturellen und pluralistischen Lebenskontext mit seinen Milieus anschlussfähig wird,[3] muss sie gleichsam auch intern pluralitätsfähig und in unserem gesellschaftlichen Kontext pluralitätskompatibel

[3] Siehe *K. Vellguth*, Sag mir, wo die Christen sind. Studien zum Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005", in: Anzeiger für die Seelsorge 10/2006, 29–41.

werden. Das größte Problem liegt darin, dass eine zentralistische Übersteuerung mit Mono-Strukturen von „oben" nach „unten" einen ungeheuren Realitätsverlust erleidet. Dieser zeigt sich teilweise in salbungsvollen Sprachformeln oder in einem infantilisierenden Hof-Ritual bis hin zum Ränkespiel, das den Denunzianten mehr Gehör bietet als den Denunzierten Schutz. Statt dessen ist aller Anlass gegeben, die in der Kirche vorhandenen Kräfte, Dynamiken, Schubimpulse, Intelligenzen und spirituellen Ressourcen und so viel guten Willen zu fördern, zu ermutigen sowie im notwendigen und guten Sinn miteinander zu vernetzen und partizipativ in Synergie zu wandeln. Der Sinn der Kirchenleitung liegt u.a. doch darin, dieser chaotischen Fülle fruchtbar zu Diensten zu stehen.

Das macht ja gerade die Stärke der katholischen Kirche aus: ihre sogar territoriale Vernetzung über weite Teile der Welt mit dem ganzen spirituellen Fundus einer zweitausendjährigen Geschichte. Wo gibt es etwas Vergleichbares? Aber damit das Netz nicht zerreißt, bedarf es einer synodalen Elastizität, welche die Vielfalt mit der Einheit im Glauben und Beten verbindet. Diese weltweite katholische Dynamik darf nicht durch zentralistische Rigorosität brüchig werden. Könnte die Kirche nicht mit mehr Abenteuerlust und mit den Impulsen aus dem Evangelium bemüht sein, die vom Glauben her unnötigen Differenzen zur heutigen Zeit gerade dort zu überwinden, wo Menschenrechte letztlich auf eine christliche Wurzel zurückgehen wie z.B. Geschlechtergerechtigkeit, subsidiäre und partizipatorische Entscheidungsfindung, transparente Konfliktregelung usw.? Jüngste Umfragen in Deutschland[4] belegen zwar ein besseres Image der katholischen Kirche. Aber weit mehr Leute als vor nur wenigen Jahren sind der Meinung, „die Institution Kirche sei dringend verbesserungsbedürftig". Die neue Sensibilität für mystische und erlebnishafte Religiosität entlastet somit die konservativen Buchhalter des Systems nicht.

Die Vision einer dynamischen Pluralisierung innerhalb der Kirche ist natürlich im Bewusstsein der meisten engagierten Mitglieder der Kirche schon längst Tatsache. Sonst wäre auch kaum davon zu träumen. Das II. Vatikanische Konzil zeitigt diesbezüglich seine Früchte, aber auch seine Spätzünder. Nicht nur die Bilder und das Verständnis von Kirche haben sich dynamisiert und pluralisiert, sondern auch die pastorale Praxis, die ehrenamtliche Mitarbeit so vieler, die Profile der Seelsorger/-innen sowie der Priester, die Gemeindemodelle und die Pastoralkonzepte, die Theologie usw. Das *Bewusstsein* bzw. die Kirchenbilder der Kirchenmitglieder und ihr *Handeln* sowie der *Personalbestand* der Kirche und ihre pastoralen *Sozialformen* zeigen inzwischen eine üppige Mannigfaltigkeit, wie dies früher undenkbar gewesen wäre. Allerdings: Nicht differenziert hat sich das institutionelle Gewand der sichtbaren Kirche. Das kanonische Gewand ist für das inzwischen üppig Gewachsene zu eng geworden. In dieser Spannung zwischen innerkirchlicher Lebendigkeit und dem kanonischen System liegen wohl noch sehr, sehr schmerzliche Bewährungsproben vor uns, wie die horizontalen und vertikalen Konflikte und Polarisierungen belegen. Die meisten innerkirchlichen Querelen haben dabei nur wenig mit Theologie zu tun, aber viel mit Psychologie und mit der Art und Weise, wie miteinander umgegangen wird. An den neuen

[4] *H. Meesmann*, Besseres Image, doch wenig Vertrauen, in: Publik-Forum 18 (2006), 44.

menschlichen Potenzialen in Kirche und Theologie liegt es nun, sich nicht beleidigt und wehleidig zurückzuziehen oder ihren eigenen Versuchungen zum Klerikalismus zu erliegen, sondern durch menschlich wie spirituell glaubwürdige eigene Praxis den Mut zum langen Atem zu erproben und die Glaubwürdigkeit der Kirche mitzutragen.

Dabei ist an jene Frauen und Männer zu denken, die nicht im offiziellen kirchlichen Dienst stehen oder zum Teil auf Distanz gegangen oder geraten sind. Wie viele haben – wie schon erwähnt – neben der theologischen, religionspädagogischen und pastoralen Ausbildung durch ein Zweitstudium Zusatzqualifikationen erworben und sich in einem zivilen Beruf etabliert. Dort geschieht auf der Basis des persönlichen Engagements und der theologischen Kompetenz oft viel mehr Seelsorge – wenn auch in den unterschiedlichen professionellen Gebieten –, als man ahnt. Wenn z.B. eine Theologin als Psychotherapeutin tätig und für die Sinnsuche und Probleme der Menschen offen ist, mit einer wachen Aufmerksamkeit die spirituelle Dimension einbringt und solchen Menschen Wege aus dem Banne der Vergeblichkeit weist, dann kann man sich darüber nur freuen und für solche Berufungen nur dankbar sein, auch wenn sie nicht in Statistiken aufscheinen.

In diesem Sinn tragen die sog. Laientheolog/inn/en das Christsein im ganz gewöhnlichen Humus des gesellschaftlichen und persönlichen Alltags mit. Dabei wird die Kirche lernen, dass der Weinberg Gottes alle Menschen sind. Der Weinberg Gottes ist viel größer als die eigenen kleinen Gärten, aber auch viel spannender als all die innerkirchlichen Schrebergärtchen, die oft über Gebühr in Beschlag nehmen. Durch solches Engagement und durch solche Berufungen kommt die Kirche nicht nur auf die Welt, sondern sie kommt letztlich ihrer eigenen Berufung nach und überwindet jene Hürden, mit denen sie sich selber im Wege steht.[5]

Die Vision von diesen auch begeisternden Vorgängen in und zuhanden der Kirche erinnern an die Bildung des Katholizismus im 19. Jahrhundert. Auch damals trat die Kirche den Rückzug in die eigenen Binnenräume an, der im Antimodernismus zu einer Selbstverwundung der Kirche führte. Aber der Katholizismus mit seinen Vereinen und Organisationen in religiösen, karitativen, bildungspolitischen und publizistischen sowie politischen Bereichen wurde zu einer eindrucksvollen Brücke zwischen damaliger Zeit und Kirche. Die Kirche erhielt damals einen Zukunftsschub und gesellschaftlichen Anschluss. Sind Parallelen zu heute erkennbar?

Das Potenzial der sog. Laientheolog/inn/en und der neuen pastoralen sowie kirchlichen Dienstträger/innen könnte eine der Bedingungen dafür sein, dass die Kirche in ihrer internen Gestalt und in ihrem pastoralen Handeln pluralistisch wird und dafür partizipatorische Instrumente erprobt und in Erfahrung bringt. Eine auf den Klerus allein zentrierte Kirche hat viele gesellschaftliche Säulen und tragende Elemente verloren. Und siehe da, ungeplant und von keiner weitsichtigen Kirchenleitung gerufen hat Gott gleichsam vorgesorgt: die vielen Frauen und Männer mit theologischen und anderen Kompetenzen im freiwilligen Engagement und in kirch-

[5] Vgl. dazu: *L. Karrer*, Kirche unter Sparzwang. Ende von Visionen? Anstoß zu Visionen? In: *M. Heimbach-Steins/H.G. Schittler* (Hrsg.), „… nicht umsonst gekommen", Münster 2005, 23–40; *ders.*, Laientheologen und -theologinnen als prophetische Impulsträger einer aufbrechenden Kirche, in: *B. Pittner* u.a. (Hrsg.), Zeiten des Übergangs, Leipzig 2000, 379–393.

lichen Berufen. Der Kirche sind damit Ressourcen für die Zukunft eröffnet. Und es zeigt sich wieder einmal, dass in Krisen und Umbrüchen die Impulse für Lösungen und neue Wege meist schon mitreifen; das Rettende ist schon da. Dafür sollten wir miteinander einen prophetischen Blick schärfen. In diesem Sinn kann man der Kirche nur wünschen, dass die Stunde der sog. Laientheolog/inn/en nicht vorbei ist, sondern erst recht beginnt.

III. Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden

Bei dieser Frage handelt es sich um ein offiziell verdrängtes Thema. Diese Herausforderung nötigt aber die historisch gewachsene Institution Kirche am intensivsten, sozusagen über ihren eigenen Schatten zu springen. Könnte nicht auch darin ein Wink für die Zukunft enthalten sein, ein Fingerzeit Gottes?

1. Aus dem Alltag einer Gemeindeleiterin

Bevor wir uns auf die heißen Fragen einlassen, seien aus einem „Tagebuch" einer Gemeindeleiterin einige Passagen vorgetragen: Es wird ein Todesfall gemeldet. Die Gemeindeleiterin nimmt Kontakt mit der Tochter der Verstorbenen auf. Als sie dann auf die Beerdigung zu sprechen kommt, ist die Tochter zutiefst erschüttert: „Halten Sie die Beerdigung?" – „Ja, denn ich bin Ihre zuständige Seelsorgerin." – Dann schreit die Tochter ins Telefon: „Nein, um Himmels willen keine Frau! Meine Mutter war nämlich eine gläubige Katholikin." – Dieselbe Gemeindeleiterin holt in der Kirche die hl. Kommunion, weil sie an ein Krankenbett gerufen wird. Als sie den Tabernakel öffnet, schreit eine Frau, die in der Kirche saß und betete: „Was machen Sie da?" Die Seelsorgerin antwortet: „Ich bringe Christus zu einem kranken Menschen." Darauf murmelte die Frau: „Schade, dass sich der Priester für solche Dinge nicht mehr die Zeit nimmt." Erlebnisse, die nicht spurlos vorbeigehen, auch wenn die Gemeindeleiterin damit vorbildlich umzugehen weiß. Sie erfährt aber auch, dass die Leute sagen: „Das haben Sie schön gesagt, Frau Pfarrer."[6] Sie erlebt vielfach die Freude der Leute darüber, was nun in der Kirche alles möglich sei. Natürlich gibt es auch einige Pfarreiangehörige, die sie „am liebsten zum Kuckuck schicken wollen, gerade weil sie eine Frau ist". Dazu meint sie: „Ich habe gelernt, solche Ausbrüche nicht persönlich zu nehmen. Es sind Menschen, die in einem bestimmten System gefangen sind und nicht mehr mit dem Wirken des Heiligen Geistes zu Rande kommen. Ich bete auch für sie" (113). Bei einem Dekanatskonveniat kam die Diskussion auf Berufung; und sie wurde von einem priesterlichen Mitbruder daran erinnert, dass sie dazu nichts beizutragen hätte, „denn sie sei ja eine Frau". Ihr Dienst als Gemeindeleiterin erfüllt sie mit großer Begeisterung, aber sie weiß auch darum, dass ihr Dienst letztlich eine „Notlösung" ist. „Ich muss Aufgaben übernehmen, die eigentlich an das kirchliche Amt gebunden sind und dementsprechend die Weihe voraussetzen. Als Bezugsperson bin ich Vorsteherin einer Gemeinde und leite diese auch. Deshalb

[6] *Pia Gadenz*, Was meinen Sie, Frau Pfarrer?, in: *R. Liggenstorfer/B. Muth-Oelschner* (Hrsg.), (K)Ein Koch-Buch. Kirche der Hoffnung. Festschrift Bischof K. Koch, Fribourg 2000, 190–194, hier 192.

spende ich sinnvollerweise das Sakrament der Taufe und vollziehe die Assistenz bei der kirchlichen Trauung … Ich habe dazu das Einverständnis meines Bischofs." „Ich habe mir zu Beginn meiner Amtszeit Gedanken gemacht, welchen Platz ich in den liturgischen Feiern, besonders aber in der Eucharistiefeier … einnehmen muss. So ist es bei uns üblich, ja selbstverständlich, dass ich als Gemeindeleiterin meine Pfarreiangehörigen im Gottesdienst begrüße, bevor der Priester die liturgische Eröffnung vollzieht. Ich predige nicht nur, sondern wende regelmäßig die Form einer Homilie an. Die Gabenbereitung führe ich mit den Ministranten aus, d.h. ich stelle die Hostienschale auf den Altar, fülle den Weinbecher und stelle ihn auch auf den Altar. Das Hochgebet spreche ich zwar nicht mit, leite aber die Akklamationen, übernehme den Part eines Diakons („Geheimnis des Glaubens" und „Gebt einander ein Zeichen des Friedens") und spreche die Einleitung zum „Vater unser". Am Schluss vermelde ich die Mitteilungen, d.h. mache auf das Pfarreileben in der kommenden Woche aufmerksam und verabschiede dann die Gemeinde mit einem persönlichen Wort. – Mein Platz ist zudem neben dem Priester, bei den Sedilien. Auch am Altar stehe ich neben dem Priester … ich suche die Lieder aus, verhandle mit den Organisten, führe die Lektoren ein und bestimme den Gottesdienstablauf".[7] Eindrucksvoll schreibt sie in der Festschrift für Bischof Kurt Koch: „Vieles darf ich machen … Und doch darf ich nicht alles machen. Ich darf zwar beichten, nicht aber die Beichte abnehmen. Ich darf Eucharistie feiern, nicht aber dieser vorstehen. Ich darf Anteil haben am priesterlichen Amt aufgrund meiner Taufe und Firmung, nicht aber geweiht werden. Und trotzdem bin ich heilfroh, dass ich meinen Dienst nicht definieren muss aufgrund von dem, was ich machen darf und was nicht. Nichts darf ich eigentlich *machen*, vieles aber *tun* im tiefen Wissen, dass all das, was ich tun darf, großartig, spannend und heilig ist" (191). Ihre persönliche Schlussfolgerung: „Ich liebe meinen Beruf. Könnte ich nochmals wählen, ich würde an die Uni gehen, Theologie studieren und Seelsorgerin werden" (193). Damit ist das Problem klar markiert. Für die offizielle Kirche und vermutlich für manche in dieser Festgemeinschaft stehen einige Fragen an. Oder anders gefragt: Was könnten wir lernen?

2. Berufungen sind geschenkt

Oft wird von offizieller Seite zum Gebet an den „Herrn der Ernte" aufgerufen, Arbeiter in seinen Weinberg zu senden. Der Priestermangel ist ein großes Problem. Papst Benedikt XVI. lässt dazu im Freisinger Dom (14. September 2006) seine Zuhörer wissen: „Berufungen lassen sich durch gezieltes Management nicht machen".[8] Man könne den Herrn nur bitten, die Menschen aufzurütteln.

– Management ist im zuständigen Rahmen sehr hilfreich und nötig, aber keine Perspektive oder gar eine Vision für die Lösung des Priestermangels. Auch die regionalisierten Seelsorgekonzepte wie Seelsorgeeinheiten oder die Zusammenlegung von mehreren Pfarreien sind wohl kaum Spuren zu einem neuen pastoralen Frühling, auch wenn man partizipative Kooperation grundsätzlich – aber auf allen Ebenen – nur bejahen kann. Fragwürdig

[7] Aus einem Vortrags-Manuskript.
[8] Süddeutsche Zeitung, 15.9.06, 11.

ist indessen, dass McKinsey, Bilanzzahlen und die bemühten Sparmaßnahmen, also Priestermangel und Geldmangel viel rascher Pastoralpläne ausgelöst haben als eine weitsichtig planende Kirche, Synoden oder gar die Theologie. Wo findet die Prophetie bei all diesen Schritten in die Zukunft ihre Chance?

– Eine weitere Frage betrifft die Berufung. Man lässt um genügend Priester beten. Alle sollen sich bewegen: die Gläubigen, die noch verbliebenen Priester, selbst Gott. Nur die Entscheidungsträger der Kirche bewegen sich nicht, beharren auf ihrem Standpunkt und deklarieren Gott ihre Bedingungen. Und sie vertagen damit ihre amtlichen Hausaufgaben zum Nachteil für die Pastoral der Kirche.

Leider wird darob übersehen, wie viele Berufungen der Kirche zur Zeit geschenkt sind. Natürlich wird es für die Kirche insgesamt nicht leichter. Die Probleme werden nicht weniger, sie wären aber authentischer und näher im Leben daheim.

3. Theologische Vergewisserung: in jedem quantitativen Teil ist qualitativ die ganze Kirche präsent

Theologisch stellt sich die Frage, wer Subjekt der kirchlichen Vollzüge und ihrer Dienste ist. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei daran erinnert, dass Thema und Subjekt ekklesialen Handelns wie kirchlicher Probleme nicht nur einzelne Amtsträger sind oder die Macht faktischer Notstände. Subjekt des Lebensplanes Gottes mit uns Menschen ist die ganze Kirche am Ort, die Gemeinde im Verbund mit dem Bistum und der Weltkirche.

Volk Gottes wird die Kirche dadurch, dass sie das Reich Gottes verkündet (Lk 9,60b) und als Glaubensgemeinschaft zusammenkommt (Martyria). Kirche wird Volk Gottes, wenn sie aus dieser geschenkten Hoffnung heraus helfend zu den Menschen in Not und zu den Opfern individuellen und gesellschaftlichen Unrechts geht und sich als prophetische Solidargemeinschaft erweist (Diakonia). Ein Wesensvollzug des Volkes Gottes ist auch, dass es in verschiedenen Formen gottesdienstlichen und sakramentalen Feierns zusammenkommt (Liturgie). Diese Vollzüge sind nicht Aktionen von Einzelnen. Vielmehr geht man in ihnen aufeinander zu, um in gegenseitiger Verbundenheit in diese Vollzüge und Grundgesten einzugehen und aus ihnen zu leben (Koinonia). Vor aller Differenzierung der Dienste und Kirchenordnungen ist es *das*, was qualitativ in jedem Teil der Kirche das Ganze in ihrer theologischen Tiefe ausmacht.

4. Gemeindeleitung: nur pragmatische Teillösungen?

Ob Gemeindeleitung nun individuell oder kollegial wahrgenommen wird, sie beinhaltet die Verantwortung für die Communio (Koinonia) im Vollzug aller drei Grundgesten: Martyria, Diakonia und Leiturgia. Die christlichen Gemeinden brauchen Leitung, die das Gemeindeleben sammelt und mit den anderen Ortskirchen vernetzt. Von Kooperation auf übergemeindlicher Ebene ist erst dann sinnvoll zu reden, wenn die Ko-Existenz die Existenz voraussetzt und trägt.

Es stellt sich die Frage nach der Wertung und Einstufung der Grundvollzüge und von Koinonia, wenn Priestermangel nur auf die Liturgie bezogen würde. Je weniger für die Wesensvollzüge der Kirche Priester zur Verfügung standen, desto mehr suchte man durch Aufteilung der Aufgaben, soweit die Priesterweihe nicht Voraussetzung ist, theologisch, katechetisch und

pastoral gebildete Frauen und Männer mit kirchlichen Diensten und Ämtern zu betrauen, um entstehende Lücken in den Gemeinden zu füllen und Seelsorge zu garantieren. Not macht erfinderisch, führt aber auch zu pragmatischen Not-Konzepten. Weil inzwischen stilvolle Vorlagen z.B. für Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern vorliegen und sich die Gemeinden an die neuen Gottesdienstformen gewöhnen, merkt man den Verlust der Eucharistie oft gar nicht mehr. Der „By-pass" (Dietrich Wiederkehr) hat eine so stimmige Form angenommen, dass das ursprüngliche „Blutgefäss" nicht mehr vermisst wird.

5. Verlust der sakramentalen Tiefe

Je mehr mit Notkonzepten und mit Gemeinden ohne eigenen Pfarrer am Ort gerechnet wird, umso stärker regt sich (noch) die Sorge, ob die Sakramentalität der Kirche verloren gehe.

Diese Sorge ist sehr ernst zu nehmen. Aus der Tradition hat sich ergeben, dass die Kirche ihre Dienste, vor allem die sakramentalen Handlungen, an die Ordination (Ausrichtung) gebunden hat. Das eindrückliche Symbol der Handauflegung bezeichnet diese Indienstnahme in einem ergreifenden Ritual.

Von den vielen Berufungen (Subjekten der Seelsorgerrollen) und von der pastoralen Situation her stellt sich an die Institution Kirche die Frage, ob sie die theologischen Grundsätze und die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt allen christlichen und kirchlichen Lebens (LG 11, SC 10) ernstnimmt, wenn sie nicht alles tut, um diesen sakramentalen Dienst zu vollziehen.

Es ist eine situative Gehorsampflicht der Kirchenleitung, dem Volk Gottes bzw. den Gemeinden auf Dauer den vollen sakramentalen Lebensvollzug zu ermöglichen. Man opfert im Moment, was in die Zukunft hinein vielmehr zu retten ist. Vergiftend ist zur Zeit nicht die Hilflosigkeit und das Zaudern, wie die impliziten Fragen und Probleme gelöst werden sollten, sondern die Blockierung der Diskussion darüber, was in der konkreten Situation der Geist den Gemeinden sagen will.

6. Mut zu Lösungsversuchen

Wie immer Wege aus dieser bedrückenden Lage gesucht werden, die aus der Not geborenen Lösungsversuche reiben sich an gesamtkirchlichen Rahmenbedingungen. So haben wir also Gesetze, wonach Gemeinden sterben sollen oder die Pastoral in vergrößerten Pastoralräumen zur administrativen Versorgung verkrustet. Die „Laien" in kirchlichen und pastoralen Berufen empfinden sich in der Rolle von geduldeten Gastarbeitern, die kanonisch nicht dürfen, was sie pastoral sollten. Das sind natürlich Quellen für viele Verletzungen und für spirituelle Belastungen. Theologisch und pastoral ist dies auf Dauer keine nachhaltige Lösung. Bei der Frage der Gemeindeleitung ist zu sagen, dass die Stunde der Laientheologen und Theologinnen und der Diakone in der Gemeindeleitung als saisonale Nothelfer vorbei sein sollte. Aber sie werden für die Kirche zu einer Dienstanweisung, den Weg nicht nur halb zu gehen, sondern ihn konsequent weiter zu verfolgen. Die Berufungen und kompetenten Leute sind da. Insofern ist es doppelt widersprüchlich, diese Anfrage an die Kirche spekulativ auszusitzen.

Sonst ist zu befürchten, dass sich das (noch) wache und die Sakramente suchende Volk Gottes auf Dauer selber holt, was ihm die „Hirten" vorenthalten. Das führt leider zur schismatisierenden Selbsthilfe. Vielleicht spricht man dereinst von einer

„sanatio in radice", von einem „pneumatischen Naturrecht" oder von der theologischen Erklärung: Ecclesia supplet.[9] Niemand, dem die Kirche am Herzen liegt, kann das wünschen wollen.

Für die Hörbereitschaft, sich umsichtig in einem konziliaren und synodalen Prozess suchend, analysierend, ringend und streitend, aber auch betend und zuversichtsvoll diesen Fragen zuzuwenden, hat die Kirche mit ihren Entscheidungsträgern alle theologische Kompetenz. Auf der Basis der biblischen und dogmengeschichtlichen Forschung und Diskussion ist von der theologischen Ermächtigung auszugehen: Die Kirche hat einen größeren Spielraum und Freiheitsradius, ihre Sozialformen und Dienstordnung zu gestalten und zu strukturieren, als die augenblickliche Ordnung (Episkopat – Presbyterat – Diakonat) erkennen lässt und als die Kirche sich selbst offiziell zugesteht.

Der Sinn all dessen, was Kirche ausmacht, liegt doch darin, dass in den Herzen der Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe gesät und fruchtbar werden können. Der Sinn aller kirchlichen Dienste erfüllt sich darin, *dass* für die Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe möglich werden. Er erfüllt sich darin, *dass* es geschieht, dass Kirche sich ereignet. *Was* geschieht, gehört allen. Das ganze Volk Gottes ist Subjekt der Kirche, letztlich auch der Seelsorge.

So wandelt sich auch hier das Fragezeichen hinter der Frage nach den Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden in ein Ausrufezeichen, denn Gemeindeleitung in priesterlosen Gemeinden ist ein Widerspruch in sich. Es ist die Herausforderung, den faktischen Gemeindeleiter/inn/en die volle Kompetenz zuzuweisen, sie also durch die Ordination zum Dienst zu bevollmächtigen. Auch dies zeigt wieder, dass das Problem in letzter Konsequenz eine Frage an die Kirche und ihre Bereitschaft ist, zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt.

IV. „Du aber geh und verkünde das Reich Gottes" (Lk 9,60b)

1. Welche Kirche wollen wir?

Patentrezepte gibt es allerdings nicht. Entscheidend bleibt aber bei allen Kirchenängsten und Kirchenfreuden die Frage nach der Vision von Kirche in der heutigen Zeit. Es kann nicht einfach um strukturelle Schönheitschirurgie an der Kirche gehen, auch wenn Reformen um der Glaubwürdigkeit willen dringlich sind.

Seelsorge ist in der konkreten Praxis ein höchst vielfältiges und oft unübersichtliches Kommunikationsgeschehen, eine Begegnung zwischen Menschen, wo Gott zur Sprache kommen kann und zur Erfahrung werden darf. Dem dient eine Kirche bzw. eine Gemeinde, die für die Menschen offen ist und in der Gott durchscheint. Deswegen ist es unverzichtbar, dass Kirche in solidarischen Gemeinden und Gemeinschaften erfahrbar wird.

Diese Dimension der Hoffnung darf von den Kirchensorgen nicht übertönt oder gar erstickt werden. Sonst verlören die noch so gut gemeinten Anstrengungen ihre Tiefe, ihre Seele.

2. Wir selber sind der Weg in die erhoffte Zukunft

Zeiten des Umbruchs und des Neubeginns leben von Visionen und Perspektiven, die

[9] Vgl. dazu schon die Hinweise in meinem Beitrag: Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle, in: Diakonia 23 (3/1992), 184–189.

langen Atem gewähren. Je länger sich aber die Zeit hinzieht, die Disparatheit und die widersprüchlichen Erfahrungen, die Verzagtheit im eigenen Herzen und die Widerstandskraft auch des Systems gegen Reformen Mühe bereiten, braucht es so etwas wie den Mut zur unverdrossenen Treue. Gemeint ist, dass wir dem *Anliegen* treu bleiben, auch wenn sich unsere ursprünglichen Nah-Erwartungen nicht so schnell erfüllen, wie einst erwünscht. Der Erfolg hat keinen Treueeid geschworen. Die Treue gilt nicht zuerst dem Erfolg unserer Anliegen, sondern dem Anliegen selber. Vielleicht denkt man auch allzu sehr in Kategorien von Erfolgsvorstellungen und einer volkskirchlichen Pastoral des üppigen Erntens. Aufgetragen ist aber das Säen; über die Ernte können wir letztlich nicht verfügen. Der Mut zum Wagnis und zur unverdrossenen Treue rechnen mit den Realitäten – bei sich selber, bei der Institution Kirche, in den Gemeinden; sie stellen sich der Wirklichkeit, geben aber nicht bei ihr auf noch gehen sie in ihr auf.

Vielleicht wird dann auch ans Licht kommen, ob die Wege Gottes manchmal ganz anders verlaufen als alles Bemühen und auch notwendige Planen. Das Subversivste für die Kirche der Gegenwart ist doch, dass wir sie in ihrer christlichen Dimension lieben. Dann dürfen wir auch die konkrete Ekklesiogenese ins 21. Jahrhundert mit Zuversicht, Freude und bei allem Ernst des Lebens auch mit Humor erwarten. Dann dürfte nicht Angst die Stunde der Kirche beherrschen. Die neuen pastoralen und theologischen Berufungen sind nicht die Heiligen der letzten Tage, aber ein geschenkter Hinweis an die Kirche, sich selbst zu wagen im Vertrauen auf die Menschen und in allem letztlich auf Gott. In diesen Wandlungsprozessen mit ihren Krisen zeigt sich das Heilende auch schon, denn die Kirche ist nicht nur das Problem, sondern auch Teil der Problemlösung.

Wann immer es sich um wesentliche Prozesse und Entscheidungen im Leben handelt, bezahlt man mit sich selber. Es liegt an uns bzw. an den Menschen vor Ort, uns in der Verbundenheit gemeinsamer Sorgen nicht gegenseitig allein zu lassen, sondern in der Verbindlichkeit gemeinsamer Anliegen miteinander den Weg der Kirche in die Zukunft zu gestalten. Dann kann es sich schenken, dass wir das Feuer und die Glut hüten, die in der gemeinsamen Berufung eingelagert sind. Einen billigeren Weg in die Zukunft unserer gemeinsamen Hoffnungen und Wünsche für die Kirche und letztlich für die Menschen und ihre Welt ist nicht zu sehen. Es gilt auch heute das Wort an Abraham: „Brich auf … und sei ein Segen“ (vgl. Gen 12,1).

Der Autor: *Leo Karrer, geb. 1937, ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg in der Schweiz. Zahlreiche Publikationen, darunter: Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989; Wir sind wirklich das Volk Gottes! Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche, Freiburg/CH 1994; Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes, Freiburg i. Br. 1999.*

Hubertus Halbfas

Die Vermittlung des Glaubens in einer Zeit weitreichender Traditionsabbrüche[1]

Das zweihundertjährige Bestehen des Priesterseminars Linz begehen wir in einer Zeit, die viele Traditionen aufgegeben, andere verändert oder in Frage gestellt hat. Das gilt auch für dieses Priesterseminar wie für die meisten Priesterseminare des mittleren und westlichen Europa. Die alten, durchwegs stattlichen Gebäude sprechen mit ihren Eingangsbereichen, Treppenhäusern, Kirchen, Kapellen, Fluren, Zimmerfluchten, Speise- und Festsälen von Größenordnungen und Zeiten, die Vergangenheit sind. Die Gegenwart mit ihren höchst bescheidenen Belegzahlen verliert sich in diesen Gebäuden. Aber sie zwingt zu Fragen, auf die keine Mängelverwaltung antwortet, weil sie unmittelbar Sein oder Nichtsein betreffen.

Bevor hier von der heutigen Problematik christlicher Glaubensvermittlung die Rede sein kann, ist es notwendig, den Rahmen abzustecken, in dem sich derzeit Traditionsabbrüche vollziehen. In den Blick zu nehmen sind vor allem die Vorgänge in der westlichen Welt, denen sich aber – angesichts unserer globalen Vernetzung – mit einer gewissen Phasenverschiebung die Entwicklungen in den anderen Kontinenten anschließen dürften.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts hat der Schweizer Gelehrte Jean Gebser (1905–1973), zunächst kaum beachtet, den Versuch unternommen, die Geschichte der menschlichen Bewusstwerdung zu beschreiben.[2] Er unterschied nach einem archaischen Anfang drei Entwicklungsstufen: das *magische*, das *mythische* und das *mentale* Bewusstsein. Ihre Aufeinanderfolge sei aber nicht so zu verstehen, als lasse die jeweils nächste Bewusstseinsstufe die vorauf gegangene zurück, vielmehr bleibe die frühere Bewusstseinsstufe weiterhin wirksam, werde aber der aktuell herrschenden untergeordnet, so dass ein Kontinuum entsteht unter der Dominanz der jeweils jüngsten Bewusstseinsebene.

Jean Gebser hat bereits damals das mentale Bewusstsein an einer Grenze gesehen, über die hinaus er nicht spekulieren wollte. Der Jesuit Hugo Enomiya-Lasalle (1898–1990) nahm gegen Ausgang des Jahrhunderts Gebsers Faden auf. Er verkannte nicht die großen Leistungen, die das mentale Bewusstsein auf allen Gebieten, zumal in Technik und Naturwissenschaft, vollbrachte, doch sah er bereits deutlicher als Gebser, wie sehr es in einer Dekadenzphase steckt, in der allen bloß mentalen Leistungen eine Schattenseite anhaftet. Wenn die Entwicklung geradlinig weiterliefe, warnte er, könnte sie bis zur Selbstvernichtung der Menschheit führen. Ihr sei nur zu entkommen, wenn der Mensch durch eine weitere Intensivierung des Bewusstseins fähig werde, sich gegen diese Gefahr abzuschirmen. Mit Gebser glaubte

[1] Diesen Vortrag hielt der Autor beim Symposium „200 Jahre Priesterseminar Linz“ am 25. September 2006.

[2] *Jean Gebser*, Ursprung und Gegenwart, Stuttgart 1973 (1. Auflage 1949).

Enomiya-Lasalle an den Durchbruch eines rettenden neuen Bewusstseins, in dem der Mensch sich vom extremen Dualismus des Subjekt-Objekt-Schemas und dem unerbittlichen Entweder-Oder bloßer Rationalität befreie.[3]

Nun muss man sehen, dass die Entwicklung des rationalen Bewusstseins in jene Zeit zurückreicht, in der die heutigen Universalreligionen entstanden sind. Karl Jaspers hat diese weltgeschichtliche Umbruchphase als „Achsenzeit" beschrieben. Gemeint sind jene Jahrhunderte, in denen das mythische Denken durch das mentale Denken abgelöst wurde. Um die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus vollzog sich eine geistige Mutation, aus welcher der eigenständig fragende und eine individuelle Antwort für sich beanspruchende Mensch hervorging. Das beendete die Zeit der Volksreligionen und initiierte die Entstehung der Religionen, wie sie heute dominieren.

In diesem Zeitraum trat in Indien Gautama-Buddha auf, in China lösten Laotse und Konfutse mit ihren Lehren die chinesische Reichsreligion ab bzw. führten sie auf ein neues Niveau, in Persien wirkte Zarathustra, in Israel die Propheten und es kam zum Durchbruch des Monotheismus, in Hellas traten die ersten Philosophen als Reformatoren der Volksreligion auf.

Das mythische Zeitalter befriedigte in seinen kollektiven Volksreligionen nicht länger die Glaubens- und Weltvorstellungen der Menschen. Die sich damals vollziehende Bewusstseinsmutation führte zu einem Wendepunkt, den Karl Jaspers (1883–1969) als den bis dahin tiefsten Einschnitt der menschlichen Geschichte ansah: „Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben … Das Neue in allen drei Geschichtsräumen war, dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird. Das geschah in Reflexion. Bewusstheit machte noch einmal das Bewusstsein bewusst, das Denken richtete sich auf das Denken. Es erwuchsen geistige Kämpfe mit den Versuchen, den andern zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. Es wurden die widersprechendsten Möglichkeiten versucht … bis an den Rand des geistigen Chaos."[4]

Dass diese Entwicklung nicht in der Menschheit insgesamt, sondern nur in begrenzten Geschichtsräumen und Kreisen – wenngleich unbeeinflusst von einander – stattfand, ist kein Einwand gegen die davon ausgehende allgemeine Bewusstseinsveränderung. Eine neue Bewusstseinsebene wird nicht gleichzeitig von der ganzen Menschheit erreicht. Dieser Prozess kann große Zeitspannen in Anspruch nehmen, denn geistige Veränderungen setzen sich in der Breite eines Kulturraumes nur langsam durch, ganz zu schweigen von Veränderungen für die Menschheit insgesamt.

Mit dem Überschritt in eine neue Dimension des Bewusstseins verbindet sich ein umfassender Paradigmenwechsel, der in seinen Abläufen und Konsequenzen überschaut werden will, um Verständnis für viele irritierende Vorgänge in den Religionen der Gegenwart zu gewinnen. Denn es sieht so aus, als finde der damalige Überschritt zu einem individuellen Bewusstsein, auf das die Universalreligionen antworten,

[3] *Hugo M. Enomiya-Lasalle SJ*, Verändert die Praxis des Zen das religiöse Bewusstsein?, in: *Knut Walf* (Hg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, München 1983, 13–37.

[4] *Karl Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt/M. 1955, 15.

erst wieder in den Traditionsabbrüchen der Gegenwart eine Parallele. Mit Jean Gebser, der unsere Zeit auf der Schwelle zu einem neuen Bewusstsein sah, das er *Integrales Bewusstsein* nannte, und mit Hugo Enomiya-Lasalle, der diesen Prozess für die Krise und Weiterentwicklung des religiösen Bewusstseins zur Sprache brachte, lässt sich der weltgeschichtliche Vorgang als ein Paradigmenwechsel beschreiben, in dessen Rahmen die heutigen Umschichtungen verstanden werden müssen.

Was ist ein Paradigmenwechsel?

Paradigma nennt die Wissenschaftsgeschichte die Summe jener Überzeugungen, Werte und Lebensformen, die alle Mitglieder einer gegebenen Gesellschaft miteinander teilen. Kommt ein derartiges Verständigungsmodell ins Rutschen und kann nicht mehr überzeugen, führt dies zu Sinnkrisen und innergesellschaftlichen Konflikten. Auslösend für solche Umbrüche mögen epochemachende Entdeckungen oder gesellschaftliche Verschiebungen auf unterschiedlichen Gebieten und Ebenen sein. Als Kopernikus nachwies, dass nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne dreht, führte das zu einem Paradigmenaustausch, der nicht allein das mittelalterliche Weltbild aufhob, sondern auch die Grundlagen erschütterte, auf denen sich bis dahin das biblische und kirchliche Lehrgebäude verstand.

Der Wechsel zu einem neuen Paradigma ist kein einfacher Vorgang, dem alle davon Betroffenen zustimmen, vielmehr verwickeln sich progressive und regressive Kräfte in- und gegeneinander, weil es dabei um einen Austausch des Deutungsgefüges geht, in dem Übereinstimmung und Kontinuität einer Gesellschaft begründet sind. Dabei verändern sich Denkansätze und Denkstil, auch Mentalitäten, die Lebensgefühl und Lebensform prägen und die soziale Orientierung, gesellschaftliche Verhaltensmuster und ethische Maßstäbe neu einfärben. Was ehedem höchsten Rang einnahm, kann peripher werden, was bislang wenig beachtet wurde, kann ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken.

Menschen, die im Horizont eines bestimmten Traditionsrahmens ihr Selbstverständnis gewonnen haben, können durch die Irritationen des neu heraufkommenden Paradigmas ihre Orientierung – wenigstens zeitweilig – verlieren und in tief greifende Identitätskrisen geraten. Bei einem religiösen Paradigmenwechsel sind Glaubenszweifel und Erfahrungen von Sinnverlust mit solchen Übergangszeiten zwangsläufig verbunden. Wenn schon Albert Einstein seinen eigenen Überschritt in ein neues physikalisches Weltbild kommentierte: „Es war, wie wenn einem der Boden unter den Füßen weggezogen worden wäre, ohne dass sich irgendwo fester Grund zeigte, auf den man hätte bauen können", so gilt dies für einen Wechsel von einem religiös-weltanschaulichen Paradigma zu einem anderen um so nachdrücklicher. Wer Kindheit und Jugend noch in einer geschlossenen katholischen Glaubenswelt verbrachte, später aber die unterschiedlichsten Entmythologisierungen erlebte, weiß, wie irritierend bis zur Identitätsverwirrung solche Prozesse verlaufen können.

Weil in der Annahme oder Abweisung eines neuen Paradigmas stets lebensgeschichtliche Faktoren beteiligt sind, ist es verständlich, dass religiöse Paradigmenwechsel nicht nur wissenschaftlich entschieden werden. Je mehr ein neu heraufziehendes Paradigma Umdenken und die Bereitschaft zu neuen Wegen verlangt, desto heftiger werden sich Gegenwehr und

Ablehnung einstellen unter dem Anspruch, der überlieferten Wahrheit in größerer Treue verpflichtet zu bleiben. Demgegenüber erscheinen die Verfechter des neuen Paradigmas als die leichtfertigen Zerstörer der tragenden Sicherheiten, wenngleich es nicht darum geht, die bisherige Tradition – und zumal die Quellen dieser Tradition – auszutauschen, sondern sie unter veränderten Verstehensbedingungen neu zur Sprache zu bringen. Damit wird auch die bestimmende Intention deutlich: die Tradition nicht sterben zu lassen, sie nicht zu mumifizieren, sondern sie neu zu sehen, um sie auf diese Weise für eine gewandelte Zeit weiterführen zu können.

Nun hat die Geschichte des Christentums in zweitausend Jahren schon viele Paradigmenwechsel erfahren. Fundamental war der Bruch mit dem Judentum und der Überschritt in die Welt des griechischen Denkens, wie er bereits mit Paulus ansetzte und in den folgenden Generationen die theologische Entwicklung disponierte. Gravierend war der Überschritt unter Kaiser Konstantin in die Positionen der Macht, die Entwicklung zur Staats- und Volkskirche, die heute an ihre Grenzen gekommen sind. Verändernd war die Christianisierung der keltisch-germanischen Völker, mit der sich andere Frömmigkeitsstile verknüpften. Einschneidend war die Reformation, die mit der mittelalterlichen Selbstklimatisierung der Kirche ein Ende machte. In den Grundfesten erschütternd wirkte das kritische Denken der Aufklärung und in deren Gefolge die historisch-kritische Bibelexegese, deren Resultate noch lange nicht bei Volk und Klerus angekommen sind. Aber alle diese Paradigmenwechsel der bisherigen Geschichte kumulieren jetzt in einem sich übersteigernden Prozess, der die heutige Kirchengestalt auflösen wird.

Über das Ende einer Kirchengestalt

Die Krise der Institutionen

Da sind zunächst die Anzeichen für eine Krise der Institutionen. Die jungen Ordensgemeinschaften, die neben der Mission überwiegend im karitativen Bereich tätig waren, erfahren einen Mitgliederschwund, der ihr Ende absehen lässt. Ihre beachtliche Erbmasse in Stiftungen und Auffanggesellschaften zu sichern, mag eine juristische Lösung sein, die eine gewisse Kontinuität ihres Engagements ermöglicht, zugleich ist sie ein Signal versiegender kirchlicher Vitalität der bisherigen Art.

Ebenso deutlich wie unausweichlich ist der massive Rückgang des Klerus. Er vollzieht sich im mittleren und westlichen Europa, zwar national unterschiedlich, insgesamt aber dramatisch. Seit tausend und mehr Jahren bestehende Pfarrgemeinden können personell nicht mehr besetzt werden; die Zusammenlegung von drei, vier, fünf … Gemeinden zu einem überörtlichen Seelsorgeverbund mag eine „sakramentale Notversorgung“ ermöglichen, erlaubt aber keine aufbauende, differenzierte Gemeindepastoral mehr, am wenigsten dann, wenn jegliche Kompetenz und Mitarbeit von Laien an die Alleinzuständigkeit des Pfarrers gebunden bleibt. Diese Entwicklung steuert auf einen Totalzusammenbruch der bisherigen Kirchenstruktur zu, d.h. auf ein Ende der Klerikerkirche. Dieser Prozess wird – zeitverzögert – auch die östlichen Nachbarn nicht auslassen. Die sinkenden Zahlen schließen zugleich ein qualitatives Problem ein. Der nachwachsende Klerus stammt in der Regel nicht mehr aus den begabungsstärksten Schichten der jungen Generation, wie zu Zeiten, als sich mit dem geistlichen Beruf noch sozialer Aufstieg

und gesellschaftliches Ansehen verband. Eine Verstärkung mit Ersatzpersonal bei niedrigem Ausbildungsniveau kann auch nicht befriedigen. So ist zu erwarten, dass die Kirchen in Zukunft immer mehr von Menschen vertreten werden, die sich überfordert sehen, in der Auseinandersetzung mit Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft Position zu beziehen, und sich statt dessen auf tradierte Normen und Formeln beschränken, aber damit „die großen Friedhöfe unter dem Mond“[5] noch weiter ausbreiten.

In diesem Zusammenhang irritiert besonders, dass die Ausdünnung des kirchlichen Lebens durch den dramatisch steigenden Priestermangel, der zum Zusammenbruch der heutigen Kirchengestalt in den nächsten fünfundzwanzig Jahren führt, aus dem öffentlichen Gespräch in der Kirche herausgehalten wird. Der Papst empfahl bei seinem Besuch in Bayern lediglich, für mehr Priester zu beten. Das heißt, sich der Situation nicht stellen. Um hier eine zukunftsfähige Wende einzuleiten, müssen sich Pfarrer und Bischöfe zwar unüberhörbar zu Wort melden, aber in der anstehenden Situation, in der über Sein oder Nichtsein des katholischen Christentums in Europa entschieden wird, ist die oberste Kirchenleitung gefragt. Am Anfang müsste eine umfassende Zeitanalyse stehen, die nicht beim Priestermangel beginnt, wohl aber dorthin vordringt; die dessen Ursachen untersucht, auch die dahinter stehende Theologie und zumal die Frage, zu welchen Veränderungen in einer radikal veränderten Welt die Kirche ihrerseits fähig werden muss. Lösungsvorschläge zu diesem Problemfeld kommen bisher nur von unteren Ebenen. Man erlaubt ihnen nicht den Rang ernsthafter Erörterung auf der eigentlich verantwortlichen Ebene.

Die Entleerung der religiösen Sprache

Noch wesentlich tiefer greifend – und zugleich am Defizit der geistlichen Berufe beteiligt – ist die Entleerung der religiösen Sprache. Dieser Aspekt des derzeitigen Paradigmenwechsels gehört zum Kernbereich des vor sich gehenden Traditionsbruches.

Inzwischen befinden sich alle grundlegenden und zentralen Begriffe des christlichen Glaubens außerhalb des regulären Verständigungsrahmens unserer Zeit. Das Apostolische Glaubensbekenntnis stellt Satz für Satz, Begriff für Begriff für jeden Zeitgenossen Stolperdrähte. Was die christologischen Titel meinen, oder begriffliche Kennmarken wie „Opfer“, „Erlösung“, „Auferstehung“, „Himmelfahrt“, „Jüngster Tag“, „Wiederkunft“, „Gericht“, … ist im traditionellen Vokabular nicht mehr zu vermitteln. Das Verfallsdatum der Glaubensbegriffe wurde nicht nur erreicht, es ist bereits überschritten – aber offensichtlich entzieht sich dieser Vorgang dem innerkirchlichen Bewusstsein immer noch.

Hinter dieser Sprachnot scheint eine religiöse und kulturelle Erschöpfung größten Ausmaßes zu stehen: Es sieht so aus, als sei die Zeit der griechisch inkulturierten Kirche abgelaufen. Damit ist jene Kirche gemeint, die sich bereits in der ersten Generation ihres Bestehens, noch bevor sie gegenüber ihrem jüdischen Herkunftsbereich eigene Identität entwickeln konnte, in hellenistische Denkmuster übersetzte. Gerade die mit griechischen Denk- und Vorstellungsmitteln geschaffene Glaubens-

[5] *Georges Bernanos*, Les grands cimetières sous la lune, 1938 (dt.: Die großen Friedhöfe unter dem Mond, 1948).

welt erfährt heute jenen Sprach- und Verständigungszerfall, der die kirchliche Rede ins Leere gehen lässt. Damit kommen wir zum Zentrum unserer Fragestellung.

Der verlorene Anfang

Da ist zunächst der *verlorene Anfang* zu erinnern. Damit meine ich die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, wie sie die ältesten schriftlichen Zeugnisse der palästinischen Jesusbewegungen, die Spruchquelle Q und das Thomasevangelium vermitteln. Diesen beiden Schriften, die ausschließlich die Verkündigung Jesu weitergeben, aber weder Wundererzählungen kennen, noch Passionsgeschichte und Osterbotschaft, steht der Christuskult in den Gemeindegründungen im Bereich der hellenistischen Städte gegenüber. Es handelt sich um zwei ganz verschiedene inhaltliche Akzentsetzungen: Die palästinisch-ländlichen Jesusbewegungen setzen die Reich-Gottes-Botschaft Jesu fort, die Gemeindebildungen im griechisch-römischen Mittelmeerraum verlagern den Schwerpunkt ihrer Predigt auf eine Deutung des Todes Jesu und die Verkündigung seiner Auferstehung. Eine Folge dieser gar nicht zu überschätzenden Differenz ist die in den heutigen Kirchen total gewordene Verwirrung im Verständnis dessen, was unter Evangelium zu verstehen ist.

In der griechischen Welt ist *euangelion* die „gute Botschaft" oder „Freudenbotschaft", etwa die Nachricht über einen errungenen Sieg. Religiösen Sinn gewinnt *evangelium* im römischen Kaiserkult, etwa als Proklamation der Thronbesteigung des göttlich verehrten Kaisers. Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes wurzelt aber nicht hier, sondern in der biblisch-jüdischen Tradition, die *euangelion* als Botschaft von der anbrechenden Heilszeit versteht. In diesem Sinne ist die Botschaft vom hier und heute anbrechenden „Reich Gottes" das Evangelium Jesu. „Nichts ist sicherer in der Überlieferung von ihm, als dass seine Verkündigung ein ‚Evangelium' war und als eine selige und freudenbringende Botschaft empfunden wurde."[6] Dieses Verständnis klingt im Auftakt der Jesusbotschaft bei Mk 1,14 noch an: „Nachdem aber Johannes [der Täufer] gefangen gesetzt war, kehrte Jesus nach Galiläa zurück und verkündete das Evangelium Gottes" (vgl. Mt 4,23; 9,35; 24,14; Lk 4,43; Apg 8,12).

Dieser ursprüngliche und eigentliche Sinn des Wortes „Evangelium" als Ansage des Reiches Gottes verschwindet anschließend im Neuen Testament. Der Begriff erfährt eine vollständige Bedeutungsverschiebung, indem er gewissermaßen *terminus technicus* der „apostolischen Predigt" wird, die den bisherigen Inhalt gegen die Botschaft von Jesus als dem Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen austauscht. Das gilt besonders für Paulus, der das Wort immer wieder gebraucht (z.B. Röm 1,9; 15,19; 1 Kor 9,12.18; 2 Kor 2,12; Gal 1,7). Es bezeichnet sowohl seine Predigt als auch deren Inhalt. Wie sehr es bei ihm zum stehenden Begriff wird, geht aus seinem absolutem Gebrauch (ohne Beiwort) hervor (vgl. Röm 1,16; 11,28; 1 Kor 9,14 u.ö.). Paulus spricht auch von „*seinem* Evangelium" (Röm 2,16; 16,25; 2 Kor 4,3; 1 Thess 1,5; 2 Thess 2,14). Als dessen Inhalt kennt er nur noch Jesu Tod und Auferstehung. Die Reich-Gottes-Botschaft, das zentrale Programm Jesu, wird nicht mehr aufgegriffen. Zugleich gewinnt der Begriff Evangelium bei Paulus einen neuen Grund-

[6] *Adolf von Harnack*, Das Wesen des Christentums, hg. von *T. Rendtorff*, Gütersloh 1999, 86.

ton. Es gilt ihm als „Gotteskraft" zum Heil für jeden, der es gläubig annimmt; es fordert nun „Glaubensgehorsam" (Röm 1,5; 16,26). Der (möglicherweise auch von einem Paulus-Schüler geschriebene) Zweite Thessalonicherbrief macht 1,8–10 von der Annahme oder Ablehnung dieser Botschaft folgerichtig das Schicksal der Menschen beim Gericht abhängig: „Dann übt er Vergeltung an denen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium Jesu, unseres Herrn, nicht gehorchen. Fern vom Angesicht des Herrn und von seiner Macht und Herrlichkeit müssen sie sein, mit ewigem Verderben werden sie bestraft, wenn er an jenem Tage kommt, um inmitten seiner Heiligen gefeiert und im Kreis aller derer bewundert zu werden, die den Glauben angenommen haben." War Jesu Evangelium noch uneingeschränkte Freudenbotschaft, zumal für die Bedrängten und gesellschaftlich Randständigen, so mischt sich nun ein drohender Unterton ein.

Die Bedeutungsverschiebung in der Rede vom Evangelium hat dazu geführt, dass der Rekurs auf dieses Wort durchweg nur noch einen formalen Bezugsrahmen ohne spezifische Füllung darstellt. Wendungen wie diese sind geläufig:

Mit ihren Lebensordnungen will die Kirche Menschen Hilfe für ein verantwortetes Leben aus dem Evangelium bieten.

Alles Urteilen der Christen ist auf das Evangelium bezogen und erwächst aus dem Evangelium.

Derartige Formulierungen sind beliebig anzutreffen. Ihre Stereotypie kommt immer dann ins Spiel, wenn einem kirchlichen Anliegen besonderes Gewicht zuwachsen soll. Da es „so gut wie nie mit Inhalt gefüllt wird, eignet sich die Worthülse ‚Evangelium' bestens dazu, wie ein Nagel benutzt zu werden, den man bei Bedarf in die Wand schlägt, um ein jeweils anderes, aber in den jeweiligen Zusammenhang passendes Bild daran aufzuhängen … ‚Das Evangelium' ist eben Fiktion, so etwas wie die romantische ‚blaue Blume' der Theologie. Würde man es näher bestimmen …, müsste man sich des Vokabulars einer ganz bestimmten neutestamentlichen Konzeption von Evangelium bedienen, die zugleich verschieden wäre von anderen, die ebenfalls im Neuen Testament vorhanden sind."[7]

Diese Verwischtheit des kirchlichen Redens resultiert aus dem verlorenen Anfang. Hinter der paulinischen Akzentuierung, nur noch den Gekreuzigten und Auferstandenen kennen zu wollen, ging Jesu Reich-Gottes-Programmatik verloren. Paulus fragte nicht danach; er bezieht sich auf kein einziges Gleichnis Jesu, auch nicht auf jenen zentralen Kern, den wir unter dem Stichwort Bergpredigt kennen. Diese Unterschlagung setzte sich in den folgenden Jahrhunderten fort: Das Apostolische Glaubensbekenntnis greift nur die Eckpunkte des Lebens Jesu auf, Geburt und Tod, unterlässt aber jeden Hinweis auf seine grundlegende Botschaft – und keiner empfindet diese Lücke als Lücke. In den Leseordnungen des Kirchenjahres fehlte die Bergpredigt über Jahrhunderte, ebenso wie die Reich-Gottes-Thematik in der Bildenden Kunst nur peripher begegnet. In der sparsamen Kritik an den Kreuzzügen war sie keine Argumentationsgrundlage. Hinter der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod trat die Botschaft Jesu von der Barmherzigkeit Gottes, die bereits Erlösungsbotschaft ist, ganz zurück.

Mit dieser allzu knappen Problemskizze, die Missverständnissen vermutlich nicht entgeht, sei der Hinweis auf ein im

[7] *Herbert Koch*, Die Kirchen und ihre Tabus. Die Verweigerung der Moderne, Düsseldorf 2006, 81f.

kirchlichen Bereich herrschendes biblisches Verständnis verbunden, das sich nie von seinem dogmatischen Überbau löst. Wenn aber Dogmatik und Exegese gewissermaßen übereinander kopiert werden und keine unterscheidende Problematik mehr freigeben, ist ein unverzichtbares theologisches Problembewusstsein nicht mehr auszumachen. Die kirchliche Rede geht dann ins Ungefähre, losgelöst von den Kriterien ihrer biblischen Grundlagen. Im kirchlichen Rahmen mag man sich dann zwar systemkonform bewegen, aber das ist zugleich wieder Ursache für die Entleerung der religiösen Rede.

Der Ausschluss der Frau

Es gibt noch viele weitere Ursachen für die eingetretene Sprachsklerose. Vorrangig daran beteiligt ist der Ausschluss der Frau aus der kirchlichen Glaubensreflexion. Dass die in der Achsenzeit entstandenen Universalreligionen alle männlicher Dominanz unterstehen, lässt sich geschichtlich verstehen, doch führt dieser Umstand heute zunehmend in die Krise. Der Rückzug der gebildeten jungen Frauen aus dem kirchlichen Leben und die Geringschätzung und gar Missachtung dieses Vorgangs innerhalb der Hierarchie wird sich katastrophal auswirken. Wie umfassend die defizitäre Bilanz ist, bringt erst die Zukunft an den Tag.

In der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums hat ausschließlich die männliche Hälfte der Christen den eigenen Glauben reflektieren, formulieren und lehren dürfen. Frauen blieben aus diesem Prozess ausgeklammert. Sie haben nie eine theologische Schule bilden können, mussten das Rad stets neu erfinden, während im männlichen Klerus jede Generation auf den Schultern der voraufgegangenen stehen konnte.[8] Die Folgen dieser Einseitigkeit sind zu besichtigen: Da ist die traditionelle theologische Sprache, die in ihrer diskursiven Begriffslastigkeit – ein typisch männliches Phänomen – inzwischen zu einem System erstarrte, von dem keine kulturstiftenden und belebenden Impulse mehr ausgehen. Das gängige Gottesbild zeigt sich so patriarchalisch und einseitig maskulin fixiert, dass es in der Vergangenheit zahllose Einzelschicksale mehr belastet als befreit hat. Die Kirchenhierarchie verlor ihre Fähigkeit zum Hinhören und zu kommunikativen Prozessen. Sie sieht sich in der Mitte großer Volksmengen, von der aus man aber nicht mehr wahrnimmt, in welchem Ausmaße die Ränder abbrechen. Auch die Spiritualität hat in ihrer dogmatischen Prägung erhebliche Verengungen erfahren.

Zu beachten ist aber auch dies: Der heutige Kulturbereich wird überproportional von Frauen getragen. Literatur, zumal Belletristik, lesen größtenteils Frauen; in Ausstellungen, Vorträgen, Konzerten sind mehrheitlich Frauen anzutreffen; in unseren Schulen haben Mädchen sowohl an Fleiß als auch an Interesse die Jungen überholt; sie haben die besseren Noten. Die kirchlichen Bildungshäuser hätten ohne Frauen längst Konkurs angemeldet. Die Zahl der Männer, die ihr eigenes Geschlecht als das schwache ansieht und ihren Frauen den Löwenteil am eigenen Lebenserfolg zuspricht, hat rasant zugenommen. In vielen Entwicklungsländern halten

[8] Die Ursprünge und Grundlagen der kollektiven Unterordnung der Frauen unter die Männer und der Ausschluss der Frauen aus der Gestaltung der Geschichte, der Interpretation der Bibel und des Glaubens hat *Gerda Lerner* in ihrem zweibändigen Werk „Frauen und Geschichte", Frankfurt 1995, dargelegt.

Experten einen sozialen und kulturellen Aufstieg primär an den Beitrag der Frauen gebunden. Aber an der kirchlichen Wahrnehmung und zumal am kirchlichen Problembewusstsein gehen diese Entwicklungen glatt vorbei. Das kann nicht gut enden.

Binnenorientierung

Einen weiteren Parameter der aktuellen Krise möchte ich als Binnenorientierung beschreiben. Gemeint ist jene kirchliche Selbstklimatisierung, die trotz aller Fremdbeobachtung immer noch in erstaunlicher Weise gelingt, und zwar umso mehr, je stärker eine Identifikation mit Amt und Aufgabe vorliegt. Man mag dies intern als Tugend und Ausdruck der Verlässlichkeit ansehen, doch geht damit zugleich die Sensibilität verloren, das eigene Reden und Tun als auch das Erscheinungsbild der Kirche von außen noch wahrnehmen zu können. Man denkt, spricht und amtiert auf einer Ebene, auf der sich das Leben heute nicht mehr bewegt. Die Massenevents der jüngsten Zeit sollten darüber nicht hinwegtäuschen.

Es wundert darum auch nicht, dass die Fragen und Zweifel, die sich heute melden – zu Gottesglauben, Christologie, Kirche und deren Selbstverständnis – innerhalb kirchlicher Lebensordnungen keinen Resonanzraum haben. Das heißt, sie finden innerhalb der Kirche keine offene, allenfalls eine apologetische Bearbeitung. In kirchlichen Organen, auf kirchlichen Bühnen wird nicht verhandelt, was anderswo als Problemstellung auf dem Tisch liegt. Bezahlt wird mit einem Verlust an Vertrauen und Glaubwürdigkeit.

Ein Beispiel: Die belegten und anerkannten Resultate der historisch-kritischen Exegese werden zwar nicht mehr als „modernistisch" bekämpft, aber weit vor der Kirchentür gehalten. Repräsentatives Beispiel dafür ist das „Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche", im Sommer 2005 erschienen. Dieser Katechismus klammert fast komplett die Resultate von zweihundertfünfzig Jahren intensivster exegetischer Arbeit aus. Sie existieren gar nicht. Sie haben keinen Einfluss auf die Darstellung des Glaubens. Die in diesem Kompendium entwickelte Dogmatik ist immunisiert gegenüber einer neu und kompetent zur Sprache gebrachten Bibel. Gewiss kam man fortfahren, den binnenkirchlichen Bereich gegen Zugluft von außen abzuschirmen und nach eigenem Ruhebedürfnis zu klimatisieren; dann aber darf man sich nicht wundern, wenn die dort gesprochene Sprache hohl klingt.

Wie ist auf diese Situation zu antworten?

Meine Problemskizze, so knapp sie notgedrungen ausfällt, so spitz sie darum aber auch sein muss, möchte deutlich machen, dass sich die Regeln für eine „Vermittlung des Glaubens" weder aus katechetischer Tradition noch aus kirchlichen Sprachwelten gewinnen lassen. Eine lebendige Sprache bricht Worthülsen auf. Darum ist sprachliche Bildung das Fundament für jede religiöse Rede. Hier gilt das Wort von Günter Eich: „Von Gott kann man nicht sprechen, wenn man nicht weiß, was Sprache ist. Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel."[9]

Nun herrscht in Sachen von Religion und Glauben allerdings ein verbreiteter

[9] *Günter Eich*, Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner Preises 1959, Stuttgart 1971, 83.

Analphabetismus. Dieser Analphabetismus ist außerhalb kirchlicher Traditionen ein anderer als in der Kirche. Während außerhalb das Gespräch über den christlichen Glauben verstummt ist, weil sich die vielleicht noch erinnerten „Glaubenswahrheiten" mit nichts im eigenen Leben verbinden, so herrscht innerhalb kirchlicher „Verkündigung" durchwegs die Hilflosigkeit, den überlieferten Formelbestand mit heutiger Erfahrung verbinden zu können.

Im theologischen Studienplan gibt es keinen Kurs über religiöse Sprachlehre. Dieser wäre in meinem Verständnis die erste Voraussetzung, um den allgemeinen religiösen Analphabetismus zu überwinden. Hier geht es primär darum, die Eindimensionalität der üblichen Verständigung und Informationsmitteilung aufzubrechen, um unterschiedliche Dimensionen der Wirklichkeit wahrnehmbar zu machen. Da keine Religion dieser Welt die Sprache unserer Tagesnachrichten spricht, sondern eine metaphorische und symbolische Sprache, müssen religiöse Inhalte auch *als* Metaphern und Symbole verstanden werden. Gott ist ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang mit metaphorischer Sprache. Wir sprechen von der „Hand" Gottes, von seinem „Arm", dem „Auge" Gottes, seinem „Ohr"; wir sagen, er „führe", „lenke", „leite"; er „sehe" und „höre", aber wir bedenken kaum, dass solche Aussagen allein im metaphorischen Verständnis sinnvoll sind. Wir sprechen immer nur von uns her über Gott. Ohne solch übertragende Rede gäbe es keine sinnvolle Rede von Gott. Nur die Metapher rettet vor dem Verstummen. Die gesamte Lehre Jesu, seine Gleichnisse, seine Gottesrede artikuliert sich metaphorisch. Dies ist die erste Ebene, die für jede religiöse Verständigung erschlossen werden muss. Das Verständnis des Symbols schließt sich hier an.

Der nächste Schritt erschließt die Wahrheit der Formen. Mythe, Märchen, Sage, Legende, Gleichnis … haben je ihre eigene gattungsspezifische Gültigkeit. Das heutige Verständnis misst sie durchweg an historischer Wahrheit, und weil es um diese hier nicht geht, werden die entsprechenden Gattungen in ihrem je eigenen Verhältnis zur Wirklichkeit nicht erschlossen. Die Bibel bleibt ohne Verständnis für die Wahrheit ihrer Formen letzthin ein verschlossenes Buch.

Religiöse Sprachlehre ist kein Themenfeld *neben* anderen Inhalten, sondern *ein didaktischer Schlüssel für alle anderen Inhalte*. Erst eine solche Sprachbildung überwindet das Gefängnis einer eindimensionalen Wirklichkeit. Unterbleibt sie, lässt sich der verengende Realismus, wie er seit Generationen dominiert, nicht überwinden. Statt eines Zuwachses an spiritueller Kompetenz verstärken sich dann religiöse Orientierungslosigkeit und Traditionsabbruch.

Eine wirkliche Erneuerung religiöser Sprache erfolgt aber niemals aus rhetorischer Begabung oder didaktischem Geschick. Sie ereignet sich heute aus einem gelebten Leben „auf der Grenze"[10]. Existenz auf der Grenze ist nicht einfach. Sie erfährt die Kirche von innen und von außen. Sieht sich ebenso vom Glauben wie vom Zweifel berührt und dichtet das eine nicht gegen das andere ab. „Jeder von uns ist mehrere, ist viele, ist ein Übermaß an Selbsten"[11]. Wer nur Amtsträger, Verkünder des Glaubens oder gar dessen Wächter ist, unterliegt der Gefahr, aus seiner Person

[10] *Paul Tillich*, Auf der Grenze. Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs, München [2]1962.

[11] *Fernando Pessoa*, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, Frankfurt a. M. 2006.

und seinem Weltbild auszugrenzen, was doch zu einem authentischen Menschen der heutigen Welt dazu gehört: jene Komplexität der Erfahrung, des Denkens und Seins, die ein mit sich identischer Mensch integriert. Wer dazu nicht gelangt, wird in seiner Sprache den Worthülsen nicht entrinnen – ja nicht einmal merken, dass sein Wort hohl ist.

Zur Sprachbildung gehört auch ein theologisches Interesse an Literatur. Dieses Interesse greift Texte auf, die sich vielleicht selber nicht religiös verstehen, aber religiöse Figuren und Motive reflektieren. Dabei ist davon auszugehen, dass Literatur religiöse Relevanz hat, weil sie die Befindlichkeit des Menschen und die Totalität des Lebens problematisiert, und dies nicht zuletzt im heutigen „Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit“[12]. Die Literatur kann helfen, weltlich zu sagen und zu realisieren, was in der tradierten Sprache des Glaubens gegeben oder versprochen ist. Mehr denn je bedarf die tradierte religiöse Sprache der Realisation, denn die in der Vergangenheit je geprägte Formel, sei sie in dogmatische oder liturgische Rahmen gefasst, bleibt so lange blass, schwach und wirkungslos, als sie weltlich nicht realisiert wird. Was unbedingt angeht, muss in sinnenhafter Form erfahrbar werden.

Erweitert sich das Verständnis von religiöser Sprache und Existenz, ist es schließlich über den verbalen Bereich hinaus zu verfolgen. Auch die bildende Kunst, die Architektur und nicht zuletzt Musik und Tanz sind Gestaltungen, deren Sprache zum Grundbestand religiöser Bildung gehört. Theologie wurde niemals nur gedacht, gesprochen und geschrieben, sondern stets auch gemalt, gebaut, gespielt, gesungen und getanzt. Über Gottesdienste, Predigt und Religionsunterricht lässt sich hier nicht in je spezifischen Bahnen nachdenken, aber alle diese Wege der Vergegenwärtigung unterstehen der Erwartung, dass sie die Menschen zu einer tieferen Wahrnehmung ihrer selbst führen, dass sie sich innerhalb ihrer eigenen Kultur verstehen lernen, und dass es möglich wird, den verlorenen Anfang im Sprechen und Handeln der Kirche wieder zur Sprache zu bringen: das Evangelium vom Reich Gottes, das sich auch heute mitten unter uns ereignen möchte.

Der Autor: *Hubertus Halbfas, geb. 1932, war zuletzt Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Reutlingen. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien erwähnt: Das Christentum erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas, Düsseldorf 2004; Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule, Düsseldorf 1981; Das Dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982.*

[12] *Georg Lukács*, Die Theorie des Romans, Berlin 1916, 47.

Stephan Leher / Michael Rosenberger /
Walter Schaupp / Günter Virt / Werner Wolbert

Sterben zulassen

In jüngster Zeit haben mehrere Ereignisse einem falschen oder mindestens einseitigen Eindruck von der katholischen Lehre über die Erlaubtheit des Therapieverzichts und der Einstellung der künstlichen Ernährung bzw. Flüssigkeitszufuhr Vorschub geleistet.

In Italien erweckte die Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses für Giorgio Welby mit dem Hinweis, es handle sich hier um Suizid, den falschen Eindruck, als sei der Abbruch einer Beatmung schon per se ein Verstoß gegen die kirchliche Lehre.[1] In Spanien wurde Presseberichten zufolge ein ähnlicher Fall von Therapieabbruch kirchlicherseits verurteilt, weil man menschliches Leben niemals zerstören dürfe und man des Weiteren mit einem solchen Vorgehen der Legalisierung aktiver Sterbehilfe Vorschub leiste.[2] In Großbritannien hat die katholische Frauenbewegung tausende Karten vertrieben, mittels derer die Inhaber im Fall einer Krankenhauseinweisung jegliche Form der passiven Sterbehilfe ablehnen.[3] Die in den österreichischen Leitlinien für katholische Gesundheitseinrichtungen vom November 2005 getroffene Unterscheidung zwischen einer erlaubten „passiven indirekten Sterbehilfe" und einer *unerlaubten „passiven direkten Sterbehilfe"* als *„gezielte Unterlassung von lebensrettenden Maßnahmen"* könnte im Sinn einer Zurückweisung *aller* bewusst unternommenen Behandlungsmodifikationen oder Therapieabbrüche missverstanden werden.[4]

Auch wenn solche Reaktionen angesichts des faktischen gesellschaftlichen Drucks zur Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in vielen Ländern verständlich sind, stimmt einiges bedenklich. Vor allem fallen deutliche Differenzen zu bisherigen kirchlichen Stellungnahmen, was die so genannte „passive Euthanasie" betrifft, auf. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass das kirchliche Lehramt sich selbst nicht auf den in der allgemeinen Diskussion oft gebrauchten Begriff einer „passiven Euthanasie" eingelassen hat, wohl wegen der damit möglichen Assoziation einer direkten Tötungsabsicht, sei es durch aktives Tätigwerden oder durch gezieltes Unterlassen. Der Sinn der lehramtlichen Aussagen zur „passiven Sterbehilfe" lässt sich durchgängig besser mit dem Begriff eines „Zulassens des Sterbens" wiedergeben.

Eine der ersten, bis heute wichtigen lehramtlichen Stellungnahmen stammt von Pius XII. aus dem Jahr 1957: „Aber sie [die Gerechtigkeit] verpflichtet gewöhnlich nur zum Gebrauch der (entsprechend den Umständen, dem Ort, der Zeit, der Kultur) üblichen Mittel, d.h. der Mittel, die keine außergewöhnliche Belastung für einen selbst oder andere mit sich bringen. Eine strengere Verpflichtung wäre für die Mehrzahl der Menschen zu hart und würde die

1 Vgl. KNA-Meldung vom 14. 1. 2007.
2 Vgl. KNA-Meldung vom 6. 3. 2007.
3 Vgl. KNA-Meldung vom 24. 6. 2006.
4 *Die österreichischen Bischöfe*, Leben in Fülle. Leitlinien für katholische Einrichtungen im Dienst der Gesundheitsfürsorge, Wien 2006, 24.

Erlangung wichtiger höherer Güter zu sehr erschweren."[5]

Nun könnte man freilich die künstliche Beatmung unter heutigen Bedingungen als „übliches Mittel" ansehen. In der sich an die Äußerungen von Pius XII. anschließenden moraltheologischen Diskussion hat man allerdings unter die außergewöhnlichen Mittel nicht einfach solche gefasst, die neu oder aufwändig sind, sondern solche, deren Anwendung keinen Sinn mehr macht, die dem Kranken nicht helfen, sondern nur das Leben bzw. Sterben erschweren.

In diesem Sinn formuliert dann auch das Dokument der römischen Glaubenskongregation von 1980: „Bei drohendem Tod, der trotz der Anwendung von Heilmitteln auf keine Weise verhindert werden kann, ist es erlaubt, aus Gewissensgründen den Entschluss zu fassen, auf (weitere) Heilversuche zu verzichten, die nur eine ungewisse und schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne dass man jedoch die normalen Bemühungen unterlässt, die in ähnlichen Fällen dem Kranken geschuldet werden."[6] Hier bleibt die Frage, was unter die „normalen Bemühungen" zu rechnen ist; künstliche Beatmung und künstliche Ernährung wohl kaum.

Was künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr angeht, überraschte 2004 eine Äußerung in einer Ansprache Johannes Pauls II. vom 20. März, in der dieser erklärte: „Insbesondere möchte ich unterstreichen, dass die Verabreichung von Wasser und Nahrung, auch wenn sie auf künstlichen Wegen geschieht, immer ein *natürliches Mittel* der Lebenserhaltung und *keine medizinische Handlung* ist. Ihre Anwendung ist deshalb prinzipiell als *normal und angemessen* und damit als moralisch verpflichtend zu betrachten, in dem Maß, in dem und bis zu dem sie ihre eigene Zielsetzung erreicht, die im vorliegenden Fall darin besteht, dem Patienten Ernährung, Flüssigkeitszufuhr und Linderung der Leiden zu verschaffen."[7] Das Problem liegt hier allerdings darin, dass künstliche Ernährung und Flüssigkeitszufuhr keineswegs in jedem Fall zur Linderung von Leiden beitragen, sondern unter bestimmten Umständen eine Belastung für den Sterbenden sein können. Sie haben in der Regel nur im Rahmen eines Therapieplans Sinn.

In einer späteren Ansprache, am 12. November desselben Jahres, hat der Papst diese Möglichkeit offensichtlich berücksichtigt und erklärt: „Das wahre Mitleid hingegen fördert jede vernünftige Anstrengung, um die Genesung des Patienten herbeizuführen. Zugleich ist es eine Hilfe aufzuhören, wenn keine Behandlung mehr zu diesem Ziel führt. Die Verweigerung der *lebensverlängernden Maßnahmen* ist keine Zurückweisung des Patienten und seines Lebens. Denn Gegenstand der Entscheidung über die Angemessenheit, eine Therapie zu beginnen oder fortzusetzen, ist nicht der Wert des Lebens des Patienten, sondern der Wert des medizinischen Eingriffs beim Patienten. Die eventuelle Entscheidung, eine Therapie nicht einzuleiten oder zu unterbrechen, wird für ethisch richtig erachtet, wenn diese sich als un-

5 *Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner* (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Freiburg/CH 1954–1962, 5544.

6 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung zur Euthanasie, Rom 1980, Kap. IV.

7 Ansprache von Johannes Paul II. am 20. 3. 2004 an die Teilnehmer des internationalen Fachkongresses zum Thema „Lebenserhaltende Behandlungen und vegetativer Zustand: Wissenschaftliche Fortschritte und ethische Dilemmata" (17.–20. März 2004, Augustinianum) = http://www.vatican.net/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/march/documents/hf_jp-ii_spe_20040320_congress-fiamc_ge.html (Download: Mai 2007).

wirksam oder eindeutig unangemessen erweist, um das Leben zu erhalten oder die Gesundheit wiederherzustellen. Die Verweigerung der lebensverlängernden Maßnahmen ist deshalb Ausdruck der Achtung, die man dem Patienten in jedem Augenblick schuldet."[8]

Berücksichtigt man, dass künstliche Ernährung, Flüssigkeitszufuhr und künstliche Beatmung unter bestimmten Bedingungen eindeutig „lebensverlängernde Maßnahmen" darstellen, dann wären die hier formulierten Kriterien auch auf diese ärztlichen Maßnahmen anzuwenden. Die zweite Stellungnahme erscheint damit als eine vorsichtige, indirekte Korrektur der sehr eng gefassten ersten Stellungnahme. Das Leitprinzip lautet nun, dass der Vorenthalt bzw. die Zurücknahme lebensverlängernder Maßnahmen *als solche* weder einen Angriff auf das *Leben* des Patienten noch auf dessen *Würde* darstellen.

Diese Position wird auch durch Aussagen mittelalterlicher Autoren gestützt. Wenn jemand Nahrung nur mit größter Mühe aufnehmen könne, so schreibt z.B. Francisco de Vitoria im beginnenden 16. Jahrhundert, sei er entschuldigt, besonders wenn es keine Überlebenshoffnung gebe. „Gott wollte nicht, dass wir allzu sehr um unser Leben besorgt sind." Vitoria betont außerdem, dass Nahrung manchmal wie eine Medizin wirke, und unter solchen Umständen habe sie den moralischen Charakter einer Medizin. Ihre Anwendung sei dann nicht in jedem Fall verbindlich.[9]

Tatsächlich hängt es von der Einzelsituation ab, ob eine künstliche Ernährung im Sinn verpflichtender Pflege geboten oder aber im Sinn einer nicht mehr zum Ziel führenden Therapie auch unterlassen werden kann. 1981 hat der Päpstliche Rat Cor Unum künstliche Ernährung, Bluttransfusionen und Injektionen gleichermaßen als „therapeutische Maßnahmen" eingeordnet.[10] Im Jahr 2004 formulierten die Australischen Bischöfe: „In besonderen Fällen mögen jedoch Nahrung und Flüssigkeitszufuhr nicht mehr verpflichtend sein, wenn z.B. sich der Patient das Material nicht mehr aneignen kann oder wenn die Art und Weise der Aneignung selbst unnötiges Leiden verursacht oder unnötige Last für andere einschließt."[11] In einem gemeinsamen Hirtenschreiben der oberrheinischen Bischöfe vom Juni 2006 heißt es: „Der Wandel des Behandlungszieles von der *kurativen* (= heilenden) zur *palliativen* (= lindernden) Sorge um den kranken Menschen ist fast immer mit einer Entscheidung zum Verzicht auf weitere lebensverlängernde Maßnahmen oder

8 Ansprache von Johannes Paul II. an die Teilnehmer der XIX. Internationalen Konferenz des Päpstlichen Rats für die Krankenpastoral. Freitag, 12. November 2004 = http://www.vatican.net/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/november/documents/hf_jp-ii_spe_20041112_pc-hlthwork_ge.html (Download: Mai 2007).

9 De temperantia 10: „carnes se habent tanquam medicinae … hoc enim non est se interficere, sed non protelare vitam quantum potest, sicut supra dictum de aliis medicinis". Zitat nach einem noch unveröffentlichten Papier von *Julia Fleming*, When ‚Meat is Like Medicines': Early Modern Catholic Moral Thought on the Role of Food in the Duty to Preserve Life, vorgetragen bei der Jahrestagung der Society of Christian Ethics, Jänner 2007 in Dallas. Vgl. im Übrigen die Dissertation von *Daniel A. Cronin*, Conserving Human Life, wieder abgedruckt in: *The Pope John Center (Ed.)*, Conserving Human Life, Braintree (Massachusetts) 1989.

10 Gemäß *James J. Walter/Thomas A. Shannon*, Contemporary Issues in Bioethics. A Catholic Perspective, Lanham MD 2005, 276.

11 „In particular cases, however, the provision of nutrition and hydration may cease to be obligatory, e.g., if the patient is unable to assimilate the material provided or if the manner of the provision itself causes undue suffering to the patient, or involves an undue burden on others."

zum Abbruch einer bestehenden Therapie verbunden … Ein solcher Therapieverzicht kann nicht nur erlaubt, sondern unter Umständen sogar geboten sein. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die zu erwartende Lebensverlängerung in keinem angemessenen Verhältnis zu den körperlichen und seelischen Belastungen mehr steht, die eine Weiterführung der Behandlung mit sich bringen würde … Zur Endlichkeit des Lebens gehört auch, dass man das Herannahen des Todes zulässt, wenn seine Zeit gekommen ist."[12]

Angesichts dieser weitgehend klaren und beständigen Tendenz des kirchlichen Lehramts, aktive Sterbehilfe zwar eindeutig zu verurteilen, im Bereich der „passiven Sterbehilfe" aber im Sinn eines Sterbenlassens einen Spielraum für individuelle Gewissensentscheidungen offen zu halten (bzw. eine unbedingte Pflicht zur Lebensverlängerung zurückzuweisen), geben die eingangs genannten Beispiele und die damit in Zusammenhang stehenden Stellungnahmen zu denken. Dies vor allem deshalb, weil sie eine unbedingte Verurteilung eines solchen Handelns andeuten und nicht aus einer Analyse des konkreten Falls heraus argumentieren. Zwar ist tatsächlich unübersehbar, dass die Entscheidungssituationen im Hinblick auf einen möglichen Therapieabbruch immer komplexer werden; auch dass die Gefahr bestehen kann, gültige Kriterien zu weit oder undifferenziert auszulegen. Ein großes Problem liegt des Weiteren in dem gesellschaftlichen Druck, der verschiedentlich in Richtung einer Legalisierung der aktiven Euthanasie ausgeübt wird. Trotz allem aber darf der alles entscheidende Unterschied zwischen aktivem Töten und passivem Zulassen des Sterbens, der die gesamte bisherige Lehrtradition bestimmte, nicht durch eine ungenaue Sprache verwischt werden, die bestimmte Formen von Therapieabbruch undifferenziert mit „Tötung" gleichsetzt; oder durch eine Politik, welche reaktiv den Raum zulässigen Sterbenlassens ungebührlich einengt, eine Tendenz, wie sie z.B. von *James Walter* u. *Thomas A. Shannon* in einem neueren Beitrag analysiert wird (u.a. Uminterpretation der klassischen Termini „ordentlich" und „außerordentlich", Einengung der erlaubten passiven Sterbehilfe auf die unmittelbare Sterbephase, verschärfte Präsumtion für eine Behandlungspflicht in allen Fällen).[13] Auch wenn, wie erwähnt, die gegenwärtige Entwicklung auf dem Gebiet der Sterbehilfe mit großer Wachsamkeit verfolgt werden muss und alle offenen oder sublimen Tendenzen einer Legitimierung der aktiven Euthanasie aus christlicher Sicht abzulehnen sind, muss doch auch gesehen werden, dass eine undifferenzierte Verdächtigung bestimmter Formen von Therapieabbruch als illegitime „Tötung" den entsprechenden Forderungen erst recht Nahrung geben wird.

Die Autoren: *Die Autoren Stephan Leher (Innsbruck), Michael Rosenberger (Linz), Walter Schaupp (Graz), Günter Virt (Wien) und Werner Wolbert (Salzburg) sind Ordinarii für Moraltheologie an österreichischen Katholisch-Theologischen Fakultäten. Mit ihrer gemeinsamen Stellungnahme, die im April 2007 in mehreren Printmedien publiziert wurde, wollen sie die Diskussion zum Problem der passiven Sterbehilfe anregen. Die Veröffentlichung in der ThPQ dient darüber hinaus auch der wissenschaftlichen Dokumentation im deutschsprachigen Raum.*

[12] „Die Herausforderung des Sterbens annehmen". Gemeinsames Hirtenschreiben der Bischöfe von Freiburg, Strasbourg und Basel, Juni 2006, 6.

[13] Vgl. Anm. 9, 271–277.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff, Münster 2007. (797) Geb. Euro 24,80 (D)/Euro 25,50 (A). ISBN: 3-978-3-402-00215-5.

Wenn sich in einem kirchenhistorischen Buch bereits im Vorwort Andeutungen von Apologetik („*Die von mir vorgebrachten Gegenargumente …*“) finden, ist das normalerweise ein schlechtes Zeichen. Gleich vorweg: Der international renommierte Münsteraner Kirchenhistoriker A. Angenendt ist in seinem Fach zu profiliert, als dass er sich billig diesem Vorwurf aussetzen würde. Vielmehr präsentiert der Autor, veranlasst durch den Philosophen Herbert Schnädelbach und sein Plädoyer für die Abschaffung des Christentums in der ZEIT, eine höchst informative, mit einer Fülle von Literatur unterlegte Reflexion der bedeutendsten kulturhistorischen Leistungen des Christentums. Es geht ihm um die Thematisierung von Errungenschaften, die heute so anerkannt sind, dass sie als selbstverständlich gelten und ihre christliche Urheberschaft oft nicht mehr erkennen lassen. Angenendt plädiert – um es anders zu sagen – mit dieser 797 Seiten starken „kulturellen Gegenbilanz“ für die „rettende Übersetzung“ (J. Habermas) der fundamentalen kulturellen Leistungen des Christentums.

Im ersten Abschnitt *Toleranz und Gewalt* zeichnet der Autor die religionsgeschichtliche Entwicklung von der Primär- zur (innerlich-selbstverantwortlichen) Sekundärethik in den monotheistischen Religionen nach, er referiert den Weg der Religionen von der mündlichen Überlieferung hin zur Buchreligion (Achsenzeit/K. Jaspers), er zeigt die gesellschaftlichen Entwicklungen von der Selbstjustiz zum Rechtsstaat, berichtet von der Durchsetzung des Nationalstaates mit Hilfe der Religion (cuius regio, …), von der (letztlich christlich begründeten) Freiheitsidee der Aufklärung und von der Religionskritik der Moderne. Der Autor schließt das Kapitel mit der spannenden Frage, ob nicht der Post-Moderne die Chance eines Post-Christentums folgen könnte, das – mit der Moderne versöhnt – einen wichtigen Beitrag für die Zukunft liefern könnte.

Im zweiten Abschnitt „*Gottes- und Menschenrechte*“ geht der Autor der oft geäußerten Frage nach, inwieweit nicht ausgerechnet der Monotheismus für die Herausbildung von Gewalt verantwortlich sei. Unbestreitbar gewalttätigen Auswirkungen steht allerdings – so Angenendt – eine nicht zu unterschätzende psychohistorische Wirkung des Eingottglaubens (J. Assmann) gegenüber. Das Individuum entsteht erst durch den Monotheismus. Das christliche Liebesgebot und die Freiheit der Religion (Tertullian) stellen beachtliche gesellschaftliche Orientierungen dar, und die Gottebenbildlichkeit wird zu Recht als Grundlage der modernen Menschenwürde und -rechte herausgestellt. Das christliche Naturrecht steht mit der neuzeitlich-aufgeklärten Würde des *ius humanum* in unmittelbarem Zusammenhang. Auch die positive Bewertung von Ehe und die Wertschätzung des Kindes geht – kontrastierend mit der antiken Praxis – auf die christliche Religion zurück. Freilich bleibt zu konstatieren, dass nach der Errichtung des Hl. Röm. Reiches der Franken die frühchristliche Egalität in einen Kniefall vor dem Adel mündete. Auch muss zu denken geben, dass ausgerechnet die abendländisch-christlich geprägte europäische Moderne Phänomene wie Eugenik oder die nationalsozialistische Euthanasie hervorbringen konnte. So gesehen ist P. Sloterdijks Diskussionsvorschlag (*Statt post Christum natum post Dolly creatam?*) mehr als ein Scherz.

Im dritten Abschnitt *Religionstoleranz und -gewalt* wird daran erinnert, dass das christliche Liebesgebot („Häretische Lehren sind zu verfolgen, die Häretiker sind zu schonen“) sich geradezu revolutionär abhebt von der Praxis der weltlich-obrigkeitlichen „Beseitigung der Gottesfeinde“. Die Tötung von HäretikerInne(n) ist ein typisches Beispiel für die mittelalterliche Aufgabenteilung (Verurteilung durch die Kirche/Hinrichtung durch den weltlichen Arm). Maßgebliche Theologen (Hrabanus Maurus, Thomas v. Aquin, Erasmus von Rotterdam) widersprachen dieser Entwicklung mit dem Weizen-/Unkraut-Gleichnis („Lasset beides wachsen“). Die Kritik blieb freilich ungehört, weil sich ein volksreligiöses Verständnis (Das

Böse muss aus der Gesellschaft zu ihrem Schutz ausgerottet werden) durchsetzte. Die Inquisition und die Hexenverfolgung sind weniger, als immer wieder behauptet wird, das Ergebnis kirchlich betriebener Verfolgung. Vielmehr folgte auch hier die Gesellschaft einer populärreligiösen Vorstellung des von der Obrigkeit zu bestrafenden Gottesfrevels, der „getilgt werden musste". Weltlich-herrscherliche Gerichte und die sich herausbildenden Fachjuristen übernahmen das fortschrittliche Inquisitionsverfahren und dehnten ihre Kompetenz auf Religionsdinge aus. Katholische Fürstbischöfe haben – das ist wahr – die staatlichen Hexenvernichtungen mitbetrieben.

Allerdings blieb auch innerhalb des Christentums die religiöse Toleranz ein Streitpunkt. Die konfessionellen (kriegerischen) Auseinandersetzungen der nach- und gegenreformatorischen Zeit (mit Ketzertötung und Bücherzensur), die unangemessene Reaktion auf die Forderung der Trennung von Kirche und Staat, die als Angriff auf das Christentum empfunden wurden, sowie die Diskussion um den „unfehlbaren Papst" im 19. Jahrhundert sind beredte Zeugnisse dafür.

Im vierten Abschnitt *Heiliger Krieg und Heiliger Frieden* geht es um die religiös-kriegerische Ausbreitung des Christentums (Christianisierung, Kreuzzüge, Konfessionskriege, Weltmission). Entgegen der in allen vorchristlichen Kulturen üblichen Praxis, in der Krieg keinerlei ethischen Kriterien unterlag, ist die Entwicklung der Lehre vom „Gerechten Krieg" (Augustinus) eine Weiterentwicklung des „Heiligen Krieges" und der – wenn auch nicht durchgehaltene – Versuch, dem christlichen Liebesgebots zu entsprechen. Insofern ist der augustinische Entwurf als ein bemerkenswerter Fortschritt zu verbuchen. Freilich erscheint die frühchristliche Mission als Gewaltbekehrung („Taufe oder Tod"), als Rückfall in den Heiligen Krieg. Wie weit Karl der Große den germanischen Stämmen mit ihrem archaischen Verständnis vom „stärkeren Gott" in anderer Weise begegnen hätte können, ist heute – so der Autor – schwer zu beurteilen. Die Kreuzzüge (noch dazu „*als päpstliche Chefsache*", 429) mündeten bedauerlicherweise ebenfalls in einen Rückfall in den Heiligen Krieg. In der katholischen und evangelischen Weltmission verquickten sich Christianisierung und Kolonialisierung. Die niederen Motive (Gier der Eroberer nach Gold) und die katastrophalen Folgen (kriegerische Akte, Dezimierung der Bevölkerung durch Krankheitskeime usw.) werden auch dadurch nicht gerechtfertigt, dass „*keine einzige Anordnung … von Seiten der Krone oder der zentralen Verwaltung exisitert*" (463).

Im fünften und letzten Abschnitt „*Christen und Juden*" wird vom Autor das Vorurteil der ewigen Feindschaft durchbrochen und gezeigt, dass mit dem Status der „erlaubten Religion" auch andere Verhältnisse zueinander dokumentiert werden können. Dass Ritualmordlegenden, Gerüchte über Hostienschändung etc. dennoch aufkommen konnten, ist einem Vulgärkatholizimus (eingeschlossen Teile des Klerus) und pogromartigen „Abrechnungen" der Zünfte gegen den „jüdischen Kredit" zuzuschreiben. Judenfeindliche Tendenzen finden sich – das mag einen überraschen – auch bei den Humanisten, bei den Reformatoren und bei namhaften Aufklärern. Massenmorde an Juden gab es im Mittelalter nicht. Dieser war der Shoa des 20. Jahrhunderts vorbehalten und nur deshalb möglich, weil „*der lang gepredigte Antijudaismus eine Reserviertheit gegenüber den Juden* [bewirkte]*, die in der tatsächlichen Katastrophe lähmend wirkte, und das war schlimm genug*" (555). Das oft kritisierte Schweigen Papst Pius XII. sollte offenbar die Möglichkeit des Einwirkens auf alle Seiten offen halten, aber „*ein Aufschrei sei nötig gewesen*" (565).

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Christianisierung Europas muss – nach dem Zusammenbruch des Weströmischen Reichs – als ein mühsamer und unvollständiger Prozess gesehen werden. Die mangelhafte Unterrichtung und Internalisierung christlicher Prinzipien führte die europäische Kultur des Mittelalters auf teils tragische Irrwege. Hochrangige Theologen und auch Päpste haben sich immer wieder dazu geäußert, mit ihren Warnungen und Aufrufen aber nicht durchgesetzt. In der Verquickung christlicher mit politisch-weltlicher Macht konnten archaische, vorchristliche Muster immer wieder durchbrechen.

Dennoch hat das Christentum in der kulturellen Entwicklung auch positive Spuren hinter-

lassen. Es war der jüdisch-christliche Gedanke der Gottebenbildlichkeit, welcher der Aufklärung und der europäischen Freiheitsgeschichte den Weg ebnete. Weitere wesentliche „Innovationen": Das christliche Liebesgebot, die konstitutiv-christliche Dimension der Internationalität, die Veränderung der Geschlechterbeziehung, die Armensorge, die Bewertung „unwerten" Lebens. Selbst – so Angenendt – in einem so heiklen Punkt wie der Religionsfreiheit hat das Christentum schon sehr früh Maßstäbe gesetzt, auch „*wenn die Päpste des 19. Jahrhunderts die Religions- und Gewissensfreiheit einen ‚Wahn' nannten*" (586). Letzeres impliziert, dass die Kirche bedauerlicherweise diesen Prozess der Moderne nicht mehr vorangetrieben hat.

Müssen die drei monotheistischen Religionen in Zukunft ihren Wahrheitsanspruch aufgeben? Angenendt hält fest: „*Die Religionen müssen sich ihren Antrieb behalten, weil sie sonst verglühen und ihre Stoßkraft verlieren. Wer solches ausspricht, muss allerdings umso nachdrücklicher herausstellen, in diesem Anspruch absolut gewaltlos bleiben zu wollen. … ein weiteres Erfordernis schließt sich an: Die Religionen und Weltanschauungen haben aufeinander zu hören und müssen voneinander lernen*" (591).

Die Lektüre des Buches empfiehlt sich nicht nur für kirchenhistorisch Interessierte, sondern auch für kritische Geister; ebenso wie für solche, die an umfassender Kulturgeschichte interessiert sind. Schade, dass das Lektorat aus Kardinal Pacelli Papst Pius XIII. [!] machte (567) und auch einige andere orthografische Ungereimtheiten übersah.

Linz *Helmut Wagner*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Münk, Hans J./Durst, Michael (Hrsg.): Schöpfung, Theologie und Wissenschaft. (Theologische Berichte XXIX) Paulusverlag, Freiburg/CH 2006. (198) Kart. Euro 19,80 (D)/sFr. 29,80. ISBN 978-3-7228-0687-7.

Der vorliegende 29. Band „Theologischer Berichte", die von der Theologischen Fakultät Luzern und der Theologischen Hochschule Chur jährlich herausgegeben werden, wird den selbst gesetzten Erwartungen, „den Leserinnen und Lesern einen guten Überblick und zuverlässige Informationen über den aktuellen Problembereich der theologischen Forschung und Diskussion" (2) zu geben, wieder durchaus gerecht. Wer knapp und bündig grundlegende Entwicklungen im Bereich der Theologie der Schöpfung, der Schöpfungsethik und der exegetischen Auslegung biblischer Schöpfungserzählungen nachvollziehen will, ist mit diesem Band gut bedient. *Arnold Benz* (Astrophysiker an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich) eröffnet die Aufsatzsammlung mit einem spannenden Überblick zur Geschichte der Theorie der Sternentstehung. Angesichts der Fülle empirischer Daten geraten seine hermeneutischen Reflexionen zur teilnehmenden Perspektive der Theologie und Schöpfungsspiritualität leider etwas zu kurz. Die Luzerner Exegetin *Ruth Scoralick* erschließt in einer klaren und thematisch pointierten Darstellung den gegenwärtigen Auslegungsstand zu Gen 1–9. Systematische Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie leistet der Luzerner Dogmatiker *Wolfgang W. Müller*. So kompakt auch zentrale dogmatische Positionen dargelegt werden, das Thema hätte durchaus noch mehr wissenschaftstheoretische Abklärung verdient. Umfassend dagegen ist der Forschungsbericht von *Hans J. Münk* zum Schöpfungsargument in der deutschsprachigen theologischen Umweltethik-Diskussion. Er ist eine bei allem Detailreichtum übersichtliche und erhellende Standortbestimmung, die auf die Thematik der nachhaltigen Entwicklung einen starken Akzent legt.

Freilich fällt gerade an diesem Band auch auf, dass hier vier sehr unterschiedliche Zugänge zu einem gemeinsamen, wenngleich äußerst komplexen Themenfeld aufgeschlagen worden sind. Eine innere Verbindung dieser Reflexionen aus Exegese, Dogmatik und Ethik bzw. Naturwissenschaft wird kaum sichtbar. Gerade eine solche Zusammenführung wäre aber nochmals eine herausfordernde und lohnende Aufgabe gewesen. So spiegeln diese theologischen Berichte das Dilemma einer methodologisch stark aus-

differenzierten Theologie, der intra- und interdisziplinäre Brückenschläge kaum mehr gelingen, sondern – wie der Buchtitel selbst treffend artikuliert – nebeneinander stehen.

Linz *Franz Gruber*

◆ 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 Verlag, Regensburg 2006. (248) Kart. Euro 19,90 (D) / 20,50 (A) / sFr 34,90. ISBN: 978-3-7917-1994-8.

Mit diesem Band, der eine Tagung im März 2005 in Rottenburg-Stuttgart dokumentiert, beginnt nicht nur eine neue Buchreihe, sondern auch ein neues Kapitel des interreligiösen Dialogs, insofern das „Theologische Forum Christentum – Islam" zum ersten Mal eine *gemeinsame* christlich-muslimische Tagung veranstaltete. Das Leitbild dieses Forums enthält folgende Prinzipien: 1. möglichst beiderseitig selbstkritische Debatten zu führen, 2. Deutungen aus anderen Perspektiven zuzulassen, 3. eine solide Kenntnis der Religion des Gesprächspartners aufzuweisen, 4. den hermeneutischen Rahmen der eigenen Verstehenszugänge zu reflektieren und interdisziplinär zu diskutieren, und 5. die Begegnung mit anderen Religionen als ent-scheidende Lernmöglichkeit zu begreifen (vgl. 12).

Auf Grundlage dieser Prinzipien setzte sich das Theologische Forum Christentum – Islam mit dem *Gebet* auseinander, das für die Begegnung zwischen beiden Religionen zweifellos als Schlüsselphänomen anzusehen ist. Der erste Abschnitt (19–70) behandelt *Grundfragen christlichen und muslimischen Betens* und versucht, die „Leittheologie" (*Kenneth Cragg*, 21) der jeweiligen Gebetspraxis zu erschließen. Bezüglich des Islam ist hier auf die Dialektik von „Barmherzigkeit" und „Erhabenheit" Gottes (vgl. 27–29) aufmerksam zu machen, bezüglich des Christentums auf die zentrale Bedeutung der Formel „durch Christus …" (*Michael Bongardt*, 47). Aufschlussreich ist die Erläuterung der vier islamischen Gebetsformen: *salāt* (Pflicht), *duʾā'* (Anrufung), *tasbiha* (Lobpreis) und *dikr* (Gedenken) durch *Hamideh Mohag-heghi* (vgl. 58–66). Der zweite Abschnitt (71–123) fragt nach *Sinn und Zweck des Bittgebets*, dessen zentraler Kern „das ganzheitliche Heil des Menschen" (*Elhadi Essabah*, 95) ist. Der dritte Abschnitt (125–164) setzt sich mit *Gebet und Leiblichkeit* auseinander und zeigt, wie sehr islamische Gebetshaltungen und -formen auch die christliche Tradition beeinflusst haben. Im vierten Abschnitt (165–200) geht es um *Gebet und religiöse Identität in der säkularen Gesellschaft*. Hier werden zum einen unterschiedliche Verläufe von Modernisierungsprozessen in christlich bzw. islamisch geprägten Gesellschaften herausgearbeitet (vgl. *Klaus Hock*, 177f.), zum anderen werden aber die Chancen einer säkularen Öffentlichkeit auch von islamischer Seite gewürdigt: „Säkular orientierte Gesellschaften bilden die Basis für einen fruchtbaren und respektvollen Austausch und die gegenseitige Anerkennung des jeweils eigenen spirituellen Weges von Angehörigen verschiedener Religionen, wenn sie diese Freiräume schaffen" (*Mohammed Heidari*, 186). Im fünften Abschnitt (201–244) schließlich wird die entscheidende Frage gestellt, die mehr oder weniger ausdrücklich auch in den vorangegangenen Beiträgen schon vorkam: *Gemeinsam beten?* Spätestens hier muss die „religionstheologische Katze" aus dem Sack. *Martin Bauschke* (vgl. 204f.) unterscheidet drei Formen: das „multireligiöse" Beten (nebeneinander), das „interreligiöse" Beten (miteinander) und das „abrahamische" Beten (Kombination beider). Während Bauschke dem interreligiösen Gebet unbefangen gegenübersteht und betont: „Es ist derselbe eine Gott, an den Juden, Christen und Muslime glauben. Gott verbindet und vereint Juden, Christen und Muslime unbeschadet ihrer unterschiedlichen Gottesbegriffe und Gebetsstile" (211), lehnt *Friedmann Eißler* ein solches – wie er es nennt – „Einheitspostulat der übergeordneten Harmonisierung" (222) ab: „Es gibt keine Phase der Kirchengeschichte, in der ein nichttrinitarisches Gebet denkbar wäre" (216).

Welcher Ansatz hier „stimmiger" ist und im interreligiösen Dialog tatsächlich weiterführt, wird allerdings nicht entschieden, sondern dem Urteil der Leserinnen und Leser überlassen, denen durch diesen Band wertvolle Einsichten und wichtige Argumentationsgrundsätze eröffnet werden. Dem „Theologischen Forum Christentum – Islam" ist zu wünschen, dass dieser verheißungsvolle Weg der interreligiösen Auseinandersetzung weiter beschritten wird und zu Frieden und Verständigung beiträgt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

ANTHROPOLOGIE

◆ Schoberth, Wolfgang: Einführung in die theologische Anthropologie. (Einführungen Theologie) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. (168) Kart. Euro 14,90 (D).

Der erste unbefangene Blick in das Inhaltsverzeichnis der Einführung des evangelischen Theologen Wolfgang Schoberth (= Verf.) in die theologische Anthropologie ruft Irritationen hervor: Sind doch die ersten drei Kapitel (9–90) keine genuin theologischen Auseinandersetzungen mit der Anthropologie, sondern philosophische Reflexionen bzw. philosophiegeschichtliche Darstellungen. Das sechste Kapitel stellt die ausführliche Bibliographie dar (150–166), Kapitel sieben ist das Personen-, Kapitel acht das Begriffsregister. Ausschließlich die Kapitel vier und fünf (91–149) sind demnach explizit theologische Vertiefungen. Dieser Aufbau der Einführung wird allerdings bereits im knappen Vorwort (7–8) vom Verf. sachlich gerechtfertigt. Im Zentrum der Einführung steht mit der Anthropologie nämlich ein Gegenstand, der ein offenes Problemfeld darstellt. Die Ausführungen kreisen um „die Frage nach der Möglichkeit theologischer Anthropologie" (7) und die Frage nach dem theologischen Proprium. Auf diese Frage versucht der Verf. eine Antwort zu geben, die aber nur in einem interdisziplinären Kontext entworfen werden könne (vgl. dazu besonders Kapitel zwei). Naheliegend sei es deshalb, bei der Philosophie Anleihen zu machen und zugleich die Unverzichtbarkeit der theologischen Reflexion zu erweisen. Angesichts der Pluralität der unterschiedlichen Zugänge zur Anthropologie müsse der genuine Beitrag der Theologie nicht nur einer kritischen Prüfung unterzogen werden, sondern er müsse auch in den offenen Diskurs eingespeist werden. Ein solcher theologischer Beitrag lasse sich aber nicht als eine isolierte Lehre oder gar als theologischer Traktat entwerfen, weil die Anthropologie kein integratives Projekt sei, sondern nur plural und fragmentarisch rekonstruiert werden könne. Laut Verf. sind anthropologische Reflexionen letztlich ein praktisch-existenzieller Selbstvollzug und ideologiekritisch zugleich.

Am Anfang des dritten Kapitels weist der Verf. angesichts der vielfältigen Anthropologiekritik ein Programm zurück, das eine ahistorische Definition vom Menschen zu geben versucht. Dennoch hält er ein anthropologisch-interdisziplinäres Projekt für möglich. Der eigentliche Kern und das Spezifikum Anthropologie sei nämlich ihr Thema und der methodische Umgang mit diesem Thema. Im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Forschungsgebieten liefert die Anthropologie letztlich kein Wissen, kann „in solchem ‚etwas wissen über' nicht aufgehen. Menschen fragen nach dem, was Menschsein ausmacht. Das ‚Objekt' der Anthropologie ist zugleich ihr Subjekt" (79). Ein Forschungsprogramm, das den Menschen als abstrakten Gegenstand zu bestimmen sucht, müsse scheitern. Deshalb „ist nicht unmittelbar ein ‚Objekt' Mensch Thema der Anthropologie, sondern vielmehr der Diskurs um den Menschen, der (Selbst-)Wahrnehmung, Denken und Handeln steuert" (83). Äußerst souverän und nachvollziehbar wendet sich der Verf. im dritten Kapitel gegen solche anthropologischen Reflexionen, welche die Normativität anthropologischer Aussagen ausklammern oder auch negieren wollen (vgl. 84–90). Das neuzeitliche Denken setze aber voraus, dass „Seinsaussagen Sollenssätzen logisch vorausgehen" (89). Deshalb rehabilitiert der Verf. einen normativen Anthropologiebegriff, verteidigt ihn gegen den allzu schnellen Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses und setzt ihn in ein Verhältnis mit der Ethik. Die Normativität anthropologischer Aussagen bedeute eben auch, dass diese ethisch reflektiert werden müssten.

In Kapitel vier (91–114) kommt der Verf. nun explizit auf das Thema und die Eigenart der theologischen Anthropologie zu sprechen und stellt – ausgenommen Karl Rahner – ausschließlich zeitgenössische evangelische Autoren (Bultmann, Brunner, Barth und Pannenberg) vor, die einen Beitrag zum anthropologischen Diskurs gegeben haben. Auf die zeitgenössischen Ansätze folgt eine Darstellung der theologischen Anthropologie Martin Luthers (105–108) und eine Darstellung der biblischen Rede vom Menschen. Die Einführung in die theologische Anthropologie ist schon aufgrund dieses Abschnitts (108–114) lesenswert, räumt der Verf. hier doch mit vielen gängigen Fehlinterpretationen auf, beispielsweise indem er die Idee eines einheitlichen (ahistorischen) biblischen Menschenbildes und auch die Rede von einem biblischen Leib-Seele-Dualismus als unzutreffend zurückweist.

Im thematisch abschließenden fünften Kapitel (115–149) entfaltet der Verf. Elemente ei-

ner theologischen Anthropologie (Sünder und Ebenbild Gottes, Leib und Seele, Autonomie und vita passiva, Zeit und Ewigkeit), die in den Kontext der Soteriologie und Christologie eingeordnet werden. Gerade im Kontext der Rechtfertigungslehre schiebt der Verf. aber den Begriff der menschlichen Natur sehr schnell beiseite und gibt auch den theologischen Verwerfungen auf diesem Gebiet zu wenig Raum. Überhaupt wird den Lesern in Kapitel vier und fünf ein allzu schneller Parforceritt durch unterschiedliche Ansätze und fundamentale Elemente der theologischen Anthropologie präsentiert, die sicherlich der Kürze einer Einleitung geschuldet sind; trotzdem hätte der Verf. hier durchaus mehr orientierendes Basiswissen darbieten können. Da dem Verf. sehr an der Verständlichkeit und Kompatibilität liegt, hätte die Einführung auch durch kurze einführende Zusammenfassungen am Anfang der Kapitel und durch Fragen und Übungen am Ende noch didaktisch ansprechender gegliedert werden können. Inhaltlich aber lässt sich der theologischen Quintessenz des Verf. nichts hinzufügen. Demnach ist „nicht das Ideal des Menschen Gegenstand der theologischen Anthropologie, sondern die Wirklichkeit der Menschen und die Zukunft, die sich ihnen von Gott her eröffnet" (149).

Berlin *Axel Bohmeyer*

DIALOG

◆ Sonnemans, Heimo M.: Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit (Begegnung 14). Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 2005. (273) Ln. Euro 28,80 (D). ISBN 3-923946-71-6.

Kaum jemals war wohl der Dialog der Religionen so gefragt wie heute, und mit ihm seine theologische Klärung. *Heimo M. Sonnemans*, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, legt in diesem Band elf Beiträge vor, in denen er kenntnisreich und differenziert Grundsatzfragen und konkrete Probleme des Dialogs der Religionen behandelt.

Der Verf. entwickelt seinen Ansatz zur Theologie der Religionen in der doppelten Perspektive von *Dialog* und *Identität*. „Dialog" ist gefragt, ja notwendig, weil das (nach wie vor europäisch geprägte) Christentum von anderen Religionen lernen kann und muss. Das kann auch heißen, „dass das Ungleichzeitige einer anderen Kultur und Religion unserer nachaufklärerischen ‚Zeit' an vielen Stellen weit voraus ist, eventuell gerade deswegen, weil es sich dieser Zeit und seinem Geist da versperrt hat, wo dies richtig, notwendig und deshalb auch im theologischen Sinne wahr ist" (71). Diese dialogische Haltung ist aber nur aus einer religiösen „Identität" heraus tragfähig; „nur, wer sich dieser Ernsthaftigkeit seiner eigenen Religion gegenüber verpflichtet weiß und gleichzeitig die Ernsthaftigkeit der anderen Religionen gemäß deren eigenen Selbstverständnis vorbehaltlos würdigt, dürfte berechtigterweise am ‚Dialog der Religionen' teilnehmen" (33). Gegenüber der Position der „Pluralistischen Theologie der Religionen" macht der Verf. deutlich, dass der spezifische Wahrheitsanspruch einer Religion den interreligiösen Dialog nicht verhindert, sondern befördert; der Agnostizismus hingegen verlässt die Diskursebene der Religion: „An die Stelle des Dialogs der Religionen träte dann aber der Diskurs über die supponierte Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und die ganz und gar ‚ungöttliche Ohnmacht' des ‚Absoluten', sich in seiner Wahrheit kundzutun" (59). Immer wieder zeigt der Verf. in seinen Überlegungen auf, inwiefern der christliche Bekenntnisanspruch Begegnung und Dialog zulässt: Zum einen versteht sich das christliche Gottesbild als „kenotischer Monotheismus" (43); der Gott Jesu Christi erdrückt nicht Anders- und Nichtglaubende durch seine „Macht", sondern wirbt um sie als Menschgewordener in seiner „Schwachheit". Zum anderen begreift sich die Kirche als Weggemeinschaft: „Es geht nicht um einen kirchlichen Anspruch, einen Religionsanspruch im Bewusstsein von Überlegenheit, es geht vielmehr um das Zeugnis für eine geschenkte Wahrheit […]" (234). In personalen und dialogischen Kategorien entwickelt der Verf. auf der Basis des Zweiten Vatikanums seine – wenn man so will – „inklusivistische" Position, für die er gute Gründe anführt. Nicht die Indifferenz, Beliebigkeit oder Verwechselbarkeit in Bezug auf die Religion, sondern die profilierte, die menschliche Wahrheits- und Heilssuche ernst nehmende und an echten Beziehungen interessierte Glaubensüberzeugung wird den „Zeichen der Zeit" gerecht, wie sich das etwa mit Blick auf das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes zeigt: „Als solcher teilt *Gott sich selbst mit* in Jesus Christus. Das bedeutet, dass

er sich nicht auf die gleiche Weise inkarnatorisch nochmals mitteilen kann […]. Denn *vom Menschsein her* ist jede Person unwiederholbar, also einzig; und *von Gott her* bleibt nach einer wirklichen *Selbst*mitteilung eine weitere, gleiche ausgeschlossen" (271).

Welche religionstheologische Position jemand auch vertreten mag, er/sie wird aus den vorliegenden fundamentaltheologischen Überlegungen vieles Bedenkenswerte mitnehmen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Chateaubriand, Francois-René: Geist des Christentums. Oder Schönheiten der christlichen Religion. Bearbeitet, hg. und mit einer Einl. versehen von Jörg Schenuit, Berlin 2004. (781) Geb. Euro 29,80 (D). ISBN 3-87554-401-3.

Es ist eine eigenartige, hochambivalente Erfahrung, den Neudruck eines Buches in die Hand zu nehmen, dessen Erstausgabe vor zweihundert Jahren (1802) ein Bestseller war, nicht zuletzt deswegen, weil der Autor den Lebensnerv seiner Zeit getroffen und dabei auch keineswegs auf die modische Attitüde einer geschickten Selbstinszenierung verzichtet hat. François-René Chateaubriand (1768–1848) bekannte sich als Katholik, „weil man als Franzose nichts anderes sein kann" (XVII). Was er sich vorgenommen hatte, war nicht weniger als eine Gesamtdarstellung der christlichen Religion. Chateaubriand ist Traditionalist. Er macht kein Hehl daraus, seine Maßstäbe aus dem Ancien régime zu nehmen: „Anstatt der zarten Religion, deren sich die Schriftsteller aus der Zeit Ludwigs XIV. wie eines wohlgestimmten Instrumentes bedienten, um den Ton ihrer Beredsamkeit zu finden, brauchen die neueren Schriftsteller eine enge Philosophie, die alles teilt und aufs neue unterteilt, die Gefühle mit dem Kompaß mißt, die Seele der Rechenkunst unterwirft und die Welt, mit Einschluß Gottes, zu einem vorübergehenden Abzug des Nichts herabsetzt." (482) Dennoch wirkt er in manchem ungewöhnlich modern. Seine kultur- und religionsgeschichtlichen Betrachtungen, sind, wie der Untertitel deutlich macht, dem ästhetischen Gesichtspunkt verpflichtet. Als gebildeter Verfasser steht er ganz auf der Höhe seiner Zeit.

Mit Recht bemerkt der Herausgeber in seiner gelungenen Einleitung (XVII–XXX), dass Chateaubriand „sein Verhältnis zur überlieferten christlichen Dichtung und Kunst als eine Art Eros-Beziehung" begreift (XXIV). Er argumentiert, indem er seine Erfahrungen ausbreitet. Offensichtliche Widersprüche seiner Argumentation kümmern ihn nicht. Was soll die kleinliche Beckmesserei eines logischen Syllogismus, wenn es um den Ausdruck eines Lebensgefühls geht. An M. de Fontanes schreibt er, die christliche Religion, gemacht „für das Elend und für die Bedürfnisse unseres Herzens", sei „ihrem Wesen nach zärtlich und melancholisch" (XXIV). Die Revolutionäre hätten die Tempel der christlichen Religion zu Kultstätten der Wahrheit umfunktioniert, „die kein Mensch kennt, und der Vernunft, die noch nie eine Träne getrocknet hat" (XXVI). Frömmigkeit steht für ihn im Interesse der Schönheit (vgl. 182). Seine Anthropologie entwickelt er aus leidenschaftlichen Gefühlsausbrüchen: „Der Mensch selbst ist nichts als ein zerfallenes Gebäude, […] Trümmer der Sünde und des Todes; seine Liebe lau, sein Glaube wankend, seine Hingebung beschränkt, seine Gefühle unklar, seine Gedanken unzulänglich, alles an ihm ist Ruine." (489) Das letzte Stichwort bildet die passende Überleitung zum nächsten Kapitel: „Malerische Wirkung der Ruinen" (ebd.). „Die christliche Religion versteht er als ‚eine Art Leidenschaft'." (285) So darf es nicht überraschen, dass er sie vornehmlich in einem Gestus sieht, wie ein Liebhaber seine Geliebte: „Religion des Friedens! Du hast nicht, wie andere Religionen, Gesetze des Hasses und der Zwietracht den Sterblichen gegeben, du hast sie bloß die Liebe und die Harmonie gelehrt." (385) Offensichtlichen historischen Problemen mit widersprüchlichen Phänomenen entzieht er sich durch eine platonische Unterscheidung: „Das Christentum ist vollkommen, die Menschen sind unvollkommen." (739) Seine Schilderung der Kreuzzüge (260) und sein Bild der Frau (vgl. 182f.) muten horrend an. So ist es keineswegs überraschend, dass ein zeitgenössischer Kritiker den „Geist des Christentums" als ein „absurdes Werk" bezeichnete. (742; vgl. die informative zeitgeschichtliche Verortung im Nachwort). Wirkt für den Leser / die Leserin heute vieles abstoßend, so ist dennoch die Einsicht überraschend, wie vieles an Chateaubriands Argumentationsstil hochmodern, nahezu postmodern wirkt und der latente Narzissmus der Selbstinszenierung nicht erst das Produkt des 21. Jahrhunderts ist. Gelegentlich finden sich in aphoristischer Form überraschende Ein-

sichten, etwa: „Das Schönste, Reizendste und Größte, was es im Menschenleben gibt, ist das Geheimnisvolle." (19)

Linz *Hanjo Sauer*

◆ Sander, Hans-Joachim: Einführung in die Gotteslehre. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. (176) Euro 14,90 (D). ISBN 978-3-534-16586-5.

Wissenschaftliche Einführungen haben ihren eigenen Charme. Sie präsentieren in der Regel längst bekannte methodische Fragestellungen und inhaltliche Schwerpunkte. Neues ist von Ihnen meist nicht zu erwarten. Wer die „Einführung in die Gotteslehre" von Hans-Joachim Sander unter diesen Vorzeichen liest, ob Lehrender, Lernender oder bereits in der Pastoral Tätiger, erhält keine der sonst üblichen dogmatischen Einführungen. Sanders Gotteslehre ist vielmehr eine Einführung in eine neue Diskursformation der Theologie, welche die Gehalte des Glaubens nicht vom selbstverständlichen Innen der Kirche als Glaubensgemeinschaft, sondern von ihrem herausfordernden Außen her bestimmt. Sander führt demzufolge keinen identitätslogischen, sondern einen differenzlogischen Gottesdiskurs, den er methodisch im I. Kapitel „Die Rede von Gott – ein abduktiver Prozess aus machtvollen Differenzen" begründet. Wer Gott ist, kann nur von den vielfältigen Orten her bestimmt werden, an denen über ihn gesprochen wird. Solche Orte sind selbst differenzlogisch von einer Innen-Außen-Struktur gekennzeichnet. Sander macht damit die pastorale Problematik, Glauben im pluralen Kontext einer säkularisierten Welt zu verkünden, zur Frage der Dogmatik selbst. Theologiegeschichtlich greift Sander auf die Lehre der Loci Theologici des Melchior Cano zurück, die nach der wissens- und handlungsmäßigen Autorität des Glaubens fragt. „Die loci-basierte Theologie zeigt an: Die Autorität eines Glaubens liegt nicht schon im Glaubensakt selbst begründet, sondern gründet nicht zuletzt auf der Fähigkeit, sich Konfrontationen von außen auszusetzen und darin sprachlich zu bestehen. Für diese Autorität sind drei Dinge nötig: ein hinreichendes Maß an Wissen, ein realistisches Urteil und der Mut zu den nötigen Aktionen." (40) In drei Durchgängen wird dieses methodische Konzept an den Begriffspaaren Religionen und Gott, Philosophien und Dogma, Politiken und Mystik durchgeführt. Im II. Kapitel „Die Differenz von Religionen mit Gott – die Zumutung der Schrift an die Existenz" werden zentrale biblische Themen wie Schöpfung, Eschatologie, Bund, Erwählung und Offenbarung vor diesem Hintergrund diskursiv neu ins Spiel gebracht. „Man kann Gott in der Bibel deshalb nicht als einen Wortkomplex begreifen, vielmehr vollzieht sich in der Bibel jener Sprachprozess, der im Namen Gottes Anschauungen hinter sich lässt, die selbstverständliche religiöse Geltung beanspruchen. Der Wohnort Gottes findet sich in den Abduktionskonstellationen der biblischen Texte, die einen umfassenden Anspruch erheben, Zumutungen für religiöse Überzeugungen freisetzen und Umkehrvorgänge in Glauben, Denken und Handeln beinhalten." (42) Die Weiterführung dieser Fragestellung im Blick auf die philosophisch-theologischen Entwicklungen innerhalb des Christentums unternimmt Sander im III. Kapitel „Die Differenz von Philosophien zu Gott – die Abenteuer des Dogmas in der Sprache", das die Fragen von Trinität, Kreuz, Allmacht und Beweisbarkeit Gottes aufgreift. „Die entscheidenden Dogmen über Gott geben dem Glauben eine Ortsbestimmung in der Differenz zwischen philosophischen Fragestellungen und theologischen Sprachlosigkeiten; sie setzen zugleich diesen neuen Ort weiteren Abduktionen aus, die durch Philosophien angeregt werden. Die Topologie der Dogmen lässt sich daher nur in Nähe zum philosophischen Wissen und in Distanz von philosophischen Einsichten erarbeiten." (74) Theologie konstituiert sich nicht nur in und aus der Differenz zur Religion, zur Philosophie, sondern auch aus der Differenz zur Politik. Dem geht das IV. Kapitel „Die Differenz von Politiken und Gott – die Risiken der Mystik mit der Macht" nach. Behandelt werden die Bereiche Opfer, Gericht, Menschenrechte, Armut und Shoah. „Wer von Gott reden will, wird entsprechend unweigerlich in eine Machtkonstellation mit der Politik hineingezogen; sie ist der Gottesrede zugemutet und sie darf darin nicht untergehen." (124) Gerade dieses letzte Kapitel zeigt deutlich, dass Sanders „Gotteslehre" sich aus der Nähe zur negativen Theologie speist, ohne den Anspruch einer positiven Theologie aufzugeben. Diese Spannung gehört zu den Differenzkonstellationen, die das Charakteristische einer heutigen Rede von Gott kennzeichnen. In beeindruckender Souveränität gelingt es Sander, diachron die alten Antworten der christlichen Gottesrede synchron mit den zeitgenössischen Problemstellungen diskursiv ins Spiel zu brin-

gen. Die Kunstfertigkeit seiner sprachlicher Formulierungen ist beeindruckend. Sander führt zwar frühere Fragen wie die von Macht und Ohnmacht weiter, wiederholt sie jedoch nicht einfach, sondern strukturiert sie neu etwa mit dem Begriffspaar Wo- und Wer-Identifizierung Gottes. Die Frage nach dem „Wo" Gottes könnte neue Sprachräume eröffnen gerade für die Gottesrede in pastoral schwieriger Zeit. Der essayistische Charakter dieser Gotteslehre eignet sich trotz mancher philosophisch-theologischer Höhenflüge hierfür bestens.

Würzburg *Thomas Franz*

◆ Dahl, Edgar (Hg.): Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik. S. Hirzel Verlag, Stuttgart 2005. (174). Kart. Euro 20,40 (D). ISBN 3-7776-1287-1.

Das Thema „Religionskritik", das im üblichen Gang der fundamentaltheologischen „*demonstratio religiosa*" zu einem nahezu klassischen Topos geworden ist – angefangen von Feuerbachs Projektionsthese über die grundlegende Kritik von Marx, Nietzsche und Freud bis hin zum Sinnlosigkeitsvorwurf des logischen Positivismus und modernen, atheistischen Humanismuskonzeptionen – und seine erregende Irritation für die Theologie offenbar längst verloren hat, scheint wieder interessant, ja relevant zu werden. Die dreizehn Texte dieses Sammelbandes, die von Philosophen und Naturwissenschaftlern aus Deutschland und Nordamerika verfasst wurden, setzen sich vor allem mit der Frage auseinander, „ob religiöse Aussagen rational begründet sind" (Vorwort, 8). Das Ergebnis fällt durchwegs negativ aus: Es wird nicht nur als klar angesehen, „dass es *zwingende* Argumente für oder gegen die Existenz (eines) Gottes nicht gibt" (*Gerhard Vollmer*, 15) – was auch Standpunkt der Theologie ist –, sondern Religion als Phänomen des menschlichen Lebens und Theologie als Reflexion dieser Überzeugung werden bestenfalls als unaufgeklärte Restbestände einer mythischen oder ideologischen Lebensform angesehen. Ist der Glaube an Gott also „eine gigantische Verschwendung von Zeit und Lebens", ein „Scherz kosmischen Ausmaßes" (*Richard Dawkins*, 23)? Oder die „komplexeste und mächtigste Kraft des menschlichen Geistes und aller Wahrscheinlichkeit nach ein unauslöschlicher Bestandteil der menschlichen Natur" (*Edward O. Wilson*, 43)? Illusionäres Objekt zur „Befriedigung der Glücks-, Heils- oder Erlösungsbedürfnisse" (*Hans Albert*, 87)? Sind religiöse Glaubensinhalte „kulturelle Artefakte, die in menschlichen Gesellschaften ebenso wie andere derartige Artefakte tradiert werden können" (*Hartmut Klient*, 93)? Und trifft es zu, dass Religion „keine Freundin der Moral" und „auch keine Freundin von Klarheit und Wahrheit" (*Jan Narveson*, 98) ist?

Die Beiträge dieses Buches plädieren für eine atheistische Position und führen als Argumente an: die geringe Plausibilität für die Annahme eines „Schöpfers" der Welt; die Wissenschafts- und Forschrittsfeindlichkeit von Theologie und Kirche; die Unmöglichkeit, so etwas wie einen „Sinn des Lebens" herauszufinden oder nachzuweisen, dass religiöse Menschen höhere ethische Standards hätten; und nicht zuletzt die Theodizee-Frage mit ihren Konsequenzen für den Glauben an einen „allmächtigen" und „guten" Gott. Auch wenn manche Argumentationen einseitig verlaufen und im Umgang mit theologischen Belegen die nötige Sorgfalt vermissen lassen (vgl. die „Steinbruch"-Bibelzitation bei *Edgar Dahl* [120 oder die fehlerhafte historische Darstellung bei *Adolf Grünbaum*, [126]), ist die Theologie gut beraten, mit ihren Antworten und Gegenargumenten vorsichtig und zurückhaltend umzugehen. Wenn etwa *Dieter Birnbacher* meint, „dass der unter Theologen endemische ‚Kult der Undeutlichkeit' nicht stilistisches Unvermögen ist, sondern zwangsläufige Folge eines in sich paradoxen Auftrags" (115), trifft er trotz seiner Polemik etwas, das Theologie und Kirche nachdenklich machen sollte. Und wie würden Theologen auf die Frage von *Adolf Grünbaum* antworten: „Warum aber können säkulare Humanisten nicht ein erfülltes, sinnvolles Leben führen, nur weil aus ihrer Sicht die Werte des Lebens *innerhalb* menschlicher Erfahrung selbst liegen" (154)?

Eine theologische Antwort auf die Infragestellung des Gottesglaubens, wie sie dieser Sammelband pointiert vertritt, kann nur in zweierlei bestehen: im konsequenten, nie in einem „System" abschließbaren Rückbezug (was nicht heißt: Rückzug!) auf den Grund der eigenen religiösen Identität einerseits und in der radikalen Bereitschaft zum Dialog und zur Offenheit gegenüber ungewohnten, auch schmerzlichen Anfragen andererseits. Nicht selten – so auch in diesem Buch – erweisen sich Einwände gegen den Glauben an Gott als unaufgearbeitete Folgen einer falschen theologischen Argumentati-

on oder einer ideologischen Praxis seitens der Religion, und dies gilt es für beide Diskussionspartner ernsthaft zu beachten. Der schwächste Punkt dieses Buches dürfte aber die unausgesprochene Eurozentrik sein, die mit dem „Licht" ihres aufgeklärten Atheismus die „Schatten" der weltweit ungebrochenen Religiosität zu vertreiben sucht. „Die Mehrzahl aller Religionssysteme", meint *Dieter Birnbacher*, „fußt auf Glaubensannahmen, die nach den in Wissenschaft und Alltagsleben üblichen Rationalitätsstandards fragwürdig sind […]" (109); sind nicht die – hier fraglos vorausgesetzten – Standards „menschlicher Vernunft" selbst fragwürdige Glaubensannahmen, die das Phänomen „Religion" (gerade auch außerhalb des europäischen Horizonts) nur als „unterentwickelte" Form menschlicher Identität begreifen können?

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ König, Kardinal Franz: Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog. Hg. v. Pongratz-Lippitt, Christa. Herder, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2006. (176) Geb. Euro 16,90. ISBN 3-451-28891-5.

Die Journalistin und Wiener Korrespondentin der internationalen katholischen Wochenzeitung The Tablet, Christa Pongratz-Lippitt, legt zehn Artikel von Kardinal König vor, die allesamt auf Interviews zurückgehen, welche die Herausgeberin mit dem Kardinal geführt hat. Der rote Faden ist der Gedanke des Dialogs, dem sich das Zweite Vatikanische Konzils verschrieben hat und den König zu seinem persönlichen Anliegen gemacht und biografisch konsequent umgesetzt hat. Dieses Anliegen impliziert ein Welt- und Menschenbild, das mit vollem Recht in die gegenwärtige Auseinandersetzung eingebracht zu werden verdient. Gleichzeitig wird die visionäre Kraft Königs deutlich, der das Gewicht seines Amtes gezielt dafür ins Spiel brachte, der katholischen Kirche ein in dieser Weise seit langem nicht mehr erlebtes Ansehen und ebensolche Glaubwürdigkeit zu verschaffen.

So sehr die Herausgabe dieser Gedanken von Kardinal König zu begrüßen ist, angesichts einer Fülle von Publikationen, die sich mit Leben und Werk Königs jeweils auf der Basis sehr zufällig aufbereiteter Quellen befassen, bleibt der dringende Wunsch, dass der Fachöffentlichkeit ein systematischer Einblick in den Nachlass eröffnet wird. So könnte eine gründliche wissenschaftliche Forschung die Bedeutung des Mannes angemessen darstellen, der zu einer Schlüsselfigur der römisch-katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts wurde.

Linz *Hanjo Sauer*

◆ Schlegel, Gerhard/Hogg, James: Monasticon Cartusiense Bd. 2 (Analecta Cartusiana 185/2). Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 2004. (836, zahlreiche Abb.)

Nach Art von Lexikonartikeln werden im vorliegenden Buch die über sechzig Kartausen der oberdeutschen, niederdeutschen, rheinischen und sächsischen Ordensprovinzen erfasst. Geboten werden jeweils die Belege der überlieferten Namensvarianten, topographische Hinweise, historiographische Daten und Auflistungen der wichtigsten Quellen sowie der einschlägigen Literatur. Auch wird der gegenwärtige, oft sehr unterschiedliche Forschungsstand referiert. Jeden einzelnen Beitrag beschließt eine Zusammenfassung, und zwar sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache. Besonders hervorgehoben sei die beigefügte Bilddokumentation (fast 500 Abb.!), welche sowohl alte Ansichten als auch Fotos des gegenwärtigen Bauzustandes enthält.

Die Benützung des umfangreichen Werkes wird durch einen sorgfältigen Index erschlossen, eine beigelegte Karte erleichtert die Lokalisierung der einzelnen Örtlichkeiten.

Den Herausgebern ist es gelungen, 24 fachlich qualifizierte Mitarbeiter zu gewinnen und ein äußerst verdienstvolles Kompendium zu erstellen, das die einst blühende Klosterlandschaft des Ordens reflektiert. Heute sind nur mehr wenige Häuser aktiv; den meisten Niederlassungen blieb das Schicksal der Aufhebung nicht erspart (auf dem Boden des heutigen Österreich sind dies Mauerbach, Gaming und Aggsbach).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Radlbeck-Ossmann, Regina: Vom Papsttum zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. LXXV) Bonifatius, Paderborn

2005. (496) Geb. Euro 54,90 (D) / 56,50 (A) / 94,00 sFr. ISBN: 978-3-89710-274-3

Motiviert durch die Enzyklika „Ut unum sint" von Papst Johannes Paul II. (1995) will die Autorin der vorliegenden Habilitationsschrift aus dem Fach Dogmatik „über eine erneuerte Form der Primatsausübung" nachdenken. Dabei knüpft sie nicht so sehr an die klassischen Primatsstellen im Evangelium an, sondern geht vom geschichtlich konkreten Handeln des hl. Petrus aus, in welchem sie ein „Urbild" des Dienstes an der Einheit der Kirche erkennt. Dieser ursprüngliche Petrusdienst manifestierte sich als dialogisch und monologisch zugleich. Petrus lebte ein Miteinander vor, das aber nicht auf den Einsatz von Autorität verzichtete, wenn es darum ging, grundlegende Glaubensaussagen gegenüber Zweiflern zu bezeugen.

An dieser Norm werden (exemplarisch) sieben Papstgestalten (Leo I., Gregor I., Gregor VII., Innozenz III., Leo X., Pius IX., Johannes XXIII.) gemessen. Als Ergebnis zeichnet sich ab, dass es zwar im Lauf der Geschichte „unleugbare Verkürzungen und Entgleisungen" gegeben hat, aber doch auch eine zumindest grundsätzliche Bereitschaft, sich am vorgegebenen Leitbild zu orientieren.

Hier sei nur auf jene Epoche der Kirchengeschichte, die zur Dogmatisierung der „päpstlichen Unfehlbarkeit" geführt hat, etwas näher eingegangen. Die nach der Französischen Revolution „aufbrechende Moderne" und die seit damals zunehmende „antiklerikale, antikirchliche und antireligiöse Haltung des Liberalismus" wurde nicht nur von Papst Pius IX. (1846–1878) als bedrohlich empfunden. Viele Kräfte in der Kirche strebten daher eine Restauration an, die mittels einer forcierten Betonung des päpstlichen Primates und der Zentralisierung der Kirche gelingen sollte. Eine „monolithisch geeinte Kirche" unter Führung des Papstes „sollte ein Garant dafür sein, dass der böse Zeitgeist" überwunden werde. Die damit verbundene Hierarchisierung der Kirche erreichte, wie gesagt, mit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) und der Definition der „päpstlichen Unfehlbarkeit" ihren Höhepunkt.

Mit Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und dem von ihm einberufenen Zweiten Vatikanischen Konzil begann eine neue Phase der Entwicklung. Die von ihm wieder deutlicher gesehene Kollegialität der Bischöfe sollte die Lehre vom päpstlichen Primat ausbalancieren. Dass diese Bemühungen auch Gegenbewegungen hervorriefen, ist bekannt. Umso dringlicher stellt sich heute die Aufgabe für das Papsttum, sich am Profil des von Petrus vorgelebten Dienstes auszurichten. Wenn es das tut, ist es aber dazu aufgerufen, nicht nur „die notwendige Einheit im Glauben" zu bewahren, sondern auch „die unabdingbare Vielfalt im Ausdruck dieses Glaubens" zu schützen. Die römisch-katholische Kirche wird daher „ihr Verständnis der auf dem I. Vaticanum definierten Sondervollmachten des Bischofs von Rom" so präzisieren müssen, dass deren Bedeutung und Wert „auch für die Vertreter nichtrömischer Kirchen transparent wird". Ein nicht leichtes Unterfangen, das aber im Lichte schon erzielter Ergebnisse nicht unmöglich zu sein scheint!

Es sei hier ergänzend angefügt, dass der 2005 gewählte Papst Benedikt XVI. bei seinem Amtsantritt ausdrücklich darauf verwiesen hat, dass der Nachfolger Petri so „wie Petrus und die anderen Apostel zusammenarbeiteten … mit den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zusammenarbeiten" müsse. Auch sei es seine Aufgabe, die Ökumene durch „einen offenen und ehrlichen Dialog" zu fördern.

Die Autorin, der für ihre engagierte und kenntnisreiche Arbeit zu danken ist, kann sich durch diese Äußerungen bestätigt fühlen. Abschließend noch ein Wort des Bedauerns: Ein so wichtiges Buch hätte man unbedingt durch ein Register erschließen müssen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste (Topos plus Taschenbuch. Bd. 603). Topos plus-Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2006. (237) Kart. Euro 11,20. 978-3-7867-8603-0.

Das kenntnisreiche Buch bietet einen Überblick über die Entwicklung des Papsttums der neueren Zeit unter dem Aspekt der Machtausübung. Der Autor ist durch seine Tätigkeit in Rom (Deutsches Historisches Institut) und seine bisherigen Veröffentlichungen zur italienischen Geschichte und Kirchengeschichte zur Darstellung der entsprechenden Ereignisse und Vorgänge bestens qualifiziert. Er setzt ein mit dem 15. Jahrhundert, mit dem damaligen Ringen zwischen Papsttum und Konziliarismus. In der Folge erhoben dann die Päpste in zunehmendem Maße den „Anspruch auf die Regierung der gesamten Kirche". Diese Tendenz wurde im 19. Jahrhundert durch die Umstände

begünstigt. Paradoxerweise waren es Angriffe von außen (Französische Revolution, Risorgimento, Verlust des Kirchenstaates), welche bei vielen Katholiken zu einer starken Solidarisierung mit den Päpsten führten. Als Ergebnis zeichneten sich ein ungeheurer Papalismus und damit eine Verengung des Kirchenbildes ab. Die Herausforderungen der Zeit wurden nicht mehr wirklich wahrgenommen, die Bildungsschicht geriet in Distanz zur Papstkirche. Höhepunkte dieser Entwicklung bedeuteten die Jahre 1832 (Enzyklika „Mirari vos" Gregors XVI.), 1854 (Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Alleingang durch Papst Pius IX.), 1864 (Syllabus), 1869/70 (1. Vatikanisches Konzil und Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und des päpstlichen Universalprimats), 1907 (Enzyklika „Pascendi" Papst Pius' X.) und 1950 (Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariens durch Pius XII.).

Parallel dazu gab es freilich auch Bemühungen der Päpste, sich den Bedürfnissen der Zeit zu stellen. Hierfür einige Beispiele: Aufgreifen der sozialen Frage 1891 mit der Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII.; Förderung der Liturgischen Bewegung seit Pius X.; Aufbrüche in Richtung einer stärkeren Kollegialität zwischen Bischöfen und Papst unter Johannes XXIII. und Paul VI., vor allem durch das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965); Einführung der Bischofssynode (1965). Doch bald kam es wieder zu Rückschlägen, vor allem unter Johannes Paul II. (1978–2005), den Lill als einen „konservativ denkenden, modern auftretenden Hierarchen" charakterisiert. Der unter ihm erschienene „Codex iuris canonici" 1983 hat den päpstlichen Universalprimat und den römischen Zentralismus erneut übergebührlich betont. Aus dieser Sicht der Kirche kam es auch wiederholt zur Ernennung ungeeigneter Bischöfe, deren Qualifikation vor allem in ihrer „Romtreue" bestand. Das wieder führte in nicht wenigen Diözesen zu belastenden Konflikten mit dem Kirchenvolk und zu vielen Kirchenaustritten.

Dass Benedikt XVI. einen anderen Kurs einschlägt, glaubt Lill verneinen zu müssen. Ob aber nicht doch manche Maßnahmen und Äußerungen des Papstes in eine etwas andere Richtung weisen, als in die von seinen Vorgängern eingeschlagene? Es ist wohl noch zu früh, um das beurteilen zu können.

R. Lill hat in seinem Buch aber nicht nur die eben kurz skizzierte Linie aufgezeigt. In seinem ehrlichen Bemühen um Objektivität sieht er auch andere Aspekte der Papstgeschichte, die von unhistorisch denkenden Historikern heute oft in Frage gestellt werden. So hebt er z.B. hervor, dass die Juden im Kirchenstaat nie wirklich verfolgt wurden, dass nicht nur Benedikt XV. sich für den Frieden einsetzte, sondern auch Pius XII., und dass das angebliche Schweigen des zuletzt genannten Papstes zum Holocaust weniger mit Feigheit zu tun hatte als mit der Angst, das Los der Juden durch deutliche Stellungnahmen noch zu verschlimmern.

Das Buch R. Lills ist überaus informativ und erweist sich durch mehrere kompakte Exkurse (z.B. über das Risorgimento oder die Debatten um Pius XII.) geradezu als Nachschlagewerk. Es ist spannend geschrieben, aber offenbar unter Zeitdruck entstanden, wie stehengebliebene Druck- und Flüchtigkeitsfehler zeigen. Hier nur ein Beleg: Johannes XXIII. wird wiederholt als Johannes XIII. bezeichnet (S. 16, 37, 171, 181).

Die Literaturangaben, besonders wenn nur Bücher zitiert werden statt belegender Stellen, sind zu wenig gezielt. Das Fehlen eines Literaturverzeichnisses und eines Abkürzungsverzeichnisses ist bedauerlich, vor allem aber hätte man für die Wiederbenützung ein Register beigeben müssen. Es bleibt zu hoffen, dass diese Mängel bei einer Neuauflage behoben werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Müller, Andreas E.: Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik (Beck'sche Reihe. Wissen. 2351). C. H. Beck, München 2005. (120, 20 Abb., 1 Karte) Paperback. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / sFr 14,60. ISBN 978-3-406-50851-6.

Seit mehr als eintausend Jahren ist der „Agion Oros", der Berg Athos, östlichster der drei Finger der Chalkidike-Halbinsel, Mönchsland. Besiedelt allerdings war die Athos-Halbinsel bereits in der Antike, wie uns namhafte Schriftsteller (Strabon, Ovid, Aristoteles, Plinius d. Ä.) in je kurzen Notizen zu berichten wissen. Bekannt wurde der Athos in der alten Geschichte hauptsächlich durch ein Unglück der persischen Flotte sowie durch den Kanalbau des Xerxes, von dem Herodot ausführlich berichtet. Doch bereits in der Spätantike scheint die Halbinsel entvölkert gewesen zu sein, denn als sich die ersten Einsiedler auf dem Berg einfanden, „präsentierte er sich ihnen jedenfalls so, wie sie es sich für abgeschiedenes, entbehrungsreiches

Leben wünschten: menschenleer und wild, gebirgig, gänzlich in Besitz genommen von einer üppigen, aber schroffen Vegetation". (7). Der damit einsetzenden wechselhaften Geschichte monastischen Lebens auf diesem wildromantischen Fleckchen Erde ist das Büchlein von Andreas Müller, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Corpus der griechischen Urkunden der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, gewidmet.

Im ersten Teil des Buches verfolgt er die Spuren der bescheidenen mönchischen Anfänge (Eremitentum, die ersten Klöster [Lauren = Lavren]), geht in einem zweiten Kapitel der Gründung der Megisti Lavra (936) und der Ausstattung mit einer ersten koinobitisch angelegten Klosterregel (*typikón* – aus dem Jahr 972), die uns im Wortlaut erhalten geblieben ist, durch Athanasios Athonites nach. Diese erste Klosterverfassung, unterzeichnet vom byzantinischen Kaiser, sollte zum Vorbild für alle weiteren Klostergründungen werden. Das ausgehende 10. und das 11. Jahrhundert sind geprägt von den zahlreichen Klostergründungen. Verstöße gegen das erste Typikon führten – nach einer durch den Kaiser veranlassten Untersuchung der wenig erbaulichen Zustände vor Ort – zu einem zweiten Typikon im Jahr 1045, das aufzählungsartig kurz vorgestellt wird. Die Hoffnungen auf Ruhe für den Heiligen Berg wurden jedoch durch die Entwicklungen der Folgezeit enttäuscht. Streitigkeiten der Klöster untereinander blieben gleichermaßen bestehen wie das Streben nach Macht und Expansion (Zeit der Komnenenkaiser – 1081–1185; Kap. 4). Eine der schwersten Zeiten bricht mit dem „Vierten Kreuzzug" (1204) über Konstantinopel und den Berg Athos herein, dargestellt im 5. Kapitel. Schwer und gleich doppelt litten die Athosmönche in jener Zeit: „Durch despotische lateinische Geistliche auf der einen und durch weltliche Feudalherren, Piraten und Glücksritter auf der anderen Seite. … [Der durch den päpstlichen Legaten eingesetzte Bischof] … wußte offenbar nichts Besseres zu tun, als die systematische Ausplünderung des Athos zu organisieren." (46) Auch die Zeit unter den Palaiologenkaisern (1261–1453, Kap. 6) war gekennzeichnet durch Unruhe und Streit. Zudem beginnt sich im 14. Jahrhundert die Idiorhythmie, das monastische Leben nach dem „eigenen Rhythmus", auszubreiten, das die Geschichte des Agion Oros wesentlich bis in unsere Tage prägte und bestimmte, wenngleich die zwanzig Hauptklöster heute wieder zum gemeinschaftlichen (koinobitischen) Leben zurückgekehrt sind. In eine andere Richtung zielt die Gründung von Mönchsdörfern, sogenannten Skiten. Unzufriedene Mönche traten aus ihren zu „weltlich" gewordenen Klöstern aus, um in der Abgeschiedenheit in kleinen, dörflich strukturierten Gemeinschaften zu leben. Besonnen und mit Bedacht begegneten die Mönche des Athos der Ausbreitung des osmanischen Reiches (Kap. 7). „Will man die Jahrhunderte der Türkenherrschaft auf dem Athos grob skizzieren, so läßt sich sagen, daß die Klöster in den ersten Jahrhunderten mehr und mehr verarmten, ehe in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein wirtschaftlicher und geistlicher Aufschwung erfolgte. Dieser Aufschwung hielt im wesentlichen an bis zur Befreiung 1912." (60). Überraschend schnell erholte sich der Athos nach dem Abzug der türkischen Strafbesatzung, Folge des 1821 misslungenen bewaffneten griechischen Freiheitskampfes, dem sich die Athosmönche angeschlossen hatten (Kap. 8 – Der Weg in die Neuzeit). Finanzielle Zuwendungen kamen nun vorwiegend aus den Donauländern. Nach der Gründung des rumänischen Staates waren es vor allem die russischen Zaren, die sich intensiv des Athos annahmen, allerdings mit weitreichenden Folgen. Die russischen Mönche versuchten nun gezielt ihren Einfluss auf dem Athos auszubauen (auch zahlenmäßig gewannen sie die Oberhand den Griechen gegenüber), während zuvor noch die verschiedenen Nationen wenn auch nicht spannungsfrei, so doch reibungslos am Heiligen Berg zusammengelebt hatten. Erst die Oktoberrevolution 1917 setzte diesem griechischen Alptraum (Heerscharen von russischen Pilgern) ein Ende. Waren Erster und Zweiter Weltkrieg beinah spurlos an der Mönchshalbinsel vorübergegangen, so brachten je die Jahre danach ihre Sorgen und Nöte mit sich (Vertreibung der Griechen aus Kleinasien durch die wiedererstarkte Türkei [Mustafa Kemal Pascha = Atatürk] sowie 1944 den Deutschen nachrückende Partisanen und der griechische Bürgerkrieg 1946). Obzwar danach ruhigere Tage anbrachen, blickte man freilich sorgenvoll auf die besorgniserregende und ständig sinkende Zahl der Mönche (1903: 7.432 Mönche, 1971: 1.145 Mönche). Doch seit 1972 begannen die Mönchszahlen wieder zu steigen. „Es waren [und sind – Anm. des Rezensenten] vor allem junge Leute, die Jahr für Jahr in größerer Zahl auf dem Athos die mönchischen

Ideale zu leben suchten." (71). Auch der Beitritt Griechenlands zur Europäischen Union 1981 wirkte sich für den Athos positiv aus; Gleiches gilt für die Aufnahme des Berges in die Liste des Weltkulturerbes der UNESCO im Jahr 1988. „So präsentiert sich der Heilige Berg am Beginn des dritten Jahrtausends dem Besucher positiv und hoffnungsvoll. […] Allenthalben wird restauriert und erneuert – dies gilt für die Klosteranlagen gleichermaßen wie für die darin lebenden monastischen Gemeinschaften" (72), wovon sich der Rezensent durch glückliche Fügung selbst ein Bild machen konnte.

Der zweite Teil des Buches ist knappen Porträts der zwanzig Großklöster gewidmet. Es werden der Leserin und dem Leser je der historische Werdegang, die bauliche Entwicklung skizziert sowie kunsthistorisch relevante Zimelien und sonstige Denkwürdigkeiten der jeweiligen Klöster vorgestellt.

Eine Liste weiterführender Literatur sowie ein Personen-, Orts- und Klosternamenregister beschließen das Buch.

Das ob der weitgehend unbekannten byzantinisch-griechischen Kirchen- wie Profangeschichte und der damit verbundenen Namen da und dort nicht einfach zu lesende Büchlein bietet einen recht guten und knapp gefassten Überblick zur Geschichte des Athos, einer Metamorphose vom „Refugium für Eremiten hin zu jenem monastischen Zentrum, das heute den spirituellen Mittelpunkt der orthodoxen Christenheit bildet" (8). Es ist interessierten Lesern und Leserinnen zu empfehlen, eignet sich ebenso gut als Grundinformation und Vorbereitung (kunst-)geschichtlicher Natur für eine Pilgerreise auf die Mönchshalbinsel. Zudem lässt sich das Büchlein aufgrund seines praktischen Formats leicht auf die Entdeckungsreise mitnehmen, um sich bei einem Aufenthalt auf dem Athos Details vor Ort noch einmal lesend in Erinnerung zu rufen. Fasziniert von den lichten und dunklen Seiten der Geschichte, dem Leben, der Landschaft und der Kunst der autonomen Mönchsrepublik, wird man in der Folge gerne zu weiterer Literatur zum Berg Athos greifen, erst recht, wenn man diesen „Garten der Muttergottes" ergehen, erfahren und bestaunen durfte.

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

MISSION

◆ Malek, Roman/Zingerle, Arnold (Hg.): Martino Martini S.J. (1614–1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert. (Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin). Steyler Verlag, Nettetal 2000. (260) Kart.

Neben den bekannten Chinamissionaren Matteo Ricci SJ (1552–1610), Johann Adam Schall von Bell SJ (1592–1666) und Ferdinand Verbiest SJ (1623–1688) spielt Martino Martini SJ eine wichtige Rolle in den missionstheologischen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts. Der vorliegende Sammelband möchte Martinis Leben und Wirken vor allem dem deutschsprachigen Publikum erschließen und bietet neben neun Forschungsbeiträgen, die auf ein Symposion in Würzburg im Jahr 1995 zurückgehen, drei Nachdrucke älterer Aufsätze sowie eine Fülle von Karten, Tabellen, Verzeichnissen und Abbildungen; wertvoll ist außerdem die umfangreiche Bibliographie, die Roman Malek SVD zusammengestellt hat.

Martino Martini wurde 1614 in Trient geboren, trat 1632 in Rom in die Gesellschaft Jesu ein und brach nach seinem Studium 1640 nach China auf, wo er in mehreren Städten als Missionar tätig war. 1650 wurde er Missionsprokurator der Jesuiten und kehrte auf einer abenteuerlichen Reise nach Europa zurück; hier ließ er mehrere Werke drucken: den Novus Atlas Sinensis, die Geschichtswerke Sinicae Historiae Decas Prima (dies ist die „erste gedruckte und zusammenhängende Geschichte Chinas von den Ursprüngen bis Christi Geburt" (Claudia von Collani, 150) und De bello tartarico sowie eine Beschreibung der chinesischen Kirche mit dem Titel Brevis Relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas. Vieles, das Martini erarbeitete, war echte Pionierleistung und trug erheblich zu einem kulturellen Lernprozess zwischen dem Abendland und dem „Reich der Mitte" bei.

Die entscheidende Tat Martinis aber war sein Gegenantrag, den er im Jahr 1654 beim Heiligen Offizium in Rom einbrachte. 1643 hatte sich Juan Bautista Gonzalez OP bei der Propaganda Fidei für ein Verbot der „Chinesischen Riten" eingesetzt, also dagegen, dass chinesische Christen ihren Ahnen sowie dem Lehrer Konfuzius Ehre erwiesen; 1645 wurde diesem Antrag stattgegeben. Diese Verfügung hätte für die Missionsmethode der Jesuiten

das Ende bedeutet, wenn sich nicht Martini mit Vehemenz und Sachkenntnis für eine Aufhebung dieses – von den in China missionierenden Bettelorden angestrebten – Verbots der „chinesischen Riten" engagiert hätte, was 1656 auch gelang! Die erfolgreiche Denkschrift von Martino Martini enthielt, wie Severino Vareschi (vgl. 79–86) sorgfältig aufzeigt, fünf Punkte: die Verpflichtung zu Gottesdienstbesuch und Feiertagsruhe (welche die Jesuiten angeblich nicht streng genug einforderten); das Problem der sakramentalen Ölsalbung an Frauen, die mit dem chinesischen Empfinden der Unberührbarkeit in Konflikt kam; die Rolle des Konfuzius, dessen angebliche Verehrung als „Gottheit" Martini energisch in Abrede stellte; der Toten- und Ahnenkult, der in der chinesischen Ehrfurcht vor den Vorfahren wurzelte, sowie der Stellenwert des Leidens und des Kreuzes Christi (das die Jesuiten in ihrer Verkündigung angeblich zu wenig oder gar nicht betonten).

Martinis Einsatz hatte sich gelohnt: Das Dekret des Heiligen Offiziums (1656), mit dem den Jesuiten das Privileg zugestanden wurde, „sich in China nach der eigenen Tradition zu richten" (Vareschi, 78), also den Weg Matteo Riccis weiterzugehen, war nicht nur Voraussetzung für ein weiteres Aufblühen der Chinamission der Jesuiten (die 1704 durch ein neuerliches Dekret verboten wurde und erst 1939 durch Papst Pius XII. wieder gestattet, ja empfohlen wurde!), sondern betraf letztlich das Zentrum des christlichen Offenbarungsverständnisses: An der „Wahl des Anknüpfungspunktes" (Klaus Schatz, 52) wird sichtbar, wie sich das „Neue des Christentums" zur kulturellen Lebenswelt Chinas verhält. Für die Jesuiten stand „alles Weltliche mehr oder weniger bruchlos im Dienste der Offenbarung" (Schatz, 61); ihre Verkündigung verstand sich als „Methode der Versöhnung" (Lucia Longa, 199). Im Kontrast zur Missionsweise der Bettelorden und zur Sicht der Propaganda Fidei, die theologisch eher den Aspekt des Kreuzes und der Sünde betonten, ist die Methode der Jesuiten von einem „Optimismus einer ‚natürlichen' Moralität des Menschen" (Arnold Zingerle, 211) geprägt, forderte „Bildung an Stelle von Dirigismus und Verbieten" (Vareschi, 85) und nahm die „Benutzung von Strukturen gesellschaftlichen Einflusses" (Zingerle, 203) für sich in Anspruch, woraus die besonders gute Beziehung der Jesuiten zum chinesischen Kaiserhof zu erklären ist.

Dieser Sammelband des Instituts Monumenta Serica gewährt nicht nur einen faszinierenden Einblick in eines der interessantesten Missionsprojekte der Kirchengeschichte, sondern regt – über den historischen Rahmen des 17. Jahrhunderts hinaus – dazu an, darüber nachzudenken, wie die Botschaft des Evangeliums in den verschiedenen Kulturen dieser Welt „Gehör" finden kann. Martino Martini, der zwölf Jahre seines Lebens in Ostasien und neun auf Seereisen verbracht hatte, der in China „Wei Kuang-kuo" (Adrian Hsia, 117) genannt wurde und im Alter von 47 Jahren in Hangzhou an der Cholera starb, gehört ohne Zweifel zu den herausragenden Gestalten neuzeitlicher Kirchen- und Missionsgeschichte sowie zu den frühen Wegweisern einer – viel später so genannten – „Kontextualisierung" des Glaubens und der Theologie. Den Herausgebern ist für diese wertvolle und sorgfältige Edition zu danken.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

ÖKUMENE

◆ Klaiber, Walter/Thönissen, Wolfgang (Hg.): Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht. Bonifatius, Paderborn/Christliches Verlagshaus, Stuttgart 2003. (219) Kart. Euro 14,90 (D).

In der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) haben der Lutherische Weltbund und die katholische Kirche erstmals ein Konvergenzdokument auf höchster kirchlicher Ebene verabschiedet. Der vorliegende Band bezeugt, dass dieser „differenzierte Konsens" für die Einheit der gesamten Christenheit von Bedeutung ist. Katholische Theologen des Johann-Adam-Möhler-Instituts sowie Vertreter der Methodisten, Baptisten, des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und der Herrnhuter Brüdergemeine dokumentieren in dieser auf eine Tagung zurückgehenden Beitragssammlung ein reges Interesse daran, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede anhand der Rechtfertigungslehre durchzubuchstabieren. Der erst in den Kinderschuhen steckende freikirchlich-katholische Dialog hat den Vorteil, keine offiziell ausgesprochenen Lehrverurteilungen zwischen den jeweiligen Konfessionen überwinden zu müssen oder im Disput über die Rechtfertigung eo ipso die Identität des Partners in Frage zu stellen.

Nach der skizzenhaften Einführung zu den Freikirchen in Deutschland (*Klaus Peter Voß*)

kündigt *Johannes Oeldemann* „konfessionskundliche Bemerkungen zum Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche“ an. Doch die versprochene „Kontinuität des Glaubens im Wandel der Zeit“ (25–37) lebt vor allem daraus, was das katholische Selbstverständnis *nicht mehr* ist. Worte wie „nicht“, „zunächst abgelehnt“, „schon“, „zwar weiterhin“, „merklich gewachsen“, „heute überholt“, „veränderte Einstellung“ konzentrieren den Inhalt fast ausschließlich auf den Wandel, nicht auf die Kontinuität. Diese Schwerpunktsetzung verwundert, gerade im Austausch mit Vertretern der Freikirchen. In medias res tritt der Band mit dem dritten Beitrag: *Hans Jörg Urban* beleuchtet in einem Meisterstück historischer Theologie die Situation des Konzils von Trient und dessen Lehren (39–56). Verschiedene Denkweisen führten in der Ursprungszeit der Reformation zur verheerenden Spaltung; die heutigen Verstehensbedingungen entdecken in damaligen Formulierungen zwar verschiedene Schwerpunkte (Natur, Gnade, Freiheit), dürfen aber als komplementäre Auffassungsunterschiede gelten. Eine Motivlehre katholischen Selbstverständnisses bietet in diesem Zusammenhang *Ralf Miggelbrink* (141–158). Seine Analyse metaphorischen Sprechens erfasst Möglichkeiten und Grenzen der Rechtfertigungsmetapher sowie ihre „Vieldimensionalität, die zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich entfaltet wurde“ (143). In diesem Beitrag wird deutlich, wie spannend und aussagekräftig ökumenische Erörterungen sein können, wenn sie auf der Höhe zeitgenössischer Theologie operieren. Jedenfalls kann nach diesen Zeilen nicht mehr der historisch undifferenzierte und theologisch unsensible Vorwurf gegenüber der tridentinischen Kirchen- und Frömmigkeitssicht erhoben werden, sich nur in Selbstrechtfertigung ergangen und die guten Werke dem eigenen Verdienst zugerechnet zu haben. *Wolfgang Thönissen* bietet eine Gesamtschau auf „Rechtfertigung und Glaube nach katholischem Verständnis“ (97–120). Offenbarung bedeutet Selbstmitteilung Gottes, sie ist ein freies und ungeschuldetes Heils-Geschehen, in dem der Geber selbst die Gabe ist. Mit Gottes Liebe erfüllt, darf der Mensch – hinein genommen in eine von Gott gestiftete Gemeinschaft (Eucharistie!) – bewusst und in aller Freiheit Schritte zur Umkehr und Erneuerung wagen. Gott, von dem allein alles Heil kommt, ergreift die Initiative, allerdings „nicht ohne vom Menschen zu erwarten, dass er sich aufmacht, um Gottes Heil entgegenzutreten“ (119).

Diese katholische Sicht der Rechtfertigung, geschärft in der Auseinandersetzung mit den Lutheranern, konvergiert mit dem freikirchlichen Verständnis. Denn ihm liegt der „unlösbare Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung“ zugrunde (*Volker Spangenberg*, 66). Baptisten und Methodisten geht es einerseits darum, dass das Heil alleiniges Werk Gottes ist; sie wollen aber zugleich herausstellen, dass „Gottes Heilshandeln nicht nur in der Vergebung der Sünden und der Annahme des Sünders, sondern auch in der Verwandlung und Neugestaltung des Menschen unter dem Wirken der Gnade besteht“ (*Walter Klaiber*, 74). Die Thematik lässt auch die Wurzeln freikirchlichen Selbstverständnisses sichtbar werden: Bekehrungserlebnis, Bekenntnis des persönlichen Glaubens (Erwachsenentaufe), Wiedergeburt. Die Überbetonung dieser Elemente bescherte der Herrnhuter Brüdergemeine in den 1990er Jahren eine Spaltung. Diese spricht *Martin Theile* im Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie an und wendet sich gegen charismatische Verfechter einer reinen Gemeinde: „Die Heiligung ist ein lebenslanger Prozess, und ich muss mich bestimmt nicht nur einmal, am Anfang meines Glaubenswegs, von Gott ändern lassen. Doch wer den Anfang des Glaubenswegs – wie die Brüder-Unität in der Nachfolge von Zinzendorf – weniger betont, muss dessen *Fortsetzung* umso ernster nehmen“ (91f). Strittige Fragen über die Notwendigkeit und Gestalt von persönlicher („innerer“) Erfahrung könnte eine Besinnung auf entschiedene Christusnachfolge in allen Gemeinschaften beantworten; die Bejahung der Säuglingstaufe sowie der Marien- und Heiligenverehrung könnte eine Verständigung erfahren, sofern die Rechtfertigung nicht das isolierte Subjekt betrifft, sondern in der kirchlichen Gemeinschaft empfangen wird (vgl. die Resümees und Ausblicke von *Burkhard Neumann* und *Uwe Swarat*).

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Thönissen, Wolfgang: Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene (Thema Ökumene, Bd. 2). Bonifatius, Paderborn 2003. (105) Kart. ISBN: 3-89710-207-2.

Der zweite Band der Buchreihe „Thema Ökumene“ (vgl. zu Bd. 1 ThPQ 151 [2003] 427f.) stammt

Wiederkehr des Religiösen



Klaus Arntz (Hg.)

Religion im Aufwind

Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht

88 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2070-5
€ (D) 10,90/sFr 20,30

Religion ist wieder ein Thema in der Öffentlichkeit. Das neue Bedürfnis nach praktizierter Frömmigkeit wird unter dem weitgehend diffus bleibenden Begriff Spiritualität zusammengefasst. Die aufgeklärte, säkulare Kultur des Westens begegnet diesem Phänomen mit einer Mischung aus Überraschung und Verunsicherung. Von einem mit zunehmender Säkularisierung verbundenen Verschwinden der Religion kann jedenfalls keine Rede sein.
Der vorliegende Band leistet neben einer kritischen pastoraltheologischen Bestandsaufnahme eine Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung aus theologischer Sicht.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

vom Leitenden Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn. Das Buch ist mehr ein Grundriss der ökumenischen Theologie als ein „kleines Nachschlagewerk" anhand von „Stichwörtern zur Ökumene". Wolfgang Thönissen behandelt zwar die grundlegenden Institutionen und Dokumente, zeichnet die Ökumenische Bewegung nach und erläutert die wichtigsten Begriffe. Ihm kommt es aber vor allem auf die großen Zusammenhänge und ein vom Konzil ausgehendes tieferes Verständnis des Strebens nach der christlichen Einheit an. Das fünfte Kapitel „Geistlicher Ökumenismus und Gemeinschaft beim Gottesdienst" findet sich nicht nur von der Anordnung her in der Mitte des Buches, sondern bildet auch das inhaltliche Zentrum. „Die ökumenischen Bemühungen richten sich nicht in erster Linie und ausschließlich auf institutionelle Entwicklungen ökumenischer Zusammenschlüsse, nicht allein auf die Bearbeitung theologischer Differenzen, sondern auf die im Gebet geschenkte Gemeinschaft mit Gott." (44)

Das Leitmotiv der einzelnen Abschnitte ist die Koinonia: „Die eine Kirche Jesu Christi besteht in und aus den Orts- oder Teilkirchen." (83) Das Teilkirchen-Modell sieht aber die Kirche nicht als Summe der einzelnen Teile. Die Ganzheit ist in der Ortskirche verwirklicht, die wiederum durch den Bischof mit den anderen Ortskirchen vereinigt ist. „Die Taufe ist hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die vollständige Einfügung in das eucharistische Geheimnis und damit in die volle Gemeinschaft der Kirche." (30) Die Communio-Ekklesiologie ist somit auch eine eucharistische Ekklesiologie: „Durch das Sakrament der Eucharistie wird die Einheit der Kirche dargestellt und verwirklicht." (15) Da die Eucharistie „Hineinnahme in das Lebensschicksal Jesu Christi" (32) bedeutet, ist sie „Quellort der Einheit und Gemeinschaft der Kirche." (16) Insofern aus der Teilhabe am Heiligen die Gemeinschaft der Heiligen folgt, „ergibt sich der unauflösliche Zusammenhang von Eucharistie, Kirche und Kirchengemeinschaft." (85)

Das Buch besteht aus kurzen, für eine Kirchenzeitung geschriebenen Abschnitten. Dadurch sind die Texte leicht verständlich und ohne Fußnoten geschrieben. Das ist sicherlich ein großer Vorteil, hat aber auch seinen Preis. So werden Dokumente genannt, deren genauere Angabe doch wichtig wäre, oder es findet sich die für ein Buch unsinnige Zeitbestimmung „vor zwei Jahren" (82). An manchen Stellen kennt man dem Text auch an, dass er nicht aus einem Guss entstanden ist: Bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre etwa wird der Begriff des differenzierten Konsenses neu eingeführt (65), obwohl dieser nur einige Seiten vorher in einem eigenen Unterkapitel erläutert wurde. – Von diesen kleinen Schönheitsfehlern abgesehen, steht m.E. dieser bloß als Stichwort-Sammlung ausgegebene Text ebenbürtig neben den gängigen Einführungen zur Ökumene und kann als solcher für Studierende und Interessierte von großem Nutzen sein.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

PHILOSOPHIE

◆ Zeilinger, Peter/Flatscher, Matthias (Hg.): Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien, Turia + Kant 2003. (240) Euro 22,00 (A).

Der sogenannten postmodernen Philosophie ging es lange Zeit nicht anders als anderen philosophischen Strömungen in der Theologie. Zunächst wurde ihr mit Ablehnung und Apologetik begegnet. Grundlegend für diese Haltung war sicher ein (Miss-)Verständnis von „Postmoderne" als einer gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Mentalität des „Anything goes", die Relativismus und subjektiver Beliebigkeit von der Lebens- bis zur Denkform Tür und Tor öffnet. Erst durch genauere Lektüre der wichtigsten Vertreter sogenannten postmodernen Denkens (insbesondere Jean-François Lyotards, Michel Foucaults und Jacques Derridas) konnten Vorurteile dieser Art und damit Rezeptionsblockaden abgebaut werden. Der Weg einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit dieser Strömung französischer Gegenwartsphilosophie war für die Theologie geebnet. Der vorliegende Sammelband schreibt sich – zumindest auf den ersten Blick – in diese Rezeptionsprozesse ein und bündelt zehn Aufsätze zum 2004 verstorbenen Philosophen der Dekonstruktion Jacques Derrida.

Titel und Untertitel des Buches erwecken den Verdacht, dass sich in den Beiträgen zwei Denkbewegungen, die Theologie einerseits und die Dekonstruktion andererseits, aufeinander zu bewegen, sich kreuzen und in ein „Geistergespräch" eintreten. Der Band wäre dann die Dokumentation dieses diskursiven Aufeinandertreffens. Glücklicherweise warnt schon das

Vorwort vor einer solchen Interpretation. Die zwei Herausgeber stellen richtig: „Das ‚und' zwischen Philosophie *und* Theologie wird zumeist als ‚entweder-oder' gelesen, wodurch offensichtlich zwei heterogene Bereiche umrissen werden." (9) Tatsächlich macht *nicht* die theologisierende Lesart Derridas das Schwergewicht des Buches aus, sondern eine thematisch überaus breite Auseinandersetzung mit zentralen und peripheren – oder für peripher gehaltenen – Aspekten seiner Philosophie. Die Themen, mit denen sich die AutorInnen, allesamt junge WissenschaftlerInnen aus dem deutschen Sprachraum, beschäftigen, reichen von der Erkenntnistheorie Derridas (Georg W. Bertram), über seine Reflexionen zur Un-Möglichkeit der Gabe (Matthias Flatscher), seine mit Ernst Tugendhats Moralbegründung parallelisierte aporetische Sicht auf Ethik (Sascha Bischof), seine politische Philosophie (Thomas Schmidt), seine Metapherntheorie und Sprachphilosophie (Anna Aloisia Moser) bis hin zum Aufweis, dass „Derridas Schriften einen Ton anschlagen, der von dem zeugt, wofür wir einstweilen keinen geeigneteren Namen einsetzen können als ‚Geburt'" (Artur R. Boelderl, 221).

Freilich fehlen die von einem Philosophen und drei systematischen Theologen vorgetragenen explizit theologischen Bezüge zu Derridas Werk nicht: Othmar Kastner bemüht sich, die latent kantische Prägung der derridaschen Überlegungen zum Gebet offenzulegen (auch wenn er durch seine plausible Herausarbeitung der Unterschiede beider seine eigene These zu untergraben droht). Joachim Valentin interpretiert die Dekonstruktion als eine für die Theologie nicht ignorierbare, (selbst-)kritische Theorie, die „diejenigen Traditionen der Theologie wieder zu entdecken und zu stärken bemüht sein [wird], die sich schon immer in einem dekonstruktiven und das heißt […] kritischen Verhältnis zu totalisierenden Tendenzen außerhalb und innerhalb der Theologie selbst befunden haben" (119). Johannes Hoff konturiert das, wie er selbst sagt „hölzerne Eisen" einer dekonstruktiven Metaphysik, indem er auf die Parallelen zwischen dem von ihm als mystisch-metaphysisch bezeichneten Denken des Nikolaus von Kues und der Dekonstruktion aufmerksam macht: Beide erkunden auf ähnliche, paradoxale Weise die „Grenzen des endlichen Erkennens" (158). Peter Zeilinger schließlich sucht nach einer möglichen, impliziten Grundlegung einer Theologie im Werk Jacques Derridas und wird bei dessen Auseinandersetzung mit Levinas in der Kategorie des „Zeugnisses" fündig, das als „Antwort auf einen vorgängigen Ruf, eine Verpflichtung o.ä." (198) interpretiert wird und einer Konkretisierung in den religiösen Traditionen der Menschheit bedarf. Mit Valentin, Hoff und Zeilinger befinden sich drei der wichtigsten theologischen Derrida-Interpreten der jüngeren TheologInnengeneration unter den AutorInnen.

Aber könnte sich angesichts des bleibenden Übergewichts nicht explizit theologischer Themen bei der theologisch interessierten Leserschaft nicht Enttäuschung breit machen? Statt einer Enttäuschung kann dem primär theologisch interessierten Leser/der Leserin jedoch ebenso eine Ent-Täuschung, eine Aufhebung der Täuschung, widerfahren, dass an Derrida theologisch nur von Belang ist, was *explizit* theologisch daherkommt. Tatsächlich ist das Buch gerade an den Stellen besonders aufschlussreich, an denen es nicht nur die klassischen theologischen Bezüge Derridas (etwa Mystik, negative Theologie, jüdisches Erbe) thematisiert, sondern andere, theologisch relevante Implikationen seines Denkens aufspürt. Gerade die nicht primär theologisch ansetzenden Überlegungen zu Ethik, Gerechtigkeit, Politik, Geburtlichkeit können die theologische Reflexion zu diesen zentralen Themen christlichen Glaubens ebenso stimulieren, wie es die Dekonstruktion in der fundamentaltheologischen Begründungsfrage schon getan hat.

Das Buch stellt in weiten Teilen hohe Anforderungen an LeserInnen, die mit der hermetisch anmutenden Sprachgestalt dekonstruktiver Philosophie nicht intim vertraut sind. Es ist aber für Theologinnen und Theologen deshalb von hohem Interesse, weil hier vielerlei Aspekte des derridaschen Denkens aufbereitet werden, die einer theologisierenden Lesart im engeren Sinne entgangen wären.

Linz *Ansgar Kreutzer*

KARL RAHNER

◆ Ziebritzki, Doris: „Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (Innsbrucker Theologische Studien, 61) Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2002. (240). Kart. Euro 25,00. ISBN 3-7022-2431-9.

Im Rahmen der Diskussion über die Theologie der Religionen wurde Rahners Werk von den ei-

nen als Vorläufer einer „pluralistischen" Position angesehen, von den anderen als Ausdruck eines bleibenden „Exklusivismus" von Christentum und Kirche bewertet. Beide Einschätzungen gehen am Duktus und Anliegen der Theologie Karl Rahners vorbei, wie Doris Ziebritzki in ihrer Studie aufzeigt, die im Jahr 2000 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz als Dissertation eingereicht wurde.

Im ersten Teil (19–82) stellt die Verfasserin die Grundlinien der Religionstheologie Rahners dar, die aus dessen Auseinandersetzung mit der Pluralismusthematik stammt und wesentlich in seiner Gnadentheologie begründet ist. Streng genommen gibt es von Rahner nur vier Aufsätze zur Religionstheologie (Schriften zur Theologie V, 136–158; VIII, 355–373; XII, 370–383; XIII, 341–350), aber entscheidend ist – wie gesagt – der gnadentheologische Kontext Rahners: Die faktische Bestimmtheit der menschlichen Geschichte durch das Christusereignis – „übernatürliches Existential" genannt ist der Grund dafür, dass ein Mensch „in jedem wahrhaft sittlichen Akt" (44) eine Annahme der Gnade Gottes vollzieht und – insofern jeder übernatürliche Akt an der Gnade Christi teilhat – „anonymer Christ" genannt werden kann. Damit ist nicht – wie Rahner vielfach vorgeworfen wurde – die Nivellierung eines ausdrücklichen Bekenntnisses, des christlichen Wahrheitsanspruchs oder der Notwendigkeit der Mission gemeint (vgl. 52), sondern die theologische (und nicht nur moralische oder pädagogische) Qualifizierung des Lebens und Handelns von Menschen, die sich nicht (ausdrücklich) zum christlichen Glauben bekennen. Der springende Punkt besteht nun darin, dass „eine nichtchristliche Religion in manchen ihrer Elemente Anlass zum sittlich-religiösen Akt des Menschen sein kann, dessen heilsvermittelnde Ursache der Geist Jesu Christi im ‚übernatürlichen Existential' des Menschen ist" (76). Von einer (pluralistischen) Sicht der nichtchristlichen Religionen als „legitime Heils-wege" (im strengen Sinn des Wortes) kann bei Rahner keine Rede sein; im Konzept seiner Theologie „wird das Christusereignis letztlich doch immer als Ursache der allgemeinen Begnadigung angesehen" (74, Anm. 101).

Der zweite Teil (83–139) zeigt anhand einiger Rezeptionstendenzen (v. a. durch Heinz Robert Schlette) auf, inwiefern Rahners gnaden- und religionstheologischer Ansatz uminterpretiert wurde, indem „den Religionen als Systemen … eine positive Funktion in der Heilsvermittlung" (104) zugeschrieben wurde – ein Missverständnis, zu dem Rahner selbst einiges beigetragen hat, wie Ziebritzki durch ihre Analyse des „doppelten Geschichtsbegriffs" Rahners (historisch und existenziell, vgl. 63–82) verdeutlichte.

Der dritte Teil (141–223) untersucht Rahners Wahrheitsverständnis, das sich als korrespondenztheoretisch (vgl. 146), ontologisch (vgl. 167) und analog (vgl. 173) erweist. Von diesem „unauflöslichen Zusammenhang der Urteils-, Existenz- und Seinswahrheit bei Rahner" (183) her ist nochmals festzuhalten, dass die Heilsvermittlung ausschließlich durch Christus erfolgt, und alle anderen „Wege, einschließlich derer der Religionen, können dann in je unterschiedlichem Grad teilhaben an der Universalität dieser Instanz" (197). Das heißt: Rahner vertritt tatsächlich – im Rahmen der von Perry Schmidt-Leukel systematisierten Modelle einer „Theologie der Religionen" – eine inklusivistische Position, die eine theologische Wertschätzung anderer Religionen nicht durch eine pluralistische Relativierung der Christologie, sondern durch einen (pneumatologisch vermittelten) Aufweis der Universalität Christi leistet, von der her die „Lehren, Riten oder Schriften anderer Religionen als Bereicherung des Christentums" (222) gesehen werden können.

Die Arbeit von Doris Ziebritzki ist ein wichtiger Beitrag zur Klärung der religionstheologischen Beurteilung Rahners sowie zu einer notwendigen Besinnung darauf, in welchen dogmatischen Zusammenhängen eine christliche Theologie der Religionen zu entwickeln ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Zulehner, Paul M. im Gespräch mit Karl Rahner. Unter Mitarbeit von Andreas Heller. Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Schwabenverlag, Ostfildern 2002. (167) Hardcover.

Karl Rahner, der von seinem Fach her ein ausgewiesener Dogmatiker war, gab der Pastoraltheologie wichtige Impulse – nicht nur deshalb, weil sich Rahner zu vielen Fragen des kirchlichen Lebens und pastoralen Handelns äußerte und sich zum Beispiel beim Zweiten Vatikanum für die Wiedereinführung des ständigen Diakonats engagierte, sondern vor allem wegen der grundsätzlichen Orientierung seines theologischen Denkens am kirchlichen Auftrag der

Verkündigung und Glaubensweitergabe. Rahner kam es im letzten darauf an, „dass eine lebendige, neu fragende, suchende Theologie von heute daran arbeitet, dass die Verkündigung von morgen Geist und Herz der Menschen finde“ (Schriften IV, 236).

Der Wiener Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner hat dieses Bändchen, das auf ein Interview mit Karl Rahner im März 1983 in Innsbruck sowie auf einige seiner pastoraltheologischen Beiträge zurückgeht, vor zwanzig Jahren zum ersten Mal veröffentlicht, um Rahners Sicht des christlichen Glaubens in ihrer Bedeutung für die pastorale Situation der Gegenwart zu verdeutlichen. Durch die leicht korrigierte und gekürzte Neuauflage zeigt sich nochmals, wie intensiv sich Rahner bereits vor Jahrzehnten mit der Existenz der Kirchen in einer nachchristlichen Gesellschaft auseinandersetzte. Seine These, dass der Weg der Gemeinden „von einer ‚versorgenden Seelsorge‘ zu einer ‚mystagogischen Seelsorge‘“ (9) führe, meint weder den Rückzug auf die „kleine Herde“ oder in die private Innerlichkeit, noch versteht sie sich als Rezept, um die Auflösung der „Volkskirche“ (die „historisch eine ‚Ausnahmesituation‘ ist“ [50]) zu verhindern oder umzuinterpretieren. Vielmehr geht es – in Fortführung der Theologie des Zweiten Vatikanums – um eine Art und Weise mystagogischer Einführung in den Glauben, „die von einem universellen Heilsoptimismus ausgeht und in diesem Kontext die gläubige Gemeinschaft der Kirche theologisch begreift als das universelle Heilssakrament, als die Präsenz der irreversibel siegreichen Gnade Gottes in der einen Menschheitsgeschichte“ (133f).

Paul Michael Zulehner hat somit zum einen gezeigt, „dass Seelsorge, wie sie stattfindet, von einer Reihe – meist unbemerkter – theologischer Grundsätze lebt“ (165), und zum anderen verschiedene Fragen (Amt in der Kirche, Entwicklung der Gemeinden, Verhältnis zu Außenstehenden und Nichtchristen usw.) im Horizont eines – von Rahners Theologie inspirierten – Heilsoptimismus reflektiert. Vielleicht besteht der wichtigste Ertrag dieses Buches in der Erkenntnis, dass es nicht dem missionarischen und kerygmatischen Auftrag der christlichen Gemeinden widerspricht, Gottes Gnade und Heilsgegenwart als „bleibendes und unentrinnbares Existential“ (56) aller Menschen zu begreifen; im Gegenteil: gerade so kann sich die Kirche als das „geschichtlich greifbare Zeichen dafür, dass Gott die Welt als Ganze liebt“ (140), erweisen.

Wer sich in die Interviews und Beiträge dieses Buches einliest, wird zwar keine konkreten Antworten auf aktuelle Probleme finden, aber mit einem theologischen Ansatz in Berührung kommen, der das „seelsorgliche Tun“ in unlöslicher Einheit mit der „zuvorkommenden Gnade Gottes“ begreift. Diese Einsicht und Zuversicht zu vermitteln ist schon sehr viel.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Habringer-Hagleitner, Silvia: Zusammenleben im Kindergarten. Modelle religionspädagogischer Praxis, Kohlhammer, Stuttgart 2006. (349) Kart. Euro 29,00 (D).

Die vorliegende Habilitationsschrift geht der Frage nach, welches Konzept der Religionspädagogik es braucht, um in der Vermittlung der christlichen Botschaft die Pluralität der Gesellschaft ernst nehmen zu können. Zu diesem Zweck untersucht die Autorin – Dozentin an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz – das Handlungsfeld Kindergarten. Das Anliegen wird mit folgender Frage umschrieben: „Inwiefern kann die christliche Botschaft zu einem gelingenden Zusammenleben im von Pluralität geprägten Kindergarten beitragen, ohne dabei die Beteiligten gegen ihren Willen mit einer religiösen Botschaft und Kultur zu konfrontieren?“ (16)

Nach einer Darstellung des gesellschaftlichen Kontextes im ersten Kapitel (23–44) und einer ausführlichen Diskussion unterschiedlicher religionspädagogischer Ansätze der letzten 20 Jahre im zweiten Teil (45–162) setzt sich die Autorin mit dem im Jahr 2000 veröffentlichten, neuen österreichische Bildungskonzept für Kindergärten kritisch auseinander (163–194). Damit werden drei Kontexte beschrieben, in denen sich eine gegenwärtige Religionspädagogik zu positionieren hat.

Im vierten Kapitel wird anhand einer teilnehmenden Beobachtung in einem städtischen und mittels eines Interviews mit einer Kindergartenpädagogin in einem ländlichen Kindergarten der Kindergartenalltag dargestellt und mithilfe der vier Dimensionen der Themenzentrierten Interaktion analysiert. Die Leitfrage für die Forschungsarbeit lautet: „Wie kann das Zusammenleben- und lernen im Kindergarten für alle Beteiligten (…) so gelingen, dass es zu

größtmöglicher Lebendigkeit und Reifung im Sinne von Selbstwerdung für alle führt?“ (19) Einige wesentliche Erkenntnisse aus beiden Feldern sind u.a. die Grenzen in der sprachlichen Verständigung, die hohe Empathiefähigkeit der Kindergartenpädagoginnen, die Konfliktmanagement-Kompetenz der Mädchen und Buben und die innere Hierarchie in den Kindergärten, die strukturelle Probleme auslöst.

Der fünfte Teil der Studie geht der Frage nach, wie die in Kapitel vier beschriebene und analysierte Alltagswirklichkeit im Kindergarten theologisch wahrgenommen und gedeutet werden kann. Als Voraussetzung dafür nennt die Autorin zwei Prämissen: „Das prinzipielle Einverständnis zum Beispiel mit einer jüdisch-christlichen Tradition, die von der Offenbarung göttlicher Wirklichkeit im alltäglichen Leben von Menschen erzählt“ (268), und die Untrennbarkeit von Leben- und Glaubenlernen. Konkret definiert die Autorin drei aus der Christologie gewonnene Kriterien bzw. Perspektiven zur theologischen Wahrnehmung des Zusammenlebens im Kindergarten, die gleichzeitig umschreiben, „was es von Jesus Christus heute zu lernen gibt“ (273): Die absolute Liebe zum Leben (Lebenslust und Vertrauen), die prophetische Vision des nahe gekommenen Reiches Gottes und das Lernen von Schuldfähigkeit. Von diesen drei Perspektiven ausgehend, befragt sie die konkreten Erfahrungen aus beiden Kindergärten. Daran schließt sich die Forderung, dass andererseits Erkenntnisse aus der Wahrnehmung des Kindergartenalltags in das theologische Denken einfließen müssen: z.B. die Frage der nonverbalen Vermittlung der biblischen Botschaft, das empathiefähige Handeln der Frauen als Gratwanderung zwischen Hingabe und Abgrenzung oder die Notwendigkeit von theologischen Modellen, die zu strukturell veränderndem Handeln ermutigen.

Im sechsten Kapitel ihrer Arbeit fasst S. Habringer-Hagleitner ihren Ansatz der Religionspädagogik als „Wahrnehmen, zur Sprache bringen und lieben, was ist“ (307) zusammen. Sie formuliert damit eine spirituell-diakonische Religionspädagogik, der „alles daran gelegen ist, einem lebendigen Miteinander- und Voneinander-Lernen im Kindergarten dienlich zu sein und eine Gemeinschaft aller Beteiligten mit aufzubauen, welche die Einzelnen in der Liebe zum Leben bestärkt“ (307).

Diese Studie ist zu würdigen als umfassende, kritische Darstellung religionspädagogischer Konzepte der letzten 20 Jahre. Der Gehalt des eigenen Ansatzes von S. Habringer-Hagleitner liegt darin, die plurale Wirklichkeit sensibel und auf ihren religiösen Gehalt hin wahrzunehmen und daraus theologische Kriterien zu formulieren. Den Lebensalltag aufgrund dieser Perspektiven noch einmal anzusehen und daraus für das Handeln Konsequenzen zu ziehen – das buchstabiert die Autorin konsequent durch. Der Schlüssel zur Umsetzung des Konzeptes liegt – wie S. Habringer-Hagleitner auch betont – bei den PädagogInnen. Wenn nicht Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz auseinander fallen sollen, dann ist ihrer Aus- und Weiterbildung sowohl im kognitiven wie im persönlichkeitsbildenden Bereich vermehrt Aufmerksamkeit zu schenken. Die sensible Sprache der Studie wird der inhaltlichen Absicht, genau wahrzunehmen, gerecht und ist wohltuend zu lesen. Angesichts gegenwärtiger Tendenzen, die Vermittlung christlicher Inhalte auf einen sehr schlichten Blick auf die Wirklichkeit gründen zu wollen, ist diese Studie hoch einzuschätzen. Sie ermutigt zur Auseinandersetzung und präsentiert Anregungen für religiöse Erziehung und pastorales Handeln, welche die Komplexität von Leben und Gesellschaft ernst nehmen – im hier bearbeiteten Forschungsfeld, aber auch in anderen Bereichen der Pastoral.

Linz *Monika Heilmann*

SOZIOLOGIE

◆ Schulze, Gerhard: Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde, Hanser-Verlag, München–Wien 2006. (288) Euro 21,50 (D).

Was gilt heute noch als Sünde? Die Zeiten, in denen Sündenkataloge eindeutige und verbindliche Bestimmungen des Schlechten und Falschen lieferten, sind längst vorbei. Vieles von dem, das ehemals als Sünde galt, ist inzwischen akzeptiert oder wenigstens geduldet, jedenfalls der privaten Entscheidung eines Menschen anheim gestellt. Religiös motivierte Moralen, die Eindeutigkeit und Verbindlichkeit einfordern, wirken in der modernen Welt anachronistisch. Allerdings gibt es auch angesichts einer individualisierten Moral unübersehbar großflächige Ablagerungen impliziter Vorstellungen vom guten Leben. Gerhard Schulze, Soziologe an der Universität Bamberg, stellt die Frage, wie sich die moderne Gesellschaft zu Äußerungen einer religiös begründeten Moral verhält.

Schulzes zentrale These lautet: Die Feindschaft archaischer Religiosität dem schönen Leben gegenüber finde ihre späte Wirkung in der Immunisierung neuzeitlicher Säkularität in Bezug auf das Thema Sünde. Deshalb sei auch der Wandel des Sündenverständnisses, der sich innerhalb des christlichen Glaubens zugetragen habe, in der modernen Welt nicht registriert worden. Schulze beschreibt diesen Wandel als Übergang vom Modell der Sünde als identifizierbarer Tat, die vom Menschen revidiert, zum Modell der Sünde als struktureller Entfremdung, die nur von Gott geheilt werden kann. Diese Entwicklung habe vielleicht erst im „sola gratia" Luthers ganz zu sich gefunden. Denn erst hier werde das Paradox verarbeitet, dass der alttestamentliche Gott den Menschen für Taten verantwortlich mache, für die er als ihr Schöpfer doch zutiefst selbst zuständig sei. Andererseits führe die Überwindung der Werkgerechtigkeit, die mit dem Neuen Testament anhebe, dazu, dass sich der moralisch engagierte Gott vollständig verflüchtige, was sich auf Seiten der Religion in der ständigen Versuchung auswirke, in das alte Tatsündenmodell zurückzufallen. Daraus sei die Folgerung zu ziehen: Das Christentum habe zu einem Sündenbegriff gefunden, der für die normativen Bedürfnisse der säkularisierten Moderne faktisch bedeutungslos geworden sei und durch die verkapselten Sondervorstellungen religiöser Fundamentalismen in seine archaischen Vorformen zurück zu sinken drohe; die säkularisierte Moderne hingegen habe sich auf das diskursive Aushandeln vernünftiger Regeln des Zusammenlebens verständigt, auf die Gefahr hin, den „Geschmack für das Unendliche", wie Schleiermacher sagt, vollständig zu verlieren (135).

Die Kritik an Schulzes Buch über „Die Sünde" soll nicht am teils assoziativen, teils mäandrischen Stil der Reflexionen, auch nicht an vereinzelten Denunziationen religiöser Ausdrucksformen, sondern an theoretischen Ungenauigkeiten ansetzen.

(1) Hier wird zunächst die Leistung der von ihm so genannten archaischen Moral alttestamentlicher Prägung unterschätzt, die eine moralisierende Wirkung auf das Verhalten des Menschen ausübte. Der gläubige Mensch versuchte, den Anforderungen der Moral gerecht zu werden, um vor Gott bestehen zu können. Im Vergleich zu antiken Fatalismen musste dieses Schema für den Menschen jedenfalls wie eine Befreiung gewirkt haben: man konnte selbst wissen und bestimmen, wie man Glück und Heil erlangt, und sieht sich nicht einfach dem Schicksal ausgeliefert. (2) Weiterhin bleibt die Kontrastierung von Tatsündenbewusstsein und Strukturbewusstsein mehr als ungenau. Tatsächlich suchte Luther den Verpflichtungscharakter der Moral auch bei der Gewissheit, im Gericht zu scheitern, aufrechtzuerhalten, wenn er von der „resignatio ad infernum" spricht. Hier wird die Nähe zur Aufklärung deutlich. Denn die bei Kant auftretende profane Sollensethik ist eine radikalisierte Moraltheologie ohne Theologie, radikalisiert insofern, als sie ein reines Sollen freisetzt, das um seiner selbst willen zu befolgen ist. Dies führt zur Entkopplung von Religion und Moral, was aber eine produktive Partnerschaft nicht ausschließt. In Religionsgemeinschaften kann eine Sensibilität für verfehltes Leben wie für gesellschaftliche Pathologien lebendig bleiben, von der die säkulare Rationalität zehren kann. Deshalb liegt es im Interesse des säkularen Staates, mit den Ressourcen der Religion schonend umzugehen. (3) Diese produktive Verbindung kann in der terminologischen Arbeitsteilung von Schuld und Sünde weiter bestehen. Nicht alles, was wir als Unrecht wahrnehmen, löst sich in eine säkular bearbeitbare Schuld auf. Wenn wir aus theologischer Warte weiterhin Schuld als Sünde interpretieren, wissen wir, dass wir auf Vergebung angewiesen sind und unsere Hoffnung auf eine absolute Macht setzen können, die in den Lauf der Geschichte eingreifen und die verletzte Ordnung sowie die Integrität der Opfer wiederherstellen kann.

Mit dem gelegentlichen Absinken in Klischees und Kolportagen vergibt der Autor in meinen Augen die Chance, die sozialwissenschaftliche Außensicht eines wichtigen theologischen Begriffs durchgängig seriös vorzustellen. Dass er die neben der offiziellen Theologie herlaufenden Strömungen eines archaisierenden Moralbewusstseins in der Moderne beschreibt, was dem säkularen Eindruck, die Rede von der Sünde sei den Feinden des schönen Lebens zu verdanken, weiter Nahrung gibt, macht das Buch allerdings aufschlussreich und bereichernd. Man sollte deshalb den Kontakt und die Auseinandersetzung mit einer Lektüre, die in breitere Kreise des öffentlichen Bewusstseins hineinwirkt als die theologische Fachliteratur, nicht scheuen.

München *Christof Breitsameter*

SPIRITUALITÄT

◆ Nußbaumer, Heinz: Der Mönch in mir. Erfahrungen eines Athos-Pilgers für unser Leben. Styria, Wien–Graz–Klagenfurt 2006. (144, zahlr. farb. Fotos) Geb. Euro 14,90 (A) / sFr 26,80. ISBN 978-3-222-13204-9.

Mit seinem hier gerne besprochenen Buch „Der Mönch in mir", hat der Autor, Journalist und Herausgeber der Wochenzeitung „Die Furche", bekannt aus Hörfunk und Fernsehen, unerwartet einen Bestseller verfasst (Übersetzungen ins Italienische, Slowenische und Griechische mit einem Vorwort von Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel, dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche, sind in Vorbereitung). Es ist ein Buch, das in eine Welt in der Welt hineinbegleitet, herausführt aus einem uns allzu gewohnt gewordenen Alltag, dessen Taktgeber Bilanzen, Handy und die immer schneller werdenden Prozessoren der Computer sind. Kein Buch für Menschen, die sich am Erfolg messen, für Siegertypen – ein Buch für Menschen, die auf der Suche nach einem glückenden und sinn-vollen Leben sind, die je eigentlicher aus ihrer Mitte Mensch zu sein verlangen. Den Leserinnen und Lesern möchte der Autor durch das Erzählen von den Lebenserfahrungen der Mönche auf dem Berg Athos einen (von vielen [Anm. d. Rezensenten]) möglichen „krisensicheren Haltegriff" (10), der über alle Vorläufigkeit, Bruchstückhaftigkeit und Unvollkommenheit hinausweist, aus der eigenen wert-voll er-lebten Erfahrung an die Hand geben.

„Nicht Weltflucht ist das Ziel, sondern eine neue Nachdenklichkeit" (11). So spannt Nußbaumer seine Meditationen – ja, es sind Meditationen – über dem weiten Bogen existenzieller Fragen des Menschseins aus: der inneren Ruhe, dem rechten Augenblick, der Kraft aus der Stille, dem wahrhaftigen Gespräch, dem Gleichmaß, der (geregelten) Ordnung des Tages, dem Gebet, der Gemeinschaft, der Demut, eigentlicher (Herzens-)Weisheit, dem Bösen, dem Tod, der Freude und dem Glück (Erlösung und Auferstehung). Es ist ein Weg hin auf Ostern. „Der Tod als Sieger? Aber nein, sagen die Mönche, viel zu viel Ehre für den Tod. Denn: *Christos anesti* – Gott ist wahrhaft auferstanden. Nicht der Leidende, sondern der Auferstandene steht im Zentrum der Orthodoxie. Nicht der Karfreitag, sondern der Ostersonntag. Mehr noch: Die Ikonen der Ostkirche zeigen die Auferstehung Jesu mit einer grandiosen Geste: Aus dem Reich des Todes nimmt er alle Verstorbenen an die Hand, um sie mit hinauf ins Licht zu führen." (97f.). Der Weg zur eigen(tlich)en Mitte ist der Weg nach Hause!

Begleitet werden die einzelnen Betrachtungen von außergewöhnlich schönen Fotos des Verfassers mit Eindrücken vom Athos, die den „Garten der Muttergottes" gleichsam nicht nur im geschriebenen Wort, sondern ebenso in seiner einzigartigen Natur, in seinen Düften, in seinen Geräuschen, in den An-, Ein- und Ausblicken, in seiner Herrlichkeit erleben lassen.

Im Anschluss an die Betrachtungen folgt ein kleines Kapitel zur Geschichte und Bedeutung des Athos, wenngleich der Autor bereits im ersten Satz seines Vorworts kritisch darauf hinweist: „Dies ist kein Athos-Führer"! (10). Und das ist gut so, denn dies ginge an der Intention dieses Buches gänzlich vorüber. Nußbaumer verlangt deshalb folgerichtig nicht, auf den Athos zu pilgern – wie er selbst dies immer wieder tut –, sondern den Mönch in sich zu entdecken, offen zu sein, um „von den Geschenken der Stille und des Schweigens, des Loslassens und des ‚leichten Gepäcks', des Staunens, der Dankbarkeit und Freude …" (104) zu kosten. „Und jedenfalls zu versuchen, das ‚Spiel der Welt' nicht unbesehen mitzumachen" (ebd.). – Worte des Danks sowie wertvolle Literaturhinweise beschließen dieses Buch.

Ein Letztes noch: Nicht nur geistlich-geistig ist das Büchlein von Heinz Nußbaumer eine Bereicherung, auch – und es ist dem Rezensenten Bedürfnis, gesondert darauf aufmerksam zu machen – die satzgestalterische und grafische Ausführung mit dem schönen Einband, der gerade durch ihre Schlichtheit (Einfachheit) und Ausgewogenheit auffallenden Seitengestaltung, dem Lesebändchen und den bereits erwähnten herrlichen Fotos empfiehlt diese Kostbarkeit!

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

◆ Martini, Carlo Maria: Damit Leben stimmig wird. Orientierungen. Verlag Neue Stadt, München 2001. (125) Geb. Euro 12,30.

„Schon als kleiner Junge konnte ich mich darin verlieren, in Wörterbüchern zu stöbern …" – Kardinal Carlo Maria Martini sucht in Zeiten bedeutender kultureller Umbrüche und Übergänge für seine Zeitgenossen nach neuen Sicherheiten. Er setzt allerdings nicht bei ethischen

Forderungen oder moralischen Urteilen an, sondern entfaltet anhand von Schlüsselwörtern Normen für das einzelne und gesellschaftliche Verhalten: Gewissen, Verantwortung, Gemeinwohl, Recht, Transparenz, Loyalität usw. Martini spürt solchen Grundbegriffen als Lebens- und Orientierungshilfen nach, „die helfen, ein rechtes Urteil über gesellschaftliches, behördliches und politisches Verhalten zu fällen, immer dann, wenn unsere Verantwortung für die Gemeinschaft ins Spiel kommt" (10). Nach diesem Abstecher ins Wörterbuch der Sozialethik widmet sich der frühere Mailänder Erzbischof ausführlich den Tugenden als Grundhaltungen christlicher Existenz. Zum einen kommen die Kardinal- oder Haupttugenden zur Sprache (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhalten), die für alle Menschen unabhängig von ihrer Glaubensüberzeugung gelten, und zum anderen die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe, die Bausteine für das christliche Leben sind. In einer von Augenblicksentscheidungen geprägten Zeit zunehmender Beschleunigung brauchen wir Orientierung, damit Leben gelingen kann. Kardinal Martini gibt in komprimierter Form eine Antwort auf die Frage, wie wir im gesellschaftlichen und persönlichen Leben heute konsequenter, wahrhaftiger und authentischer Mensch sein können.

Innsbruck *Walter Weinberger OSB*

THEOLOGIE

◆ Manemann, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Matthias Grünewald, Mainz 2005. (99), Kart. Euro 12,80 (D). ISBN 978-3-7867-2547-3.

Sie ist selten geworden in den gegenwärtigen Zeiten eines boomenden religiösen Mystizismus: die gesellschaftskritische Einrede wider den Zeitgeist. Jürgen Manemann beherrscht das literarische Genus des theopolitischen Essays bestens und legt in diesem kleinen Band in 9 Kapiteln sprachlich angeschärfte Betrachtungen vor, wie ein Profil des Christseins heute aussehen müsste, würde es sich von der Inspiration messianischen Eingedenkens der leidenden Anderen, der Opfer, der Vergessenen bis in die letzte Faser des Denkens und Handelns leiten lassen. Der Autor steigt zwar stilistisch und inhaltlich in längst beschriebenes Gelände, er wirft aber den Scheinwerfer der Politischen Theologie auf Problemstellungen, die nicht von der Hand zu weisen sind: die Christentumskrise, die Gotteskrise, die Globalisierungskrise u.a.

Wer mit der Denkform der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und der Politischen Theologie vertraut ist, trifft in diesem Buch auf bekannte Topoi. Sie sind und bleiben deshalb bedenkenswert, weil sie die Sache des biblischen Glaubens, die Sache Gottes und des Menschen in einer Weise erfassen, die den Glutkern der christlich-biblischen Gotteserinnerung ausmacht: Das Leiden der anderen beredt werden zu lassen (Th. W. Adorno) und in deren Verzweiflung die Stimme der Hoffnung anzuschlagen, die der Name Gottes birgt. Darin liegt für den Autor das Kriterium des Christseins, und daraus folgen unterscheidende Konsequenzen: Gegenüber der Anbiederung an die Glücksverheißungen einer erlebnisorientierten Gesellschaft müsste christlicher Glaube vielmehr das Versprechen stark machen, „daß Leiden und Unterdrückung nicht das letzte Wort haben" (13). Oder: Wir müssten uns die Identität des Pilgers und Nomaden zueigen machen, weil ihr Bewusstsein der Ort- und Heimatlosigkeit zutiefst der biblischen Existenzerfahrung entspricht (22). Der Selbst- und Ich-Zentriertheit einiger TheologInnen setzt der Autor die Aufmerksamkeit auf Geschichten entgegen, die zu erzählen wären, um der Toten und Leidenden willen (36). An die Stelle der Warum-Frage des Leidens plädiert Manemann für die Aufnahme der Wo-Frage des Leidens: Wo ist Gott?: „Eine solche ‚Theologie des vermißten Gottes' wäre zwar Ausdruck der Verlassenheit, nicht jedoch Ausdruck einer hoffnungslosen Verlorenheit." (57) Darum kann der Autor dem Christentum heute einen Vorwurf nicht ersparen, den er von seinem Lehrer und Mentor entnimmt: „Der Hauptmangel des gegenwärtigen Christentums ist, daß es nur mit sich selbst beschäftigt ist … Seit Jahrzehnten haben wir die eigentliche Krise verdrängt: … eine Krise der Subjekte des Christentums: der Gläubigen" (89). Dies in einer Zeit der religionssoziologischen Selbstbespiegelung und des pastoralen Selbstmitleids kantig und angriffig formuliert zu haben, macht Manemanns Büchlein zu einer wertvollen und empfehlenswerten Lektüre. Freilich: mit einer bloß normativ argumentierenden „Erinnerung an die Zukunft" wird zwar das Profil des christlichen Glaubens semantisch angeschärft, die Überwindung der Subjektkrise des Christen-

tums kann aber erst dann eintreten, wenn der „Indikativ des Glaubens“ erfahren und gelebt wird: dass wir in Hoffnung und Liebe schon jetzt rettende Erfahrungen gebrochenen und verletzten Menschseins machen, weil Gott „da ist“ (vgl. Ex 3,14). Insofern könnte ein politisch-theologischer Essay noch einmal innovativere Sprachformen entwickeln, rettend an die Zukunft zu erinnern. Letzten Endes zielt ja die semantische Verschärfung christlicher Existenz auf eine praktische, existenzielle. Den moralisierenden Ton des Vorwerfens, des erhobenen Zeigefingers eines enttäuschten Kritikers an den Zeitzuständen konnte der Autor in seinen Essays nicht verbergen. Die Kluft zwischen Realität und Idealität hat Manemann prächtig aufgerissen. Wie sie überbrückt werden könnte – mit dieser Frage lässt er die Leser allein. Gerade aber in dieser Hinsicht ist Manemanns Essay performative Wirksamkeit zu wünschen.

Linz *Franz Gruber*

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

Anker, Elisabeth: Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung. (STS 31) Tyrolia, Innsbruck 2007. (240) Kart. ISBN 978-3-7022-2827-9.

Götz, Richard: Prozessmanagement für seelsorgliche Aufgaben. Am Beispiel der katholischen Kirche in Deutschland. (ReligionsRecht im Dialog, Bd. 6) Lit-Verlag, Berlin 2007. (140) Kart. Euro 17,90 (D). ISBN 3-8258-0159-5.

Pock, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 26) Lit-Verlag, Berlin 2006. (569) Kart. Euro 39,90 (D). ISBN 3-8258-8974-2.

BIBELWISSENSCHAFTEN

Klaiber, Walter/Thönissen, Wolfgang (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Bonifatius, Paderborn/Edition Ruprecht, Göttingen 2007. (245) Kart. Euro 22,90 (D)/Euro 23,60 (A)/sFr 39,60.

Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. W. Kohlhammer, Stuttgart 2007. (543) Kart. Euro 29,00 (D)/sFr 50,70. ISBN 3-17-019702-2.

Zentrum für jüdische Kulturgeschichte (Hg.): Chilufim. Zeitschrift für jüdische Kulturgeschichte. Universität Salzburg 2007. ISSN 1817-9223.

ETHIK

Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Herwig Büchele SJ. (Beiträge zur mimetischen Theorie 22) Lit-Verlag, Berlin 2007. (465) Brosch. Euro 22,90 (D). ISBN 3-8258-9937-0.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Sander Hans-Joachim: nicht verschweigen. Die zerbrechliche Präsenz Gottes. (GlaubensWorte) Echter, Würzburg 2003. (142) Kart. Euro 12,80 (D)/sFr 22,70.

INTERKULTURELLER DIALOG

Mbogu, Nicholas Ibeawuchi: Christology and Religious Pluralism. A Review of John Hick's Theocentric Model of Christology and the Emergence of African Inculturation Christologies. (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, Bd. 22) Lit-Verlag, Berlin 2006. (432) Kart. ISBN 3-8258-9942-X.

KIRCHENGESCHICHTE

Gelmi, Josef: Bischof Albuin. Ein Heiliger um die Jahrtausendwende (975-1006). Verlag A. Weger, Brixen 2006. (139, zahlreiche farb. Abb.)

Geb. Euro 17,90 (I)/Euro 19,70 (EU). ISBN 978-88-88910-34-5.

Recker, Dorothee: Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung. Bonifatius, Paderborn 2007. (464) Kart. Euro 39,90 (D)/Euro 41,00 (A)/sFr 69,40.

KIRCHENRECHT

Demel, Sabine/Müller, Ludger (Hg.): Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Paulinus-Verlag, Trier 2007. (303) Kart. Euro 19,90 (D). ISBN 978-3-7902-1319-5.

LITERATURWISSENSCHAFT

Becker, Sabina: Literatur- und Kulturwissenschaften. Ihre Methoden und Theorien. Rowohlt Taschenbuchverlag, Reinbek bei Hamburg 2007. (224) Kart. Euro 12,90 (D). ISBN 978-3-499-55686-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Körner, Bernhard (Hg.), Geistliche Begleitung und Bußsakrament. Impulse für die Praxis. Echter, Würzburg 2007. (160) Euro 16,80 (D)/Euro 17,30 (A). ISBN 978-3-429-02895-4.

Schütte, Anne: Würde im Alter im Horizont von Seelsorge und Pflege. Der Beitrag eines integrativen dialogischen Seelsorgekonzepts in der Palliativen Betreuung pflegebedürftiger Menschen in Altenpflegeheimen. (S.Th.P.S. 64) Echter, Würzburg 2006. (287) Kart. Euro 25,00 (D)/sFr 43,80.

PHILOSOPHIE

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. Wilhelm Fink Verlag, München 2006. (601) Geb. Euro 49,90 (D)

Gmainer-Pranzl, Franz: Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls. (Philosophie Bd. 64) Lit-Verlag, Wien 2007. (421) Kart. Euro 34,90. ISBN 3-8258-9546-4.

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Band 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Aschendorff, Münster 2006 (XVIII + 349) Brosch. Euro 16,80 (D).

KARL RAHNER

Kern, Renate: Theologie aus der Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners. (IST 76) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. (351) Kart. Euro 34,00/sFr 58,90. ISBN 978-3-7022-2826-2.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Bubolz, Georg/Hallermann-Dockhorn, Anja: Sich einmischen. Religion im Kontext 9/10. (Arbeitsbuch Religion – Sekundarstufe I) Patmos, Düsseldorf 2006. (231, zahlr. Farb- und SW-Abb.) Kart. Euro 13,95 (D)/Euro 14,30 (A)/sFr 25,20.

Hunze, Guido: Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten. (Praktische Theologie heute, 84) Kohlhammer, Stuttgart 2007. (302) Kart. Euro 29,00 (D)/sFr 50,70. ISBN 3-17-019793-0.

Leimgruber, Stephan: Interreligiöses Lernen. (Neuausgabe) Kösel, München 2007. (351) Kart. Euro 16,95 (D). ISBN 978-3-466-36748-1.

SPIRITUALITÄT

Bittlinger, Clemens: Gott tut gut. Sieben spirituelle Wege zum Wohlbefinden. Kösel, München 2007. Buch: (192, Abb.) Kart. Euro 14,95 (D)/Euro 15,40 (A)/sFr 27,30. ISBN 978-3-466-36740-5; CD: (55 Min) Euro 17,95 (D)/Euro 18,10/sFr 34,30. ISBN 978-3-466-45808-0.

Hennecke, Christian: Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung. Aschendorff Verlag, Münster 2006. (239) Kart. Euro 12,80 (D).

May, Christof: Pilgern. Menschsein auf dem Weg. (StSSTh 41) Echter, Würzburg 2004. (IX + 304) Kart.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... „Schuld und Erlösung“

Bernhard Lang: ..... Dialog über den Dekalog
Thomas Henke: ..... Inszenierte Schuld-Geschichten
Monika Prettenthaler: ..... Verletzt, leer und schuld an allem

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 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 0941/92022-330, 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 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

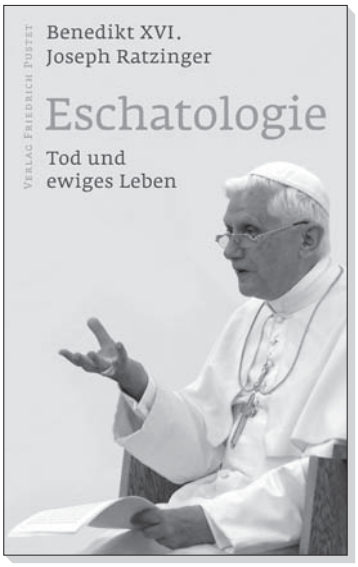
Bezugspreise ab Jahrgang 1998	Jahresabonnement	Einzelheft
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	Euro 32,00	Euro 9,00
Österreich	Euro 32,00	Euro 9,00
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

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

Papst Benedikt als Theologe



Als sein „am besten durchgearbeitetes Werk“ hat Kardinal Ratzinger seine *Eschatologie* bezeichnet, die hier in einer Neuausgabe vorgelegt wird. Das Buch gehört zweifellos zu den theologischen Standardwerken. Noch immer beeindruckt die theologische Dichte, die Eigenständigkeit der Reflexion, die Tiefe der angebotenen Lösungen für die Fragen um Tod und Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi, Jüngstes Gericht, Hölle, Fegefeuer, Himmel.

Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.

Eschatologie – Tod und ewiges Leben

Neuausgabe, mit einem neuen Vorwort von Papst Benedikt XVI.
240 Seiten, Gebunden mit Schutzumschlag
ISBN: 978-3-7917-2070-8
€ (D) 19,90/sFr 35,40



In seiner vielbeachteten „Regensburger Vorlesung“ betonte Benedikt XVI. nicht nur die Bedeutung der Theologie als Wissenschaft an der Universität, sondern beschrieb auch den Dialog zwischen den Wissenschaften als notwendige Voraussetzung für den Dialog der Kulturen. Vertreter verschiedenster Fachrichtungen haben diesen Dialog aufgenommen und Stellungnahmen zu dieser Vorlesung verfasst. Der Papst selbst hat für die Veröffentlichung seine mit Anmerkungen versehene Vorlesung bereit gestellt.

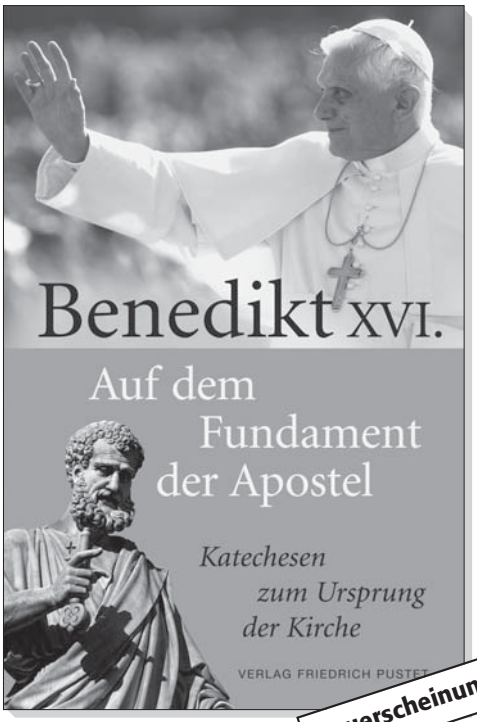
Christoph Dohmen (Hg.)

Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI.
im Dialog der Wissenschaften

224 Seiten, Hardcover, ISBN: 978-3-7917-2073-9
€ (D) 22,–/sFr 38,90

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Wie der Papst die Kirche versteht



Neuerscheinung

Benedikt XVI.

Auf dem Fundament der Apostel

Katechesen zum Ursprung der Kirche

176 Seiten, Hardcover
ISBN: 978-3-7917-2095-1
€ (D) 14,90/sFr 27,30

Papst Benedikt XVI. betrachtet in 32 Katechesen die Anfänge der Kirche, um ihr Wesentliches zu erfassen. In seiner geistlichen Auslegung einschlägiger Bibelstellen spricht er über den Ursprung der Kirche in Jesus Christus und im Heiligen Geist, über die Bedeutung der Eucharistie, der Tradition und des Amtes sowie vor allem über die Personen, auf deren Fundament Christus seine Kirche bauen wollte: Petrus und die anderen Apostel, Paulus, Timotheus, Titus, Stefanus, Barnabas, Silas und Apollos, das Ehepaar Priszilla und Aquila sowie die Frauen, die Jesus nachfolgten und in der frühen Kirche einen wichtigen Platz einnahmen.
Was Kirche von ihrem Ursprung her ist und durch die Zeiten bleibt und wie der Papst sie versteht, ist in diesem Buch wunderbar zusammengefasst.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Schuld und Erlösung

Lang · Dialog über den Dekalog

Fonk · Das ganz normale Böse

Henke · Inszenierte Schuld-Geschichten

Varga v. Kibéd · Moralische und ökonomische Ethik

Prettenthaler · Verletzt, leer und schuld an allem

Volgger · Selbst verschuldet? Kirchliche Bußpraxis

Gruber · Zur christlichen Rede von Erlösung

Ammicht Quinn · Glaube, Liebe, Hoffnung, Freud

Tapken · Priesterlicher Dienst: Grundfähigkeiten

Literatur:

Gemeindeleitung zwischen Idealisierung und Planungszwang (Peter Hofer)
Aktuelle Fragen, Ethik, Festschrift, Kirchengeschichte,
Liturgie, Moraltheologie, Spiritualität, Theologie

4
2007
155. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Schuld und Erlösung

Franz Gruber: Editorial ... 338
Bernhard Lang: Dialog über den Dekalog. Menschliche Schuld und göttliche Strafe nach Auffassung der Zehn Gebote ... 339
Peter Fonk: Das ganz normale Böse. Schuldbewusstsein und Verantwortung in einer Welt der Sachzwänge ... 346
Thomas Henke: Inszenierte Schuld-Geschichten. Einblicke in mediale Erscheinungsformen einer menschlichen Grunderfahrung ... 359
Matthias Varga v. Kibéd: Von der moralischen zur ökonomischen Ethik. Schuld und Ausgleich in der systemischen Therapie ... 367
Monika Prettenthaler: Verletzt, leer und schuld an allem. Religionspädagogische Überlegungen zu Schulderfahrungen im familiären Kontext ... 373
Ewald Volgger: Selbst verschuldet? Zur kirchlichen Bußpraxis zwischen Ablehnung und Sehnsucht nach versöhntem Leben ... 382
Franz Gruber: „… rette uns vor dem Bösen" (Mt 6,13). Grundlinien der christlichen Rede von Erlösung ... 393

Abhandlungen:

Regina Ammicht Quinn: Glaube, Hoffnung, Liebe, Freud ... 405
Andreas Tapken: Grundfähigkeiten und Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst ... 419

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Peter Hofer: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang (Johann Pock) ... 427
Besprechungen: Aktuelle Fragen (429), Ethik (430), Festschrift (431), Kirchengeschichte (432), Liturgie (435), Moraltheologie (436), Spiritualität (438), Theologie (439).
Universitätsnachrichten ... 440
Register ... 444
Impressum ... 448

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

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Regina Ammicht-Quinn, Wilhelmstraße 19, D 72074 Tübingen
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D 94030 Passau
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Thomas Henke, Luitpoldstraße 2, D 85072 Eichstätt
Univ.-Prof. Dr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Prof. Dr. Bernhard Lang, Warburger Straße 100, D 33098 Paderborn
Ass. Dr. Monika Prettenthaler, Attemsgasse 8/III, A 8010 Graz
Regens Dr. Andreas Tapken, Domplatz 8, D 48413 Münster
Dr. Matthias Varga von Kibéd, Eisenacher Straße 10, D 80804 München
Univ.-Prof. Dr. Ewald Volgger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Theologisch-praktische Quartalschrift

155. Jahrgang 2007

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

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

REDAKTION:

Dr. theol. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie; Chefredakteur

Mag. theol. Dr. iur. Eva Drechsler
Redaktionsleiterin

Dr. theol. Christoph Freilinger
Assistent am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer
Professor der Pastoraltheologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Verlag Friedrich Pustet

„Ein schuldloses Leben gibt es nicht. Es wäre ein Leben in chemisch gereinigter Watte verpackt" (W. Schnurre)

Lieber Leser, liebe Leserin!

Stimmt eigentlich das Urteil Friedrich Dürrenmatts noch, dass unsere Gesellschaft jedes Schuldbewusstsein verloren habe und es keine „Schuldigen und keine Verantwortlichen" mehr gebe? Ist der von der Würzburger Synode angeklagte „unheimliche Unschuldswahn" noch subtiler und ausgeprägter geworden? Oder treffen jene Diagnosen zu, die eine Rückkehr des Schuldproblems anzeigen? Zweifellos ist Schuld ein höchst vielschichtiges und komplexes Thema, berührt es doch soziale, ethische, psychologische, ökonomische, juridische, historische, religiöse u.a. Ebenen. Aber immer geht es auch um die Frage, wie Schuld (an)erkannt und gelöst, nicht zuletzt erlöst werden kann. W. Schnurre legt zu Recht in seinem Roman *Ein Unglücksfall* der Figur des Berliner Rabbis die Worte in den Mund, dass es kein schuldloses Leben gibt.

Wieder in bewährter multiperspektivischer Weise greift das letzte Themenheft des 155. Jahrgangs der ThPQ das Thema Schuld und Erlösung auf und versammelt darin folgende Aufsätze: Der Paderborner Alttestamentler *Bernhard Lang* entfaltet die Schuldthematik im Zusammenhang göttlicher Vergeltung in einem als Lehrgespräch zwischen Schüler und Lehrer gestalteten Beitrag. *Peter Fonk*, Moraltheologe in Passau, macht an Beispielen verantwortungsloses Handelns in der Wirtschaft auf das Desiderat einer „Moral der Verantwortung" aufmerksam und deckt die gängige Ausrede auf Sachzwänge als Verharren in Denkzwängen auf. Einblicke in die medialen Erscheinungsformen der Schulderfahrung gibt der Eichstätter Medienexperte und Pastoraltheologe *Thomas Henke*, und der Münchner Philosoph, Mathematiker und Experte für systemische Aufstellung *Matthias Varga von Kibéd* skizziert die Grundthese der systemischen Schuldtherapie. Wie sehr Schuldgefühle Kinder und Familienmitglieder in ihrer Entwicklung und Kommunikation belasten können, erörtert die Grazer Religionspädagogin *Monika Prettenthaler* am Beispiel von Trennung und Scheidung. Die beiden abschließenden Beiträge aus der Feder zweier Linzer Autoren greifen nochmals explizit die theologische Perspektive auf: Der Liturgiewissenschaftler *Ewald Volgger* plädiert für eine umfassende Reform der sakramentalen Buß- und Versöhnungspraxis, und der Systematiker *Franz Gruber* stellt sich grundlegenden Herausforderungen einer Rede von Erlösung heute.

Regina Ammicht Quinns äußerst positiv aufgenommener Vortrag beim „Tag der Linzer Hochschulen" über Sigmund Freud steht unseren LeserInnen nun in gedruckter Form zur Verfügung. Mit dem Beitrag zur zeitgemäßen Priesterausbildung von *Andreas Tapken* wird die Dokumentation der vorjährigen Vortragsreihe des Linzer Priesterseminars abgeschlossen.

Liebe Leserinnen und Leser: So beeindruckt wir immer wieder von den Beiträgen der Autorinnen und Autoren auch sind – es ist doch unmöglich, alle Aspekte von so grundlegenden Erfahrungen und Begriffen wie Schuld und Erlösung zu erfassen. Mögen Sie aber in unserer Auswahl eine bereichernde Auseinandersetzung erfahren.

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.

Bernhard Lang

Dialog über den Dekalog

Menschliche Schuld und göttliche Strafe nach Auffassung der Zehn Gebote

◆ **Der nachstehende kleine Dialog, erwachsen aus der Lehrtätigkeit des Verfassers – Alttestamentler und Religionswissenschaftler in Paderborn –, hat zum Ziel, einige Missverständnisse auszuräumen, welche die Interpretation des Dekalogs belasten und ein wirkliches Verstehen verhindern. Die erste, vorbereitende Gesprächsrunde handelt von Kontinuität und Bruch zwischen den Generationen, die zweite wendet sich dem Text des Dekalogs selbst zu. (Redaktion)**

Erstes Gespräch

Magister: Soziale Bewegungen – denken Sie an die Frauenbewegung oder an die ökologische Bewegung – sind oftmals von einem Bruch zwischen zwei Generationen gekennzeichnet. Die Alten haben alles falsch gemacht, wir machen es jetzt besser und stellen das Leben auf eine andere, neue Grundlage: auf die Grundlage eines neuen Verhältnisses von Mann und Frau, auf die Grundlage einer Schonung unserer natürlichen Umwelt.

Discipulus: Da fällt mir noch die ökumenische Bewegung ein. Sie will die getrennten Konfessionen wieder zusammenführen.

Magister: Mein Lieblingsbeispiel ist biographischer Natur. Die Studentenbewegung der 1960er Jahre wollte nicht nur die ganze Gesellschaft umgestalten, sondern sich auch radikal von der früheren Generation, den Vätern, absetzen. Das waren zu einem großen Teil Menschen, die den Nationalsozialismus unterstützt und Deutschland in den Krieg und den Untergang getrieben haben. Mit solchen Vätern will man nichts mehr zu tun haben. Mit der Verdrängung ehemaliger „Nazis" aus politischen und akademischen Führungspositionen erfolgte ein verspäteter, doch energischer Bruch der Jugend mit der „braunen" Generation. Die Enttarnung der Väter als Verbrecher war ein traumatisches Erlebnis in meiner Studentenzeit.

Discipulus: Ihre Studentengeneration litt also unter der Enttarnung der Väter?

Magister: Das war bei einigen Mitstudenten tatsächlich der Fall, wenn Sie entdeckten, dass der eigene Vater oder ein Verwandter in nationalsozialistische Verbrechen verstrickt war. Wie unter Psychologen gut bekannt, sind die Gefühle des Sohnes für seinen Vater ambivalent: Der Knabe bewundert und liebt seinen Vater, dem er nachzueifern sucht; sobald sich jedoch seine eigenständige Persönlichkeit herausbildet, sucht er Abstand von ihm auf eine Weise, die zum offenen Konflikt werden kann. Trotz der natürlichen Disposition des Sohnes, seinen Vater abzulehnen, wird die Entdeckung väterlicher Sündhaftigkeit und dessen Unfähigkeit, ethisch vorbildlich zu handeln, als schmerzlich

und sogar traumatisch erlebt, besonders wenn eine ganze Vätergeneration als kriminell gilt. So entstand ein Misstrauen zu allen Erwachsenen. Es entstand, was Alexander Mitscherlich als „vaterlose Gesellschaft" bezeichnete: eine Gesellschaft, die dazu verdammt ist, ihre eigenen Väter zu verdammen.[1]

Discipulus: Hatte die Studentenbewegung also keine Väter? Keine Idole?

Magister: Natürlich gab es die Suche nach Vätern; wie Mitscherlich beobachtet: „Der Zusammenbruch der Vaterautorität setzt gleichsam automatisch die Suche nach einem neuen Halt gebenden Vater in Gang."[2] In meiner eigenen Studienzeit, den 1960er Jahren, gehörten der marxistischen Philosoph Ernst Bloch und der sozialdemokratische Politiker Willy Brandt zu jenen, die für viele als Vaterfigur dienten, wenn auch nur für kurze Zeit. Dass beide unter dem tyrannischen Regime der Nazizeit zu leiden gehabt hatten – der erstgenannte als jüdischer Denker und der letztere als Kommunist – trug zu ihrem Ruf bei. Als Bloch 1977 und Brandt 1992 starb, wurden Väter betrauert.

Discipulus: Wie haben sich diese Vaterfiguren ausgewirkt?

Magister: Als Theologen haben wir die Vorbilder immer mit den biblischen Propheten vermischt. Wir wollten Intellektuelle sein, die ihre Gesellschaft kritisieren und auf Veränderung drängen. Gott war zwar als erhöhte Vaterfigur ein wenig suspekt, doch als übergreifendes Wertprinzip von Gerechtigkeit und Solidarität konnte man sich mit ihm anfreunden. Auch schrieb man ihm die Verheißung einer veränderten Gesellschaft zu. Uns gefiel der in der Bibel Gott zugeschriebene Satz: „Siehe, ich mache alles neu."

Zweites Gespräch

Magister: Auch in der Bibel gibt es Zeugnisse für soziale Bewegungen und den Bruch zwischen den Generationen. Ein gutes Beispiel dafür ist der Dekalog.

Discipulus: Das ist doch eine Aufzählung von zehn Geboten und Verboten. Wer sich gegen die genannten Weisungen vergeht, dem droht göttliche Strafe: „Du sollst nicht …, denn Jahwe lässt den nicht ungestraft, der …" – Wo ist da von einer Bewegung die Rede?

Magister: Wer den biblischen Text in eine Liste rechtlicher oder moralischer Anweisungen verwandelt, kann keinen Hinweis auf eine „Bewegung" entdecken. Da müssen wir schon den originalen Bibeltext ansehen. Der für die Frage wichtige erste Teil des Dekalogs lässt sich wie folgt wiedergeben: (Der Magister nimmt ein Blatt aus einer Mappe und liest vor.)

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.

Du sollst neben mir keine Götter haben.

Du sollst dir kein Gottesbildnis machen, das irgend etwas darstellt am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.

Du sollst dich nicht vor Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich den Frevel der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich der ganzen Familie meine Huld.

Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn Jahwe

1 Vgl. *A. Mitscherlich*, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, München 1963.
2 Ebd., 368.

lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.

Ehre deinen Vater und deine Mutter.

Dies gebietet dir Jahwe, dein Gott, damit du lange lebst und es dir gut gehe in dem Land, das Jahwe, dein Gott, dir gibt. (Dtn 5,6–11.16)

Discipulus: In der Einheitsübersetzung klingt das aber anders. Und wo ist das Sabbatgebot?

Magister: Ich übersetze die Fassung aus dem Buch Deuteronomium, Kapitel 5. Das Sabbatgebot übergehe ich; ich halte es für eine spätere Zutat. Und was die Einzelheiten angeht, vermeide ich geläufige, aber fragwürdige Wiedergaben.

Discipulus: Die Übersetzung finde ich schön. Aber der Inhalt! „Ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich den Frevel der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation." Das ist ein Gott, der es auf Vergeltung abgesehen hat. Ich kann gut verstehen, warum man den Dekalog in eine Zehnerliste von Geboten und Verboten verwandelt und diesen Satz weglässt.

Magister: Aber gerade dieser Satz stellt den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Textes dar.

Discipulus: Den Ausdruck „Frevel der Väter" haben Sie mit starker Betonung vorgelesen, als komme es auf diesen Ausdruck besonders an.

Magister: Ja, in der Tat! Das Wortpaar *avon abot* – Frevel der Väter – steht genau im Mittelpunkt. Die Einheitsübersetzung spricht von der „Schuld der Väter". Der Ausdruck begegnet oftmals im Alten Testament und hat stets dieselbe Bedeutung: Die früheren Generationen, die Väter, sind von Gott abgefallen und haben fremde Götter verehrt, also das erste Gebot verletzt: „Du sollst neben mir keine Götter haben." Nach dem Jeremiabuch sagen die Judäer: „Wir erkennen, Jahwe, unser Unrecht, den Frevel unserer Väter: Ja, wir haben gegen dich gesündigt." (Jer 14,20)

Discipulus: Da sehe ich einen inneren Widerspruch: Die Judäer anerkennen ihre Schuld, aber den Frevel haben doch die Väter begangen und nicht sie selbst.

Magister: Nach Auffassung des Prophetenbuchs haben auch die Sprecher selbst gesündigt, nämlich den Frevel der Väter fortgeführt. Gleichzeitig ist die Schuld von den Vätern gleichsam geerbt.

Discipulus: Wie ist das vorzustellen?

Magister: Psalm 109 bietet ein gutes Beispiel. Ein Unschuldiger wird von seinen Feinden angeklagt: Er habe Armen keine Barmherzigkeit erwiesen, sondern sie zu töten gesucht; sie wünschen, Gott möge sich auch des „Frevels seiner Väter" und der Sünde seiner Mutter erinnern, so dass er die von Gott verhängte Strafe mehrfach verdient – als Strafe für die eigenen Vergehen und die seiner Eltern. Der Gedanke begegnet auch im Buch Ijob, wo Ijobs Freunde meinen, „Gott spart seine [des Frevlers] Sünde [d.h., die Strafe für die Sünde] für seine Söhne auf" (Ijob 21,19). In beiden Fällen haben wir es mit einer urtümlichen Vorstellung von kollektiver Verantwortung zu tun: Die Folge einer Untat – die göttliche Strafe – trifft die Kinder. Auf diese Weise wird der Verbrecher nicht isoliert betrachtet; er gehört zu einer verbrecherischen Familie, die auszurotten ist.

Discipulus: Zurück zum Dekalog! Der Frevel der Väter zieht also Schuld nach sich, und folglich auch Strafe. Gab es eine Strafe für den Frevel?

Magister: Die Strafe war das babylonische Exil – die Verschleppung vieler Judäer nach Babylonien, zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. Der Frevel der Väter liegt in der Vergangenheit, und in der Gegenwart werden die Nachkommen bestraft.

Discipulus: Jetzt bin ich etwas verwirrt. Stammt der Dekalog nicht von Mose, also vielleicht aus dem 13. Jahrhundert? Sie sprechen vom 6. Jahrhundert und vom babylonischen Exil.

Magister: Heute wird der Dekalog nicht mehr mit der sagenhaften Gestalt des Mose in Verbindung gebracht. Die Zehn Gebote sind ein junger Text; man kann an das 6. Jahrhundert als Entstehungszeit denken.

Discipulus: Hat man in dieser späten Zeit wirklich von einer kollektiven Bestrafung des ganzen Volkes geredet? Ich habe doch gelernt, der Prophet Ezechiel habe im 6. Jahrhundert gelehrt: Jeder wird nur für seine eigenen Vergehen bestraft (Ez 18).

Magister: In Kriegszeiten wie dem 6. Jahrhundert wird das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen, ganz gleich, ob alle oder nur wenige von Gott abgefallen sind. Die Bestrafung umfasst tatsächlich mehrere Generationen gleichzeitig.

Discipulus: Wie soll ich das verstehen?

Magister: Die Strafe trifft die soziale Einheit, die der Hebräer „Vaterhaus" nennt. Das ist ungefähr das, was wir als Großfamilie bezeichnen.

Discipulus: Das verstehe ich noch nicht ganz. Was hat die Großfamilie mit der göttlichen Strafe zu tun?

Magister: Das Vaterhaus ist eine drei Generationen umfassende Gruppe, bestehend aus dem Vater, den Söhnen des Vaters und den Söhnen der Söhne; innerhalb dieser Gruppe kommt dem Vater die Autorität eines Patriarchen zu. Zudem scheint es, dass das Vaterhaus auch als wirtschaftliche Einheit diente, so dass alles, was den Mitgliedern der Gruppe gehörte, auch als Besitz des Patriarchen gelten konnte. Um uns das Vaterhaus in seiner Funktion vorzustellen, mögen wir von einer Generation von fünfundzwanzig Jahren ausgehen; der Patriarch wäre dann fünfundsiebzig Jahre alt, sein Sohn fünfzig und sein Enkel fünfundzwanzig, und man kann sich denken, dass der Patriarch auch noch die vierte Generation erlebt – die Kinder seiner Enkel. Ein biblisches Beispiel für die aus drei Generationen bestehende Gruppe ist das „Vaterhaus", das Mesopotamien verließ, um sich in Haran anzusiedeln; dazu gehörten der Patriarch Terach, sein Sohn Abram und sein Enkel Lot (der Sohn von Abrams Bruder Haran; Gen 11,31). Ein Beispiel für eine Gruppe von vier Generationen, die zusammenleben, finden wir außerhalb der Bibel, im Zweistromland. In ihrer Grabinschrift berichtet Adad-Guppi, Mutter des babylonischen Königs Nabonid, über ihr glückliches Alter: „Meine Urgroßenkel – gesund bis in die vierte Generation – erlebte ich, während ich mein Lebensalter genoss."[3] Die adlige Dame starb im Jahre 547 v. Chr. im matriarchalen Alter von 104 Jahren; ihre Grabinschrift ist ungefähr zeitgleich mit dem Dekalog.

Discipulus: Und wie steht es nun mit der Bestrafung einer solchen Großfamilie?

Magister: Schuld und Strafe werden nicht unbeschränkt an alle künftigen Generationen vererbt; statt dessen gelten sie allen Mitgliedern des „Vaterhauses", einer Gruppe, die, einer einzigen Autorität unterworfen, eine Schicksalsgemeinschaft von Erfolg und Misserfolg, Freude und Leid, Reichtum und Armut, hohem oder zweifelhaftem Ansehen darstellt. Stets als Gruppe betroffen, wird sie von denselben moralischen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen bestimmt. Im Falle von Schuld, besonders Blutschuld, wird nicht nur der eigentliche Verursacher, sondern die ganze Gruppe zur Rechenschaft

[3] *O. Kaiser* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 2, Gütersloh 1988, 483.

gezogen.[4] Auf der Grundlage dieses Verständnisses der „drei oder vier Generationen" des Dekalogs müssen wir auch die Bedeutung jenes göttlichen Segens neu bestimmen, der nach den üblichen Bibelübersetzungen „Tausenden" (*alâfîm*) von denen erwiesen wird, die Gott lieben und auf seine Gebote achten. Weit davon entfernt, sich auf „tausend Generationen" zu beziehen, handelt es sich bei dem zugrunde liegenden hebräischen Wort um ein Synonym zum „Vaterhaus", und so haben wir es in unserer Übersetzung durch „die ganze Familie" wiedergegeben. Mit anderen Worten: wir nehmen an, dass im Dekalog sowohl die göttliche Strafe als auch der Segen derselben sozialen Einheit gilt, nämlich dem Vaterhaus als einer drei bis (höchstens) vier Generationen umfassenden Verwandtschaftsgruppe.

Discipulus: Das leuchtet mir ein. Aber ich sehe noch ein Problem: Wenn Segen und Strafe jeweils der Großfamilie gilt, wäre da nicht auch zu fragen, wie es mit der Vererbung von Schuld steht? Der Ansatz mit der Großfamilie beschränkt ja Strafe und Lohn auf je eine Gegenwart; müsste da die Schuld nicht auch jeweils von einer Gegenwart gedacht werden? Also wäre der „Frevel der Väter" vielleicht nur der Frevel der wirklichen Väter, und nicht ein Frevel, der schon Jahrhunderte alt ist und sich immer wiederholt.

Magister: Das ist eine gute Frage. Sie haben recht: Die Betonung liegt vermutlich wirklich auf dem Frevel jener unmittelbaren Vätergeneration, deren Söhne mit dem babylonischen Exil bestraft wurden. Doch das Geschichtsbild des Deuteronomiums, als der Heimat des Dekalogs, geht von einer langen Reihe frevelnder Väter aus. Daher ist auch die Strafe so streng, handelt es sich doch nicht nur um die Strafe für die Entgleisung einer einzelnen Generation. Gott hat es satt, sich den Abfall gefallen zu lassen; er greift zu einer drastischen Maßnahme, um ein Exempel zu statuieren.

Discipulus: So bleibt dem Judäer also nur übrig zu warten, bis die Strafe vorbei ist und Jahwes Zorn abflaut. Die nächste Generation hat es dann besser.

Magister: Ja, der Dekalog spricht von einem „eifersüchtigen Gott", der den Frevel der Väter an deren Großfamilie ahndet. Er lässt jedoch eine grundsätzliche Ausnahme zu, denn er wendet diese Behandlung nicht auf jene Menschen an, die, ihn liebend, seine Gebote halten. Ohne den Begriff der ererbten Schuld und Strafe aufzugeben, modifiziert ihn der Autor des Dekalogs. Man hat den Eindruck, dass die gegenwärtige Generation nicht mehr so völlig in den Frevel der Väter verstrickt ist wie die Zeitgenossen Jeremias; zumindest einige der Judäer, einschließlich des Dekalogverfassers, glauben sich nicht mehr in derselben Weise sündig. Das könnte die nach Jeremia lebende Generation sein, jene, die zur Zeit des babylonischen Exils und vermutlich in Babylonien selbst heranwuchs, also etwa um 540 v. Chr.

Discipulus: Also stimmt die Sache mit der gemeinsamen Bestrafung des Vaterhauses doch nicht ganz.

Magister: Wer die Strafe für den Frevel der Väter am eigenen Leib spürt, muss an seine eigenen Nachkommen denken. Diese sollen wieder ein positives, bereinigtes, nicht mehr unter göttlichem Zorn, Fluch und Hass stehendes Leben führen. Da gilt es, sich vom Frevel der Väter entschieden abzuwenden. Wir kommen an dieser Stelle weiter, wenn wir uns mit der Abfolge der

[4] Als Beispiel lässt sich 2 Sam 21,1 anführen: „Auf Saul und seinem Haus lastet eine Blutschuld, weil er die Gibeoniter getötet hat."

Generationen im Dekalog beschäftigen und vor allem mit dem Bruch zwischen den Generationen. Einen wichtigen Hinweis entnehme ich dem Elterngebot.

Discipulus: Dem Gebot „Ehre deinen Vater und deine Mutter"? Ich dachte, das sei ein soziales Gebot, das sich auf Altersversorgung bezieht. In der biblischen Welt gab es keine Altersheime und keine entsprechenden Versicherungen; also sind die Kinder zur Versorgung der alten Eltern verpflichtet.

Magister: Die Sache mit der Altersversorgung ist richtig, doch ich glaube nicht, dass der Zusammenhang des Dekalogs diese Bedeutung hergibt. Der Dekalog will weniger die Eltern in ihrem Alter schützen als die Gottesverehrung sichern.

Discipulus: Das bedarf einer näheren Erklärung.

Magister: An zwei Stellen nimmt der Dekalog auf die Eltern Bezug. Die erste Stelle spricht vom „Frevel der Väter", die zweite gebietet das Ehren von Vater und Mutter. Die zu ehrenden Eltern können nicht mit denen identisch sein, deren Schuld gebrandmarkt wird. Offenbar liegt ein großes Interesse an der Generationenfolge vor. In seiner (auf den ersten Blick unsichtbar bleibenden) Tiefenstruktur betrachtet, bezieht sich der Dekalog auf drei Generationen, die wir wie folgt charakterisieren können: Erste Generation: Diese sündige Generation verursacht durch polytheistische Praxis den Untergang des judäischen Staates und wird durch Verschleppung nach Babylonien bestraft. Zweite Generation: Zur Alleinverehrung des einen Gottes zurückgekehrt, dürfen diese Kinder der Ersten Generation nach dem Ende des Exils wieder in der palästinischen Heimat leben (oder erwarten dies als bald bevorstehend). Dritte Generation: Die Kinder der Zweiten Generation ehren ihre Eltern dadurch, dass sie dem einen Gott die Treue halten. Dafür wird ihnen verheißen, dass sie im Land bleiben dürfen und keine erneute Verschleppung droht.

Discipulus: Ich glaube, jetzt verstehe ich allmählich.

Magister: Aus der Perspektive unseres Textes zerfällt die 2. Generation in zwei Gruppen. Die eine Gruppe wird als die der Gotteshasser und Gottesfeinde charakterisiert; die andere Gruppe als die der Gottesfreunde und Gesetzestreuen. Beide Gruppen werden ihrem Charakter entsprechend von Gott behandelt. Um den Sinn der knappen Formulierung richtig wiederzugeben, darf man sie wie folgt ergänzen und paraphrasieren: „Bei denen, die mir feind sind, ahnde ich den Frevel der Väter an den Söhnen und an der dritten und vierten Generation. Bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, verzichte ich auf die Ahndung des Frevels der Väter; ich erweise meine Huld ihnen und ihrer ganzen Familie." Offenbar gibt es keine feste Zugehörigkeit zu diesen Gruppen. Wenn auch das Wort hier nicht fällt (es fällt in ähnlichen Zusammenhängen), so ist eine „Bekehrung", eine „Umkehr" möglich. Die gegenwärtige Generation – die zweite nach unserer Zählung, und das ist diejenige, an die sich der Dekalog richtet – wird aufgefordert, sich vom Frevel der Väter loszusagen. Sie soll die wahre Religion üben, um so der

---

Weiterführende Literatur:

Bernhard Lang, The Number Ten and the Iniquity of the Fathers: A New Interpretation of the Decalogue, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 118 (2006), 218–238.

In diesem Aufsatz werden die im „Dialog" gegebenen Thesen eingehend dargelegt und philologisch begründet. Dort wird auch erklärt, warum der Gottesname im Dekalog zehnmal gebraucht wird.

göttlichen Strafe, unter der ihre Väter litten, zu entkommen. Im Hintergrund steht der göttliche Verzicht auf Strafe, geknüpft an die Bedingung einer entschiedenen Bekehrung zur Alleinverehrung. Diese Bekehrung ist gleichzeitig eine entschiedene Abkehr von den Vätern – ganz ähnlich wie bei modernen Bewegungen. Gleichzeitig mit dieser Abkehr wird eine enge Solidarität zwischen zwei Generationen gefordert, in unserer Zählung zwischen der 2. und 3. Generation. Der 3. Generation wird eingeschärft, Vater und Mutter zu ehren, und das soll besagen: Sie soll sich der Entscheidung ihrer Eltern für den reinen Jahwekult anschließen.

Discipulus: Dann hat also die Elternehrung hier einen besondern, religiösen Sinn, vielleicht zusätzlich zur Altersversorgung?

Magister: Ja. Im Dekalog kommt der 3. Generation eine besondere Bedeutung zu. Die 3. Generation – die Söhne und Töchter der in babylonischer Gefangenschaft Lebenden – wird ermahnt, der Entscheidung ihrer Eltern für den ausschließlichen Jahwekult treu zu bleiben und so ihre Eltern zu ehren. So steht der scharfen Diskontinuität zwischen der 1. und 2. Generation die bruchlose Kontinuität zwischen der 2. und 3. Generation gegenüber. Diese Kontinuität wurde zweifellos als eine religiöse Angelegenheit gesehen, und so ist es verständlich, dass das Gebot „Ehre deinen Vater und deine Mutter" zu den religiösen Geboten der „ersten Tafel" des Dekalogs gezählt wird. Wer Gott die Treue hält, ist gleichzeitig jener, der seinen Eltern gehorcht, erfüllt er doch deren grundlegendes religiöses Gebot. Aufgrund derselben Logik gilt jener, der von Gott abfällt, als einer, der seinen Eltern den Gehorsam verweigert.

Discipulus: Die 3. Generation soll also dem Gott Israels treu bleiben. Aber Gott hasst doch die 3. Generation, wie es im Dekalogtext selbst heißt?

Magister: Sie dürfen die drei Generationen des narrativen, verborgenen Subtextes, der „Fabel" des Dekalogs, nicht mit den im Spruch vom eifersüchtigen Gott genannten Generationen verwechseln.

Discipulus: Ach so. Der Dekalog will also die Errungenschaften einer religiösen Bewegung – Abkehr vom Frevel der Väter, Hinwendung zu einer strengen Jahweverehrung – festhalten. Der die Väter hassende und die neue Bewegung liebende Gott macht also den Kern des Dekalogs aus. Dahinter verbirgt sich eine Erzählung vom Abfall von Jahwe und der Rückkehr zur wahren Gottesverehrung, veranschaulicht an drei Generationen. – Väter, sich von den Vätern abwendende Gläubige und deren Kinder. Habe ich das richtig verstanden?

Magister: Ja, so sehe ich das. Merken Sie sich vor allem die verborgene Erzählstruktur des Dekalogs, die sich hinter dem Ausdruck „Frevel der Väter" verbirgt.

Der Autor: *Bernhard Lang, geboren 1946 in Stuttgart, hat Theologie, Ethnologie und Altorientalistik studiert. Seit 1985 ist er Professor für Altes Testament und Religionswissenschaft in Paderborn. Er hat mehrfach an ausländischen Universitäten gelehrt, zuletzt an der University of St. Andrews, Schottland, die ihm 2003 den Titel eines Honorary Professors of Divinity verliehen hat. Seine Arbeitsgebiete sind Bibelwissenschaft und Kulturgeschichte des Christentums. Veröffentlichungen: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens (mit Colleen McDannell, Frankfurt 1990); Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt (München 2002); Die Bibel. Fischer kompakt (Frankfurt 2004). Zahlreiche Beiträge im Neuen Bibel-Lexikon (hrsg. von Manfred Görg und Bernhard Lang, Zürich 1991–2001) sowie im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe (hrsg. von Peter Eicher, München 2005).*

Peter Fonk

Das ganz normale Böse

Schuldbewusstsein und Verantwortung in einer Welt der Sachzwänge

◆ **Die Begriffe Schuld und Verantwortung haben von der christlichen und philosophischen Tradition eine starke personale Ausrichtung erhalten. Doch trägt diese Sicht auch noch in Handlungsbereichen, Organisationen und Institutionen, wo ein scheinbar unübersichtliches Netz an Verantwortlichkeiten und Kompetenzen geknüpft ist? Inwieweit lösen „Sachzwänge" tatsächlich eindeutig schuldhaftes Verhalten auf, inwieweit dienen sie als „Feigenblatt" für verantwortungsloses Handeln, als „Strukturen der Sünde"? Der Moraltheologe Peter Fonk geht in seinem Beitrag diesen Fragen auf den Grund. (Redaktion)**

1. Der Fall FlowTex

Das Unternehmen FlowTex Technologie GmbH & Co. KG steht für den bisher schwersten Fall von Wirtschaftskriminalität in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Die Firma im badischen Ettlingen hatte sich in den Jahren zwischen 1994 und 1999 auf das unterirdische Verlegen von Leitungen und den Handel mit entsprechenden Horizontalbohrmaschinen spezialisiert. Diese Bohrmaschinen machten, im Gegensatz zu den bisher im Handel befindlichen Modellen, das Verlegen von Strom-, Gas-, Wasser- und Telekommunikationsleitungen ohne Öffnung der Oberfläche möglich. Diese Methode wäre nicht nur schnell und Kosten sparend gewesen, sie hätte auch die sonst unvermeidlichen Beeinträchtigungen des Umfeldes – etwa verkehrsbehindernde Straßensperrungen – vermeiden können.

Angesichts der zu erwartenden hohen Nachfrage nach diesem neuen Produkt verwundert es auf den ersten Blick nicht, dass FlowTex 3000 dieser Bohrmaschinen zu einem Stückpreis von 1,5 Millionen DM in wenigen Jahren verkaufen konnte. Diese zunächst beeindruckende Bilanz wies allerdings einen kleinen „Schönheitsfehler" auf: die angeblich verkauften Bohrmaschinen existierten zu rund 90 % nur auf dem Papier![1]

Die Vorgehensweise der Firmenleitung, die auf diese Weise über 85 Millionen DM erwirtschaftet haben soll, war ebenso einfach wie raffiniert: FlowTex verkaufte zunächst fingierte Bohrsysteme an Leasinggesellschaften und Banken, leaste sie aber im nächsten Schritt selbst wieder zurück, um den für die Leasinggesellschaften notwendigen Marktbedarf für eine Kreditfinanzierung bei den Banken sicherzustellen. Die Kredite, welche

[1] Vgl. *M. Heck*, Der FlowTex-Skandal. Wie Politik und Fiskus jahrelang von einem gigantischen Wirtschaftsbetrug profitieren, Frankfurt a. M. [2]2006.

die Leasinggesellschaften für den Kauf der nicht vorhandenen Bohrmaschinen erhielten, waren der monetäre Gewinn aus dem Betrug. Um den Umstand zu vertuschen, dass nur ein Zehntel der verkauften Bohrsysteme tatsächlich existierte, stellte FlowTex nicht nur im großen Stil fingierte Rechnungen aus, sondern die Gesellschafter von FlowTex fälschten vor Betriebsprüfungen unter anderem auch die Zulassungsschilder der Bohrgeräte, indem immer neue Zulassungsplaketten mit neuen Seriennummern auf denselben Geräten angebracht wurden. Kurz: FlowTex hatte ein System des Kreditbetrugs entwickelt, das wie ein Schneeballsystem funktionierte. Um die Zahlung der Leasingraten sicher zu stellen, wurden immer neue Verkäufe nicht vorhandener Maschinen an jene Leasinggesellschaften getätigt. Der auf betrügerische Weise erlangte Gewinn belief sich am Ende auf ca. 1,6 Milliarden DM, der verursachte Schaden gar auf rund 2,9 Milliarden DM.[2]

Die Höhe des Schadens, soweit er von einem einzigen Unternehmen verursacht wurde, ist in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland bisher einzigartig; zugleich ist aber die Zurechnung sowohl der moralischen als auch der juristischen Verantwortung und somit auch die Schuldzuweisung klar und eindeutig. Hier sind allein der Geschäftsführer und einige seiner engsten Mitarbeiter, darunter auch Familienangehörige, verantwortlich, die mit dem Ziel der persönlichen Bereicherung ein groß angelegtes Betrugsmanöver über fünf Jahre hinweg unentdeckt durchführen konnten.

2. Vom klassischen zum modernen Begriff der Verantwortung

Im Fall FlowTex greifen die klassischen ethischen Kategorien von Verantwortung und Schuld.[3] Diese bezieht sich in formaler Betrachtung auf die Relation zwischen einem Subjekt, einem Objekt und einer Instanz, in materialer Hinsicht auf die Art und Weise, wie Aufgaben wahrgenommen und erfüllt werden. Somit rückt auch die Zurechnung der Handlungsfolgen an den Akteur in den Fokus des ethischen Interesses. Der *klassische* Verantwortungsbegriff bezieht sich auf Kontexte, die sozial übersichtlich und von eindeutigen Zurechenbarkeiten und Aufgabenstellungen geprägt sind. Aus dieser Sachverhaltslage gewinnen alle weiteren sich dem Phänomen Verantwortung zuordnenden Begriffe wie Pflicht und Schuld ihre spezifische, doch – wohlgemerkt – *personbezogene* Anwendung. Anders gesagt: Die klassische Rede von Verantwortung und Schuld setzt immer schon Handlungssubjekte voraus, die Personstatus besitzen, namentlich identifizierbar sind und sich entschieden haben, so und nicht anders zu handeln. Diese Voraussetzung liegt im Fall FlowTex zweifellos vor.

Davon zu unterscheiden ist jedoch der *moderne* Verantwortungsbegriff, der insbesondere auf den tief greifenden Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen im Zuge der politischen, technologischen und industriellen Evolution reagiert. Der moderne Verantwortungsbegriff setzt einen weitaus anspruchsvolleren gesellschaftlichen Komplexitätsgrad als Kontext voraus.[4] Als

[2] Vgl. Manager-Magazin vom 1. 6. 2003 [http://www.manager-magazin.de/unternehmen/artikel/0,2828,159227,00.html; Zugriff vom 17. 4. 2007].

[3] Vgl. *W. Korff/G. Wilhelms*, Art. Verantwortung, in: LThK³ X, 597–600.

[4] Vgl. *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1984, 54–60; *F.-X. Kaufmann*, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg–Basel–Wien 1992.

wichtigstes Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zum klassischen Verständnis gilt hierfür, dass er eine veränderte Form von Verantwortung reflektiert, die durch einen Verlust zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit in wichtigen Handlungs- und Entscheidungsbereichen der Wirtschaft, Technik und Politik bedingt ist. Das lässt nicht den Schluss auf eine Verabschiedung der Ethik aus den sich verselbständigenden Kontexten zu, zumal die neuen Kommunikationstechnologien auch neue, bis dahin unbekannte Möglichkeiten menschlicher Interaktion schaffen. Allerdings sieht sich menschliches Handeln in komplexen Systemen auch mit einer Vieldimensionalität der Handlungs- und Entscheidungsprozesse konfrontiert, die nicht nur neue Möglichkeiten, sondern auch neue Risiken und Unsicherheiten schafft.[5] Ethik darf sich, wenn es um die Feststellung von Verantwortlichkeiten geht, nicht erst nachträglich zu Wort melden, um Schäden im Umwelt- oder Sozialbereich aufzuarbeiten und Schuldige zu identifizieren. Sie käme dann, einem Wort Hegels in seiner Rechtsphilosophie zufolge, immer schon „zu spät"[6]. Das ethische Fragen nach der Verantwortung stellt sich heute, im Zeitalter der Globalisierung, in ganz neuen Dimensionen – nicht mehr allein als Fragen nach individueller Zurechenbarkeit, sondern zunehmend als Fragen nach gerechten oder ungerechten Strukturen.

Massenarbeitslosigkeit, ein wachsendes Gefälle zwischen reichen und armen Bevölkerungsschichten oder Ländern, weltweite Klimaveränderung und Migration haben wesentlich strukturelle Ursachen. Sie sind ursächlich nicht durch fehlendes individuelles Verantwortungsbewusstsein bedingt, sondern in ein dichtes und wenig transparentes Netz sozio-ökonomischer Bedingungen, gesellschaftlicher Wertepräferenzen und rechtlich-politischer Ordnungsvorgaben verflochten. Die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" spricht in diesem Zusammenhang erstmals von „Strukturen der Sünde" (n. 36), die zu überwinden Aufgabe des sozialen Handelns der Kirche ist. Zur Beschreibung der in diesem Begriff angesprochenen Phänomene redet eine eher säkular orientierte (Wirtschafts-) Ethik nicht selten von so genannten „Sachzwängen". Dadurch wird zunächst zwar die Perspektive einer weltanschaulich und religiös neutralen Betrachtung suggeriert, zugleich aber ein Entschuldigungsmechanismus in Gang gesetzt, der die Akteure in Politik und Wirtschaft von jeder Schuld an der Ausbeutung von Arbeitskräften bzw. Mitarbeitern ebenso wie von jeder Verantwortung für das Vorkommen von Korruption in ihrem Geschäftsbereich freispricht. Vor diesen allzu oft zitierten Sachzwängen scheint jede ethische Frage verstummen zu müssen. Scheinbar bedürfen sie keiner Rechtfertigung mehr.

Das gilt dann in demselben Umfang für jene, die diesen Sachzwängen ausgesetzt sind und sich ihnen gar nicht entziehen können, ob sie es nun wollen oder nicht. Allerdings gibt es nicht wenige Wirtschaftsethiker, die solchen Legitimationsversuchen des moralischen Eskapismus misstrauen und sich weigern, die Berufung auf Sachzwänge als Alibi für Geschäftspraktiken zu akzeptieren, in denen die Würde des Menschen mit Füßen getreten oder als deren Folge das Vertrauen in den Rechts-

5 Vgl. *J. Römelt*, Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft, Regensburg 1996, 126.

6 *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: *ders*., Werke in zwanzig Bdn., hrsg. v. *E. Moldenhauer*/*K. Michel*, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 7, 28.

staat fortschreitend ausgehöhlt wird.[7] Beispiele für solche Menschenrechtsverletzungen, die man durch die Berufung auf die durch Globalisierung und Wettbewerb erzeugten „Sachzwänge" zu erklären und damit gegen ethische Nachfragen zu immunisieren versucht, gibt es leider zur Genüge.

3. Lohnsklavinnen und Job-Hopper

Fußball ist heute zu einem im globalen Maßstab betriebenen Geschäft geworden, das sowohl Reichtum als auch Armut produziert. Es ist symptomatisch für die ökonomische Verwertung des Sports geworden. Das wird am Beispiel der Sportbekleidungsindustrie deutlich: Die Spieler der internationalen Spitzenclubs wie Real Madrid, Manchester United oder Bayern München bekommen astronomische Sponsoringgehälter von den multinationalen Markenfirmen. Dieselben Sportbekleidungsfirmen aber zahlen den Näherinnen der Mannschaftstrikots Hungerlöhne. Ein nüchterner Zahlenvergleich macht das Ausmaß der Ungleichbehandlung deutlich. Der Fußballstar Zinedine Zidane erhielt im Jahr 2006 rund 2,3 Millionen Schweizer Franken von Adidas. Für diese Summe müsste die Näherin in El Salvador, die sein Trikot hergestellt hat, ziemlich genau tausend Jahre lang jeden Tag zum gesetzlichen Mindestlohn in der Fabrik arbeiten – und zwar 24 Stunden am Tag.[8]

Doch kein Geschäft ist so lukrativ wie die Fußballweltmeisterschaft. Wer das Emblem des Weltfußballverbandes FIFA oder das WM-Logo auf seinen T-Shirts und Sportartikeln vermarkten will, muss nicht nur erhebliche Lizenzgebühren an die FIFA bezahlen, sondern auch ein üppiges Werbebudget für die mediale Vermarktung einplanen. Der Sportbekleidungsgigant Nike bringt jährlich ein Werbebudget von fast zwei Milliarden US-Dollar auf und dürfte damit der Spitzenreiter in dieser Sparte sein.

Dieses Geld muss aber am anderen Ende wieder eingespart werden. Um für die Arbeitsbedingungen in den Fabriken nicht zur Verantwortung gezogen werden zu können, haben Firmen wie Nike die gesamte Produktion ins Ausland verlegt. Nike-Artikel werden von 650.000 Beschäftigten auf allen Kontinenten hergestellt. Gleichzeitig stehen alle Lieferanten, ganz gleich, ob sie in China, Honduras, Indonesien oder Vietnam produzieren, in direkter Konkurrenz miteinander. Aufträge erhält nur, wer am schnellsten und billigsten produziert. Die Messlatte aber wird ständig höher gelegt.

Die Näherinnen am unteren Ende der Produktionspyramide sind diesem Druck nahezu schutzlos ausgeliefert. Für die billigen Produktionskosten bezahlen sie im Gegenzug einen sehr hohen Preis – mit ihrer Gesundheit und ihrem Privatleben. In oft unerträglicher Hitze und bei hohem Lärmpegel müssen sie viele Stunden ununterbrochen arbeiten und dürfen ihren Platz nicht verlassen. Selbst das Trinken von Wasser ist ihnen während der Arbeit verboten, damit die Zahl der Toilettenbesuche, soweit diese ihnen gestattet sind, möglichst gering gehalten wird. Um unter diesen Bedingungen ihr Arbeitstempo auf höchstem Niveau zu halten, werden sie

[7] Vgl. *P. Ulrich*, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern–Stuttgart–Wien [3]2001, 148–163.

[8] Vgl. Erklärung von *Bern e.V.* (Hg.), Fussball WM 2006 – Lehrstück der Globalisierung [http://www.evb.ch/p25011209.html; Zugriff am 17.04.2007].

oft wie Galeerensklaven durch Beschimpfungen, Drohungen und sogar Schläge angetrieben. Häufig wird den Beschäftigten ein regulärer Arbeitsvertrag vorenthalten, um die gesetzlichen Sozialversicherungen zu umgehen. Gleichzeitig aber sind die Löhne so niedrig, dass eine alleinerziehende Mutter von vier Kindern nur mit ihrem Einkommen die Familie nicht ernähren kann, sondern nach dem Ende ihrer regulären Arbeitszeit in der Fabrik noch einem „Zweitberuf" als Prostituierte nachgehen muss, damit es für die Familie zum Überleben reicht. Dass Gewerkschaftsrechte selbst in den Ländern missachtet werden, in denen sie grundsätzlich anerkannt sind, überrascht in diesem Zusammenhang nicht; ebenso wenig die Tatsache, dass Gewerkschaftsmitglieder zu den bevorzugten Opfern von Belästigungen, gewaltsamen Einschüchterungen und Entlassungen gehören. Da Frauen in den Sportartikelfabriken über achtzig Prozent der Belegschaften stellen, sind sie von Menschenrechtsverletzungen dieser Art besonders betroffen.

Ein grundsätzliches Umdenken der international aufgestellten Sportartikelproduzenten ist bisher wohl erst in Ansätzen erkennbar. Es sind bisher nur wenige Firmen, die sich glaubhaft des Themas Arbeitsbedingungen angenommen haben. Diese haben begonnen, ihre Lieferanten genauer zu kontrollieren und Auflagen hinsichtlich der Arbeitsbedingungen zum Bestandteil der Kooperationsverträge gemacht. Reebok hat ernsthafte Bemühungen unternommen, auch in den Ländern, in denen Gewerkschaftsrechte gesetzlich eingeschränkt sind, demokratische Vertretungen in den Betrieben aufzubauen. Doch es bleibt fraglich, ob selbst das Engagement der „Klassenbesten" genügt oder es nicht manches Mal bei Lippenbekenntnissen bleibt. Solange Firmen wie Adidas und Nike zögern, allen Angestellten einen existenzsichernden Lohn zu garantieren, kann dieser Zweifel nicht ausgeräumt werden. Der bereits erwähnte Preis- und Zeitdruck bei den Lieferanten ist für eine effektive Verbesserung der Arbeitsbedingungen gewiss nicht förderlich.

Ein Negativbeispiel ganz anderer Art bietet die Deutsche Telekom. In einem offenen Brief an die Chefetage, der am 22. März 2007 im Handelsblatt veröffentlicht wurde, hat ein T-Com-Mitarbeiter für viel Gesprächsstoff gesorgt. Die Vorwürfe, die er an die Adresse der Führungsriege richtet, wiegen schwer. Sie lassen sich auf die Begriffe Zynismus, Arroganz, fachliche Unkenntnis und Verantwortungslosigkeit bringen. Als zynisch empfindet jener Mitarbeiter die Appelle der jungen, häufig rasch wechselnden Führungskräfte nach einer größeren Unternehmensbindung auf Seiten der Mitarbeiter. Alle so genannten Innovationen, die von der Chefetage ausgehen, seien im Gegenteil nur geeignet, die Unternehmensbindung selbst bei jenen treuen Mitarbeitern zu zerstören, die ihre berufliche Laufbahn noch bei der Post begonnen haben und nun bei der Telekom erleben, wie intern erzeugter Wettbewerbsdruck aus Kollegen Konkurrenten und aus Mitarbeitern Humankapital gemacht hat.

Um von den eigenen Fehlern und den Fehlern ihrer Vorgänger abzulenken, geben die jungen Chefs die Entwicklung von flächendeckenden Abbau- und Auslagerungsplänen bei externen „Beratern" in Auftrag. Diese wiederum finden heraus, was wohl auch ihr eigentlicher Auftrag war: Sie decken auf, dass Mitarbeiter auch in großem Umfang Kostenfaktoren sind, von denen man sich – um am Markt wettbewerbsfähig zu sein – so schnell wie möglich trennen muss. Mit Hinweis auf das „marktübliche Lohnniveau", das als Vergleichsgröße und als Alibi für radi-

kalen Stellenabbau gern herangezogen wird, sollen sie auch den Nachweis erbringen, dass Mitarbeiter schlichtweg zu teuer sind. Doch nicht nur das: Die Behauptung der Berater, man könne die Arbeitsabläufe weitaus schneller, effizienter und vor allem Personal und Kosten sparender als bisher gestalten, vermittelt implizit auch die Botschaft, die Mitarbeiter seien bisher zu schlecht, zu teuer, nicht genügend motiviert und zu unproduktiv gewesen. Ob auf diese Weise eine angeblich fehlende Unternehmensbindung jemals aufgebaut werden kann, erscheint von der Sache her mehr als fraglich, wenn sie den solchermaßen diffamierten Mitarbeitern abverlangt wird, in der Tat nur noch als zynisch.

Mit dem Zynismus der oft allzu forsch auftretenden jungen Chefs geht Hand in Hand deren Arroganz und Unkenntnis einher. So zumindest sieht es der ungenannt bleibende Mitarbeiter, der die Liste der Kritikpunkte noch fortführt. Würde die Unternehmensleitung mit den Mitarbeitern ins Gespräch treten, wüsste sie, welche Veränderungen zielführend wären, um den Service und die Kundenfreundlichkeit zu verbessern. Die erfahrenen Mitarbeiter könnten die Unternehmenslenker auf der Chefetage aus erster Hand darüber informieren, was die Kunden wollen und was die Telekom ihnen bieten kann. Denn die Mitarbeiter kennen die Kunden und die Firma am besten und können kompetent analysieren, wo zuviel Geld verschwendet und Personal falsch eingesetzt wird; sie können überblicken, wo Wissen sinnlos verpufft und Prozesse angepasst werden müssten. Das Know-how der Mitarbeiter könnte rasch und erfolgreich Wege eröffnen, die Kunden- und Mitarbeiterzufriedenheit zu steigern, neue Geschäftsfelder zu eröffnen und damit eine Steigerung der Einnahmen und Sicherung der Arbeitsplätze zu bewirken. Der Führungsmannschaft aber ist entweder nicht bekannt, welche internen Ressourcen in der Telekom brachliegen, oder aber es interessiert sie gar nicht. Nur so ist es zu erklären, dass sie, anstatt das Gespräch mit den erfahrenen Mitarbeitern zu suchen, externe Berater wie z. B. McKinsey engagiert, die zumindest in der Wahrnehmung der Mitarbeiter nicht das geringste Interesse an der Telekom haben und jeder Firma den gleichen Mix aus Zerteilung und Personalabbau überstülpen. Zurück bleiben nur frustrierte und entlassene Mitarbeiter, die sich in den beruflichen, sozialen und finanziellen Abgrund getrieben fühlen.

Die Führungskräfte hingegen – besser gesagt wohl: die pervertierten Darsteller derselben – haben ein Standesethos ganz eigener Art entwickelt, um für die Folgen ihres Handelns keine Verantwortung übernehmen zu müssen. Nach einem Wort des amerikanischen Ethikers Tristram Engelhardt folgen sie konsequent der Cowboymoral[9]: „Wir ziehen weiter." Vorstandsmitglieder kommen und gehen heute meist in rascher Folge. Sie geben einander die Klinke in die Hand, so dass selten jemand von ihnen lange genug bleibt, um für seine Fehler geradestehen zu müssen und zur Verantwortung gezogen werden zu können. Bevor es dazu kommt, ziehen sie mit voll gestopften Taschen zum nächsten Unternehmen weiter, um dort ihr „segensreiches" Tun nach bewährter Methode fortzusetzen, denn es gibt zumindest eine Gruppe, die davon profitiert: sie selber.

[9] Vgl. *D. Mieth*, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg–Basel–Wien 2002, 4.

4. Denkanstöße

Die in diesem Beitrag unter Punkt 1 und 3 vorgestellten Fallbeispiele liegen auf unterschiedlichen Ebenen der jeweiligen ethischen Diskussion.

Der Fall FlowTex betrifft eindeutig individuelles Fehlverhalten und ist mit der klassischen Interpretation von Verantwortung, Schuld und Zurechenbarkeit zureichend erfasst. Es handelt sich hier um einen klaren Verstoß gegen das Standesethos des Unternehmers, mit dem aus juristischer Sicht die einschlägigen Paragraphen des Strafgesetzes korrelieren.

Dazu gibt es schon in Thomas Manns weltbekanntem Roman „Die Buddenbrooks" eine Szene, die diese Sicht sehr gut zum Ausdruck bringt. Darin wird erzählt, wie der bisherige Prinzipal seinen Nachfolger auf die Übernahme der Leitung des alteingesessenen Familienunternehmens mit den folgenden Worten vorbereitet: „Mein Sohn, sei mit Lust bei den Geschäften am Tage, aber mache nur solche, daß wir bei Nacht ruhig schlafen können."[10] Der ehrbare Kaufmann der Hanse erscheint heute – zumindest in dieser Begrifflichkeit – vielleicht manchem als Relikt aus vergangenen Zeiten. Tatsache aber ist, dass wir auch heute noch beim Arzt, beim Wirtschaftsprüfer, beim Bankier und bei vielen anderen – jenseits von rechtlichen Regelungen – ein bestimmtes Berufsethos voraussetzen. Der ehrbare Kaufmann diente im 19. Jahrhundert als Leitbild für das, was ein Unternehmer in Ausübung seiner wirtschaftlichen Freiheitsrechte tun durfte und was er zu unterlassen hatte, d.h. was gegen gute Sitte und Moral verstieß. Darunter kann man in heutiger Sprache das Nichtwahrnehmen so genannter „goldener Gelegenheiten" verstehen, d.h. den Verzicht auf betrügerische Maßnahmen besonders in jenen Fällen, wo die Gelegenheit, erwischt zu werden, eher gering ist.[11] Das Ideal des ehrbaren Kaufmanns wird auch durch das schlechte Beispiel der FlowTex keineswegs obsolet. Unehrliche und unseriöse Menschen gibt es in jedem Beruf und zu allen Zeiten.

Wirklich brisant wird die Sache dann, wenn die Schäden so groß werden, dass eine ganze Branche in Verruf gerät. Das betrifft Unternehmen, die ihre Produktion in Billiglohnländer mit teilweise menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen verlagern, genauso wie jene Manager, die mit dem Bild der Heuschrecke zwar nicht sehr schmeichelhaft, aber absolut zutreffend charakterisiert sind.

Die Ethik des Unternehmens ist Inhalt einer Debatte, die zwar in den 1970er Jahren in den USA ihren Ausgangspunkt genommen hat, inzwischen aber für eine globalisierte Weltwirtschaft, in der Warenströme, Dienstleistungen und Informationen grenzüberschreitend fließen, ebenso brisant geworden ist. Es ist aus ethischer Sicht absolut geboten, dass jedes einzelne sowohl regional als auch national wie global agierende Unternehmen einen Verhaltenskodex aufstellt oder ratifiziert, indem es sich zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung bekennt. Daraus lassen

[10] *Th. Mann*, Die Buddenbrooks, zit. nach *H. Müller*, Ethik und Management – Spannungsverhältnis ohne Ende?, in: Ethik und Management – Spannungsverhältnis ohne Ende? Hrsg. v. *Bayerischen Staatsministerium für Wirtschaft, Verkehr und Technologie* (Reihe Tagungsberichte, Bd. 27) 195–197, dort: 195.

[11] Vgl. *Chr. Watrin*, Zur Ethik wirtschaftspolitischen Handelns. Der ethische Aspekt wirtschaftspolitischer Fragestellungen, in: Ethik und Management – Spannungsverhältnis ohne Ende? (s. Anm. 10), 103–116, dort: 113.

sich einige wichtige Einsichten und Handlungsstrategien ableiten:

Erstens: Ein Unternehmen hat die Aufgabe, Gewinne zu erzielen. Ohne dieses Ziel wäre es ein Verschwender gesellschaftlicher Ressourcen und würde auch seiner Verantwortung für die Mitarbeiter nicht gerecht, deren Arbeitsplatz und möglicherweise gesamte Existenz vom wirtschaftlichen Erfolg abhängen.[12] Schon vor nahezu zwanzig Jahren schrieb deshalb Peter Zürn, seinerzeit Geschäftsführer einer Personalberatungsagentur in Frankfurt a. M.: „Mit den Worten des Altbankiers Hermann Josef Abs ist der Gewinn für ein Unternehmen so wichtig wie die Luft zum Atmen für den Menschen. Er fügt aber auch hinzu, dass der Mensch nicht nur lebt, um zu atmen – und so existiert auch ein Wirtschaftunternehmen nicht nur, um Gewinn zu machen. Daneben steht deutlich und eindeutig die gesellschaftliche und soziale Verantwortung für die Mitarbeiter."[13]

Es geht nach einem Wort des St. Galler Wirtschaftsethikers Peter Ulrich also darum, das republikanische Konzept des einzelnen Wirtschaftsbürgers auch auf große Unternehmen zu übertragen und sie als Corporate Citizens in die Pflicht zu nehmen.[14] Hinter diesem Begriff, der sich überraschend schnell ausgebreitet hat, steht die Einsicht, dass das Handeln und Wirken der Unternehmen maßgebliche Folgen für die Gestaltung der Gesellschaft hat. Dem Selbstverständnis des Unternehmens als *Good Corporate Citizen* zufolge gehören Geschäftserfolg und gesellschaftliches Handeln daher zusammen und sind im Zeitalter der Globalisierung eng miteinander verwoben. Überall dort, wo es unternehmerisch aktiv wird, ist das Unternehmen zugleich Mitglied der jeweiligen Gesellschaft und trifft in der Interaktion mit den jeweiligen relevanten Umwelten auf höchst unterschiedliche Erwartungen. Deshalb verpflichtet es sich, seine unternehmerischen Handlungsspielräume zu nutzen, gesellschaftliche Aktivitäten zu entfalten, sich für eine humane Welt zu engagieren und Mitverantwortung zu übernehmen für die Gestaltung einer Gesellschaft, von deren Fortschritt und Integrationskraft alle profitieren.[15]

Zweitens: Ohne Zweifel ist Wirtschaftlichkeit der primäre Sachzwang, dem sich jede Betriebs- und Unternehmensführung stellen muss. Ohne ein positives Ergebnis, ohne Gewinn, Rendite, Profit oder wie immer man den geschäftlichen Erfolg bezeichnen mag, ist nicht nur der Kredit bei Banken und Geschäftpartnern bald verspielt, sondern auf Dauer auch das gesamte Vermögen. Der Weg zum Konkursgericht oder die Selbstauflösung sind dann absehbar. Aber das Sachzwangargument kann auch missbraucht und überdehnt werden. Das Negativbeispiel der Sportartikelproduzenten, die ihre Mitarbeiterinnen wie Sklavinnen schuften lassen und nicht einmal angemessen entlohnen, macht das ebenso deutlich wie der zunehmend in Mode kommende hemdsärmelig-menschenverachtende Stil, den junge Senkrechtstarter auf der Karriereleiter gegenüber ihren Mitarbeitern praktizieren. Besonders in großen Konzernen scheint dieser Stil zunehmend in Mode zu kommen. Doch würden sich die Beteiligten, an die sich diese Kritik

12 Vgl. *H. Müller*, Ethik und Management – Spannungsverhältnis ohne Ende?, in: Ethik und Management – Spannungsverhältnis ohne Ende? (s. Anm. 10), 195–197, dort: 196.
13 *P. Zürn*, Ethik im Management. Antworten auf Fragen der Zeit, Frankfurt a. M. 1989, 42.
14 Vgl. *P. Ulrich*, Der entzauberte Markt (s. Anm. 14), 138.
15 Ebd., 134.

richtet, vermutlich recht schnell auf angeblich unüberwindbare Sachzwänge herausreden, gegen die sowieso niemand etwas ausrichten könne.

Nach welchen Argumentationsmustern und -strategien solche Rechtfertigungsversuche gewöhnlich verlaufen, hat in einem anderem Zusammenhang der Tübinger Sozialethiker Dietmar Mieth aufgezeigt und auf den Begriff der von ihm so benannten „Stammtischmoral" gebracht. Drei ihrer wichtigsten Gebote lauten: „Erstens: das ist jetzt der Standard; zweitens, die anderen tun es auch; wenn ich es nicht tue, dann tut es ein anderer …"[16] Das letzte Argument solcher Stammtischmoral ließe sich im Zusammenhang dieses Beitrags noch fortführen durch den Zusatz: „… und er beherrscht am Ende den Markt und hat mich verdrängt."

Bei Wirtschaftsfragen wird oft der Eindruck erweckt, dass es angesichts von Sachzwängen keinen Raum für ethische Entscheidungen gibt. Eine solche Position wäre aber wohl erst dann akzeptabel, wenn es tatsächlich keine Alternativen gäbe. Das ist aber äußerst selten der Fall, denn tatsächlich lässt sich fast immer eine Alternative finden. Sie mag vielleicht kostspieliger sein als die Billiglösung; aber das ist kein Grund, sie deshalb prinzipiell zu verwerfen. Der bereits erwähnte St. Galler Wirtschaftethiker Peter Ulrich hat überzeugend nachgewiesen, dass so behauptete Sachzwänge in fast allen Fällen Denkzwänge sind. Der Markt allein zwingt uns zu gar nichts. Er ist nicht jene metaphysische Größe, auf die sich die Akteure des Wirtschaftsgeschehens zur Rechtfertigung ihrer fragwürdigen Praktiken gern berufen. Doch der Grund dafür, dass wir uns unter Erfolgszwang fühlen, ist nicht der Markt, es sind bei genauerem Hinsehen unsere je eigenen Einkommens- und Gewinninteressen. Ulrich schreibt dazu: „Es herrscht also am Markt weniger ein Zwang zur Gewinnmaximierung als vielmehr der wechselseitige Zwang der Wirtschaftssubjekte durch ihr je privates Einkommens- oder Gewinnstreben. Erst unter der ideologischen Voraussetzung der strikten Einkommens- bzw. Gewinnmaximierung wird es für die Subjekte gänzlich ‚unmöglich', auf andere normative Gesichtspunkte, etwa solche der Human-, Sozial- und Umweltverträglichkeit ihres Handelns Rücksicht zu nehmen. Aus wirtschaftsethischer Sicht gilt es jedoch gerade diese Einkommens- und Gewinninteressen ethisch-kritisch dahingehend zu reflektieren, wie weit sie im Lichte der Rechte anderer legitim sind und wo diese den Vorrang verdienen. Man geht ja auch im Wirtschaftsleben nicht einfach über Leichen – außer in den Mafia Economics."[17]

Wohin solche chronische Berufung auf scheinbar unveränderbare Determinanten führen kann, wusste schon vor mehr als dreißig Jahren das zu Recht viel beachtete Synodenpapier „Unsere Hoffnung" zu benennen. Sie leistet der Ausbreitung eines „heimlichen Unschuldswahns"[18] Vorschub, der wiederum einen unheimlichen Entschuldigungsmechanismus in Gang setzt: Schuld haben am Ende immer nur die Anderen – die Natur, die Gesellschaft, die eigene Biographie. Auf diese Weise wird versucht, das Böse in der

16 *D. Mieth*, Was wollen wir können? (s. Anm. 9), 8.
17 *P. Ulrich*, Der entzauberte Markt (s. Anm. 14), 37.
18 Unsere Hoffnung. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. *Josef Homeyer*, Bonn 1975, 25.

Welt scheinbar rationalistisch wegzuerklären. Jene Unrechtszustände, die eigentlich zum moralischen Protest herausfordern müssten, werden damit zum gesellschaftlichen Normalfall – zum ganz normalen Bösen – nivelliert. Doch dieser heimliche Unschuldswahn, der auf die Unschuld eines naturhaften Egoismus pocht, gefährdet immer mehr den verantwortlichen Umgang mit anderen Menschen. Die Ausführungen des Synodenpapiers zu diesen Überlegungen gipfeln in den folgenden Sätzen: „Die christliche Rede von Schuld und Umkehr muss jene geradezu strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir heute, durch die weltweiten Verflechtungen und Abhängigkeiten, angesichts des Elends und der Unterdrückung ferner, fremder Völker und Gruppen geraten. Sie muss darauf bestehen, dass wir nicht nur durch das schuldig werden können, was wir anderen unmittelbar tun oder nicht tun, sondern auch durch das, was wir zulassen, dass es anderen geschehe."[19]

Doch es geht auch anders. Ethik und Ökonomie müssen keine Gegensätze sein, die einander ausschließen. Denn langsam aber stetig wächst eine ganze Branche, die ihre Produkte unter dem „Fair Trade"-Label vermarktet: Kaffee, Tee, Orangensaft, Textilien, selbst handgenähte Fußbälle sind mittlerweile im Handel erhältlich.[20] Diese Kennzeichnung signalisiert und garantiert dem Käufer, dass die Erzeuger bzw. Fertigungskräfte einen fairen Preis für ihr Produkt erhalten und dieses darüber hinaus unter Beachtung ökologisch gebotener Nachhaltigkeit angebaut worden ist. Spitzenreiter in dieser Gruppe ist derzeit unangefochten der Hamburger Kaffeeröster Arthur J. Darboven, dessen mittlerweile breit gefächertes Sortiment fair gehandelter Kaffeesorten eben nicht nur in den Randbereichen so genannter Dritte-Welt- oder Eine-Welt-Läden zu finden sind, sondern sich längst einen festen Platz im kommerziellen Handel erobert hat. Aber nicht nur konventionelle Supermärkte, sondern auch eine Berliner Fluglinie und eine große Bäckereikette haben sich ganz darauf verlegt, ihren Kunden bzw. Gästen nur noch fair gehandelten Kaffee anzubieten. Darauf machen sie ihre Kunden durch Informationsbroschüren bzw. über Filme, die während des Flugs gezeigt werden, ganz gezielt aufmerksam. Der Erfolg gibt Arthur J. Darboven Recht. Es ist möglich, den fairen Handel auszubauen und am Markt zu bestehen, wenn das Kaufverhalten der Kunden durch gezielte Aufklärung und Information beeinflusst wird. Fair gehandelte Produkte müssen übrigens – entgegen einer immer noch weit verbreiteten Meinung – nicht teurer sein als beispielsweise jene Kaffeesorten, bei deren Herstellung die Pflücker nicht einmal einen existenzsichernden Mindestlohn bekommen haben.

Man sollte in diesem Zusammenhang ruhig einmal darüber nachdenken, welche Sogwirkung wohl von einem Entschluss der FIFA ausginge, bei zukünftigen Weltmeisterschaften nur noch Produkte jener Sportartikelfirmen zu kaufen, die nach SA8000[21] oder den Standards der *Clean Clothes Campaign* zertifiziert bzw. mit dem „Fair

19 Ebd., 26.

20 Beispiele dazu im Transfair-Jahresbericht 2006 des Vereins zur Förderung des Fairen Handels mit der „Dritten Welt" e.V., Köln.

21 Ein Qualitätsstandard, der durch Selbstverpflichtung der Unternehmen und deren Auditierung den Schutz der Menschenrechte und eine faire Entlohnung für alle an der Wertschöpfung beteiligten Personen garantiert.

Trade"-Siegel versehen sind. Oder welche Vorbildfunktion gerade für junge Käufer die Entscheidung der Fußballsportvereine hätte, wenn insbesondere prominente Spieler öffentlich dafür werben würden, nur noch Sportbekleidung zu tragen, die auf die Human- und Sozialverträglichkeit ihrer Herstellung nachweislich getestet wurde.

Wenn man über Alternativen zu den angeblich unausweichlichen Sachzwängen ernsthaft nachzudenken beginnt, scheint auch das Problem, das jener T-Com Mitarbeiter im Handelsblatt so öffentlichkeitswirksam angeprangert hat, nicht unlösbar. Fredmund Malik, Mitbegründer und Verwaltungsratspräsident des ebenfalls in St. Gallen ansässigen, weltweit bekannten „Malik Managementzentrums St. Gallen", wüsste einen Weg. Der führt nur über kompetente Personalchefs, die sich von den Bewerbern auf eine Führungsposition nicht täuschen lassen. Denn leider wurden in den Jahren des Wirtschaftsbooms die Menschen geradezu zum Bluffen erzogen. Auf diese Weise ist nicht selten ein bestimmter Typ des Managers, der die Kunst der Ich-Inszenierung und Effekthascherei beherrscht, in hohe und höchste Führungspositionen gelangt. Dieser Typus wird in der Fachsprache als *Job-Hopper* bezeichnet. Das sind Leute, die Positionen sammeln, anstatt Ergebnisse nachzuweisen. Ihre Lebensläufe wirken auf den ersten Blick beeindruckend. Sie hatten innerhalb kürzester Zeit zahlreiche Stellen auf der Chefetage inne, deren Bezeichnung in englischer Sprache selbstverständlich besonders eindrucksvoll klingt. Malik hingegen spricht über diese jungen Karrieristen und ihre aufgepeppten Lebensläufe ein vernichtendes Urteil: „Bei genauerer Analyse findet man allerdings zwei Dinge meistens nicht, nämlich Verantwortung und Ergebnisse […] Leute mit langen Listen von Positionen sind in aller Regel keine wirksamen Manager, sondern häufig Karrieristen. In ihren Lebensläufen findet man vieles; in ihrem Leben allerdings nur eines: nämlich einen untrüglichen Instinkt dafür, wann sie gehen müssen. Und sie gehen immer genau ein halbes Jahr, bevor die Ergebnislosigkeit zu sehen ist, manchmal auch der ‚Mist' zu riechen beginnt, den sie hinterlassen werden."[22] Der Unsitte des Job-Hopping wirksam Einhalt gebieten kann am ehesten einer – ein kompetenter Personalchef: „Der wird ihn fragen: Was haben Sie bisher gemacht? Welche Resultate haben Sie erzielt? Wie hat jede Stelle ausgesehen, als Sie sie angetreten haben, und wie hat sie ausgesehen, als Sie sie verlassen haben? Worauf sind Sie wirklich stolz? Und warum?"[23]

Drittens: Maßnahmen der Gegensteuerung. – Eine weitere Frage stellt sich am Schluss: Was kann man außerdem noch tun, um die bereits enttarnten Ausreden auf Sachzwänge zur Kaschierung ethisch inakzeptablen Verhaltens in der Wirtschaft

Weiterführende Literatur:

Joachim Fetzer, Die Verantwortung der Unternehmung, Gütersloh 2004.

Peter Ulrich, Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung, Freiburg–Basel–Wien 2002.

Theo Weber, Das Denken in Sachzwängen. Unternehmer im Spannungsfeld von gesellschaftlicher Verantwortung und ökonomischen Notwendigkeiten, Bern–Stuttgart–Wien 1999.

[22] *F. Malik*, Gefährliche Managementwörter. Und warum man sie vermeiden sollte, Frankfurt a. M. [3]2005, 89.

[23] Ebd., 91.

zu verhindern? Gibt es weitere Maßnahmen der Prävention?

Eine präventive Gegensteuerung durch Maßnahmen der ethischen Aus-, Fort- und Weiterbildung für Führungskräfte ist vielleicht nicht so vergeblich, wie Skeptiker vermuten mögen. Sie sollte sich allerdings nicht des grobschlächtigen Mittels der Moralpredigt bedienen.

Es ist sicher richtig, dass Diskussionen über Finanz- und Rechtsfragen in der Wirtschaft den Sachverstand von Ökonomen, Juristen und Politikern erfordern. Doch auch Ethiker und Theologen können durchaus zur Aufhellung der Diskussion beitragen, indem sie auf die Wirklichkeits- und Wertannahmen aufmerksam machen, die implizit oder explizit in den ökonomischen Handlungsoptionen enthalten oder eben nicht enthalten sind.

Das Problem der meisten Menschen heute liegt nicht in der theoretischen Auseinandersetzung mit der eher akademischen Frage, ob wir die Ethik in der Wirtschaft oder für die Wirtschaft brauchen, sondern in der Bewältigung ihres ganz praktischen Lebenskonflikts. In der Sicht des einzelnen Geschäftmanns oder Managers in einem großen, international aufgestellten Unternehmen stellt sich das wohl wie folgt dar: Warum soll ich und wie kann ich moralisch handeln und anständig bleiben, wenn andere – vielleicht sogar die meisten – sich unmoralisch verhalten und dabei sogar noch Erfolg haben?

Diese durchaus nicht unrichtige Wahrnehmung liegt nicht zuletzt darin begründet, dass viele Menschen ihr Handeln nur unter kurzfristiger und egoistischer, weitaus seltener aber unter einer langfristigen und gesellschaftlichen Perspektive beurteilen. Im Blick auf die drei Stufen ethischen Argumentierens[24] agieren sie auf der untersten: *Moral nach Vorschrift*. Deren Maxime lautet: Halte dich an den Buchstaben des Gesetzes und lass dich im Übrigen nicht erwischen. Auf dieser Stufe haben der Geschäftsführer von FlowTex und seine Helfershelfer agiert.

Auf der zweiten Stufe herrscht eine *Moral der Gegenseitigkeit*. Es handelt sich um eine klare Form der *Gruppenmoral*: gut ist, was den Mitgliedern der eigenen Gruppe bzw. was dem eigenen Unternehmen nutzt. Die Interessen der anderen bleiben außen vor. In diese Kategorie gehören die vorgestellten Beispiele aus der Sportartikelindustrie sowie die so genannten Job-Hopper.

Erst auf der dritten Stufe, dem höchsten Niveau moralischen Argumentierens, hat sich eine *Moral in Verantwortung* herausgebildet. Wer sich auf diesem Niveau befindet, durchschaut auch die langfristig schädlichen Folgen der Sachzwangdoktrin: dass wirtschaftliche und politische Macht sich in den Händen einiger weniger vereinen, die Ungleichverteilung von Vermögen und Einkommen wächst, die Benachteiligung der unteren Einkommensklassen steigen wird und gesellschaftliche Instabilität zunimmt.

In einer Welt zunehmender internationaler Verflechtung, welche die Menschen stärker als je zuvor aufeinander verweist und aneinander bindet, ist es unabdingbar, auf diese dritte Stufe hinzuarbeiten – weg von der egoistischen und provinziellen

[24] Eine Adaption der klassischen Stufentheorie der Moralentwicklung nach Piaget und Kohlberg für die Unternehmensethik; vgl. *P. Fonk*, Sind wir alle käuflich? Oder: Was eine christliche Ethik bewegt, ihre Stimme gegen Korruption und Betrug zu erheben, in: *Rektor der Universität Passau* (Hg.), Verhaltenskodex für Wirtschaft und Politik – sind Manipulation und Korruption noch zu stoppen? Passau 2004, 65–70, dort: 69f.

Kleingruppenmoral und hin zum universellen ethischen Denken.

Deshalb ist es unbedingt nötig, das ethische Einsichtsniveau der dritten Stufe anzustreben. So etwas kann man lernen, etwa durch interne Ethikschulen, Einführung von Ethik-Management-Systemen im Sinne eines Branchenkodex und auf dem Weg der Entwicklung weiterer Maßnahmenkomplexe, welche insbesondere die Unternehmen mit ins Boot holen helfen. Auch die Universitäten müssen Möglichkeiten entwickeln, durch geeignete Maßnahmen der Fort- und Weiterbildung in ethisch relevanten sensiblen Bereichen des wirtschaftlichen Lebens entsprechendes Wissen und notwendige Handlungskompetenz zu erwerben. Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer human-, sozial- und unweltverträglichen Wirtschaft wäre damit schon getan.

Der Autor: *Peter Fonk, geb. 1955, studierte Theologie, Philosophie und Slawistik in Münster und Würzburg (Dr. phil 1983; Dr. theol. 1989) und ist seit 1994 Professor für Moraltheologie an der Universität Passau. Seit 2004 ist er zugleich Leiter des Instituts für angewandte Ethik in Wirtschaft, Aus- und Weiterbildung an der Universität Passau. Aktuelle Veröffentlichungen: Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer 2004; Abwägbare Menschenrechte – antastbare Menschenwürde, in: ETHICA 13 (2005), 3–12.*



2006. XIV, 215 Seiten. ISBN 978-3-16-149031-6 fadengeheftete Broschur € 24,–

Ingolf U. Dalferth
Das Böse
Essay über die Denkform des Unbegreiflichen

Das Böse ist die Kurzformel für eine Denkform, mit der Unbegreifliches zu denken versucht wird. Ingolf U. Dalferth rekonstruiert die Sinngeschichte dieser Denkform des Sinnwidrigen am Leitfaden der Kontraste zwischen *gut* und *böse* und *gut* und *Gott.*

»Die Lektüre wird mit einem Gewinn an Unterscheidungsvermögen belohnt – und dadurch mit theologischer Orientierungskompetenz.«
Ulf Liedke in Pastoraltheologie 96 (2007), S. 139-141



Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen:*www.mohr.de/form/eKurier.htm*

Thomas Henke

Inszenierte Schuld-Geschichten

Einblicke in mediale Erscheinungsformen einer menschlichen Grunderfahrung

◆ **Für die pastoralen wie religionspädagogischen Berufsfelder wird Kulturhermeneutik, ein Wahrnehmen, Verstehen und Auslegen dessen, was in der Gegenwartskultur vor sich geht, immer wichtiger. Film und Fernsehen bereiten z.B. die Erfahrung des Scheiterns, der Schuld und Sühne gekonnt und massenwirksam auf. Für den Autor, Leiter der Medienzentrale der Diözese Eichstätt, scheinen diese immer neuen Variationen von uralten Geschichten den Erfahrungen der Menschen für ihr eigenes Leben eine konkrete Gestalt verleihen zu können. Er beleuchtet die gegenwärtig beliebten Gerichtsshows und deren „Alltagsmoral" und zeigt, welchem Grundmuster die Schuld des Helden im populären Erzählkino folgt. (Redaktion)**

Liebe und Hass, Scheitern und Erlösung, Leben und Tod, Himmel und Hölle – alle Themen kirchlicher Verkündigung sind durch unzählige Bilder und Geschichten aus den Medien längst besetzt. Medien vermitteln nicht nur Information und Unterhaltung, sondern bieten als moderne Erzähler, als Sinnvermittlungs- und Sozialisationsagenturen auf dem „Markt der Möglichkeiten" Geschichten, Lebenskonzepte, Deutungsmuster und Orientierungsrahmen an. In Talkshows werden die uralten Geschichten von Scheitern und Schuld, von Versöhnung und Hoffnung erzählt. Daily-Soaps gewähren Einblick in die Dramen des Alltags und liefern Modelle für die Beziehungsgestaltung. Telenovelas variieren herzergreifend das Aschenputtelmotiv und zelebrieren traditionelle Familien- und Rollenbilder. Die Aufnahme in die Casting-Show gewährt die höchste „Gnade", die das Fernsehen zu vergeben hat: Gesehenwerden, Aufmerksamkeit, Ansehen, Prominenz. Doku-Soaps und Ratgebersendungen vermitteln die Botschaft, dass es für alle Lebenssituationen einen Retter in Gestalt eines „Experten" gibt. Horrorfilme konfrontieren mit der grauenhaften Seite der Wirklichkeit, mit der Macht des Bösen. Werbung bietet ein attraktives Glücksmodell: Erfüllung durch Orientierung am „richtigen" Lebensstil …

Es sind gerade die zutiefst im Menschsein verankerten Themen – die Erfahrungen des Scheiterns, des Versagens, der Schuld und die Hoffnung auf Vergebung, Versöhnung, Erlösung – die für die Medien und ihre Nutzer attraktive Motive darstellen. Von „Schuld" ist in den Medien dauernd die Rede – wenn auch nicht im Vollsinn theologischer Tiefsinnigkeit: Unmittelbar nach Unfällen, Katastrophen, Terroranschlägen oder Amokläufen beginnt die Suche nach den „Schuldigen", Schuldzuweisungen und Sündenbock-Mechanismen kursieren in den von Medien verbreiteten Stellungnahmen und Kommentaren genauso wie Strategien der Leugnung und

Bagatellisierung von Schuld und Verantwortung. Öffentliche Schuldbekenntnisse von Politikern, Kirchenvertretern, Schriftstellern oder Sportlern werden nicht selten auch mit Blick auf die Medien inszeniert und von diesen gerne aufgegriffen.

Im Namen des Volkes: Gerichtsshows

Das in diesem Zusammenhang häufig traktierte Beispiel der Talkshows hat seinen Zenit bereits seit der Jahrtausendwende überschritten[1] und im Fernsehen selbst seine ironische Kommentierung gefunden[2]. Seitdem haben Gerichtsshows die Talkshows aus dem Nachmittagsprogramm verdrängt und sich als bislang relativ erfolgreiches Fernsehformat etabliert.[3] Trotz ihrer Orientierung einerseits an der amerikanischen Court-Show-Tradition und andererseits an ihren Vorläufern, den Gerichtssendungen der öffentlich-rechtlichen Anstalten[4], hat sich seit dem Start von „Richterin Barbara Salesch" im Jahr 1999 – auf dem Hintergrund der deutschen Rechtslage, die (anders als in Amerika) Kameras in Gerichtssälen verbietet – eine eigene Form der Gerichtsshows entwickelt.[5]

Auf den ersten Blick scheinen Gerichtsshows auf die juristischen Aspekte der „Schuldfrage" eingeschränkt zu sein.

1 Aktuell finden sich noch drei Daily-Talkshows mit nicht-prominenten Gästen im Programm: „Britt" und „Vera" (SAT 1), „Oliver Geissen Show" (RTL). Stand: 31.5.2007.

2 „talk talk talk" und „talk talk talk – Die Late Show" (PRO 7).

3 Derzeit (31.5.2007) werden folgende Gerichtsshows (wochen-)täglich gesendet: „Richterin Barbara Salesch" und „Richter Alexander Hold" (SAT 1); „Das Strafgericht" und „Das Familiengericht" (RTL). (Letzteres nimmt eine gewisse Sonderstellung ein, da hier keine strafrechtlichen Gegenstände verhandelt werden.) Nachdem das Gerichtsshow-Format das Nachmittags- und Vorabendprogramm der beiden Marktführer RTL und SAT 1 jahrelang erfolgreich dominiert hat (der Marktanteil lag bei den 14- bis 49-Jährigen bei 15–20 % je Sendung – für das Format also bei bis zu 40 %), zeichnet sich auch hier eine Veränderung ab: Im Februar 2007 wurde „Das Jugendgericht" (RTL) abgelöst durch das Spin-off „Staatsanwalt Posch ermittelt". Ingo Lenßen, der Verteidiger aus „Richter Alexander Hold", hat inzwischen ins Ermittlungsfach bei „Lenßen & Partner" gewechselt. Insgesamt sind die „Real-People"-Formate im Nachmittags- und Vorabendprogramm weiter auf dem Vormarsch. Zum Gerichtsshow-Format vgl. *Thomas Hausmanninger*, Sehnsucht nach Normen? Das neue Ordnungsfernsehen der Gerichtsshows, in: tv diskurs, Ausgabe 20, 5 (2002), 40–45; *Oliver Meier*, Im Namen des Publikums. Gerichtssendungen zwischen Fiktionalität und Authentizität, in: Medienheft 31.3.2003: www.medienheft.ch/kritik/bibliothek/k19_MeierOliver.pdf; *Sabrina Schäfer*, Gerichtsshows zwischen Authentizität und Fiktion. Die Analyse eines hybriden Genres und seiner Nutzung durch Gerichtsshow-Fans, in: tv diskurs, Ausgabe 29, 7 (2004), 68–71.

4 1961 ging in der ARD der Klassiker „Das Fernsehgericht tagt" mit der Nachstellung „echter" Fälle auf Sendung. Seit 1970 kommentierten juristische Experten in der ZDF-Sendung „Ehen vor Gericht" fiktionale Ehedramen. Ab 1975 konnten die Zuschauer in „Wie würden Sie entscheiden?" die „Urteile" des Studiopublikums mit denen von Juristen vergleichen. 1999–2003 sendete das ZDF täglich „Streit um Drei" mit zivilrechtlichen Fällen.

5 Das Verbot von Ton- und Bildaufnahmen während der Gerichtsverhandlung ist seit den 1960er Jahren im Gerichtsverfassungsgesetz verankert und wurde 2001 vom Bundesverfassungsgericht bestätigt. Zunächst hatte „Richterin Barbara Salesch" nach amerikanischem Vorbild „echte Fälle" verhandelt, aber „nur" aus dem Bereich der Schiedsgerichtsbarkeit. Da dieses Gebiet nur wenig spektakuläre Fälle bietet und die Einschaltquoten zu wünschen übrig ließen, wurde die Sendung nach einem Jahr fiktionalisiert, mit Laiendarstellern besetzt und als Strafgericht erfolgreich neu konzipiert.

Aufgrund ihrer formatspezifischen Konzeption gehen sie aber wesentlich darüber hinaus und thematisieren u.a. auch die moralisch-ethische Dimension ihrer Fälle. Die Mischung aus Realität und Fiktion[6] erlaubt eine fernsehgerechte Inszenierung des Gerichtsdramas zum einen durch die Auswahl spektakulärer Fälle und zum anderen durch eine dramatische Verdichtung der Erzählung. Die Erzählstruktur orientiert sich an den Gesetzmäßigkeiten des klassischen Dramas. Entsprechend der Einheit von Zeit und Ort wird eine abgegrenzte, überschaubare Welt – die des Gerichtssaals[7] – geschaffen, in der Konflikte thematisiert, auf die Schuldfrage fokussiert und gelöst werden. In Anlehnung an den Aufbau „realer" Gerichtsverfahren folgen die Sendungen durchgängig dem Drei-Akte-Schema des Enthüllungs-Dramas. Die formattypische Verlesung der Anklageschrift bildet die Exposition, indem sie die Vorgeschichte zusammenfasst, die zum Geschehen auf der „Gerichts-Bühne" geführt hat. Bei „Richterin Barbara Salesch" vom 21.5.2007[8] übernimmt eine Art „Rückblende" diese Funktion: Eine nackte Frau wird mit Obst und Wurstwaren „dekoriert" in der Auslage einer Metzgerei entdeckt. Die Gerichtsverhandlung beginnt mit der Befragung der Angeklagten, der Frau des Metzgers, die beschuldigt wird, das Opfer niedergeschlagen und öffentlich „ausgestellt" zu haben. Hintergrund der Tat sind Konflikte bei der Produktion eines Kalenders mit Nacktaufnahmen für einen „guten Zweck". Die Charakterisierung der Prozessbeteiligten folgt von der Kleidung über Frisur und Gestus bis hin zur Sprache sozialen Stereotypen, die dem Zuschauer eine moralisch-ethische Einordnung der Figuren ermöglichen.[9]

Die Beweisaufnahme, die der Ermittlung des „wahren Schuldigen" dient, bildet mit der Befragung von Zeugen den Hauptteil des Dramas. Um Spannung zu erzeugen, sieht das Drehbuch vor, dass sich die Prozessbeteiligten (einschließlich Staatsanwalt und Verteidiger) auf den Höhepunkten des Konflikts gegenseitig heftig attackieren, beleidigen und anbrüllen. Dabei kommen auch intime Details aus dem Beziehungs- und Sexualleben der Betroffenen zur Sprache. Die Zuspitzung der Konflikte wird auf der filmischen Ebene durch eine Erhöhung der Schnittfrequenz unterstützt. In aller Regel treten kurz vor Ende der Beweisaufnahme „Überraschungszeugen" auf, die zu einer Wende in der Verhandlung beitragen. Im zitierten Fall ist es die Tochter

6 Ehemalige bzw. beurlaubte Berufsrichter verhandeln nach einem groben Drehbuch fiktive Fälle (im Abspann erscheint die Einblendung: „Alle Fälle sind frei erfunden"). Angeklagte und Zeugen werden von Laiendarstellern (teilweise improvisiert) gespielt. Verteidiger und Staatsanwälte sind Juristen. Diese Mischung von Realität und Fiktion bildet (in Verbindung mit dem Suggerieren von Authentizität und Aufklärungsanspruch) den Hauptkritikpunkt in der Diskussion um dieses Format; vgl. zusammenfassend *Meier*, Im Namen des Publikums (s. Anm. 3).

7 Inzwischen wird der Handlungsraum häufig auch auf das Richterzimmer und den Gang im Gerichtsgebäude ausgedehnt.

8 „Richterin Barabara Salesch", 21.5.2007, 15.00–16.00 Uhr, SAT 1. Die Auswahl der Sendung ist zufällig und dient lediglich der Illustrierung formattypischer Kennzeichen.

9 In der Beispielsendung wird die – entsprechend ihrer Rolle – korpulente Frau des Metzgers ziemlich unbedarft dargestellt; Heidi Rohde, das Opfer, ist aufreizend gekleidet und zeichnet sich durch eine derbe Ausdrucksweise aus; der Zeuge Walter Böchle, der „auf kräftige Frauen steht", ist auffallend tätowiert, hat lange, ungepflegte Haare und sorgt für humoristische Elemente.

der Angeklagten, die in die Verhandlung platzt und die positiven Reaktionen auf die Kalenderaktion präsentiert. Als die Angeklagte, bewegt durch das Verständnis ihrer Tochter und die sensiblen Fragen der Richterin, während ihres Schuldgeständnisses weinend zusammenbricht, wird ihr Gesicht in Großaufnahme[10] gezeigt.

Die Schlussansprache der Fernsehrichter nach der Urteilsverkündung ist keine Urteilsbegründung im juristischen Sinn, vielmehr nutzen die Richter ihre Autorität für eine moralische Einordnung des Falls im Sinne einer populären „Alltagsmoral". Richterin Salesch bewertet die Kalenderaktion im Zusammenhang mit dem „guten Zweck", weist den Ehemann zurecht, redet der „Schuldigen" ins Gewissen und appelliert (in die Kamera blickend) an das Publikum, zur eigenen Körperfülle zu stehen. Gemeinsam ist allen Gerichtsshows, dass die Richterfigur Souveränität und Autorität ausstrahlt – und wenn nötig auch väterlichen bzw. mütterlichen Zuspruch vermittelt. Der Richter ist es, der Recht, Gerechtigkeit und Ordnung, die durch das schuldhafte Verhalten des Täters ins Wanken geraten sind, wieder in Kraft setzt und ihnen schlussendlich zum Sieg verhilft: Durch sein Urteil klärt er die Schuldfrage, und durch die Festlegung des Strafmaßes wird die Sühnung der Tat angedeutet.

Ethisch-moralische Werte sind in diesem Format durch die „Objektivität" des Gesetzes und der sozialen Ordnung legitimiert – unterstützt durch juristische Formeln, die zusammen mit der stets gleichen, vorhersehbaren (auf die Erwartungen des Nachmittagspublikums abgestimmten) Erzählstruktur die Sicherheit eines rituellen Ablaufs auch bei noch so schrecklichen Taten garantieren. Mit seiner Dramatisierung, Emotionalisierung und Personalisierung der Schuldfrage und mit der narrativen Reduktion sozialer Komplexität folgt das Gerichtsshow-Format einer allgemeinen Tendenz der Fernsehunterhaltung im Umgang (nicht nur) mit der Schuldthematik.[11]

Die Schuld des Helden: Populäres Erzählkino

Den Mythen aller Kulturen, die von einer Heldenreise erzählen, liegt dem amerikanischen Mythenforscher Joseph Campbell zufolge eine universelle (archetypische) Basisstruktur zugrunde[12], die sich bis in die heutigen Filmerzählungen quer durch alle

[10] Im Gegensatz zu sonst die Sendung dominierenden „neutralen" Halbnah- und Naheinstellungen.

[11] Vgl. *Peter Winterhoff-Spurk*, Kalte Herzen. Wie das Fernsehen unseren Charakter formt, Stuttgart 2005; *Thomas Henke*, Schuldbekenntnisse vor Millionen: Anmerkungen zum Talkshow-Phänomen, in: Lebendige Seelsorge 53 (2002), 119–123.

[12] Vgl. *Joseph Campbell*, Der Heros in tausend Gestalten, Frankfurt a. M. 1999 (Original: New York 1949). Nach Campbell lässt sich der „einheitliche Kern des Monomythos" wie folgt formulieren: „Der Heros verlässt die Welt des gemeinen Tages und sucht einen Bereich übernatürlicher Wunder auf, besteht dort fabelartige Mächte und erringt einen entscheidenden Sieg, dann kehrt er mit der Kraft, seine Mitmenschen mit Segnungen zu versehen, von seiner geheimniserfüllten Fahrt zurück." Ebd., 36. Joseph Campbell hat u.a. auf George Lucas und Steven Spielberg großen Einfluss ausgeübt. Zur Diskussion von Campbells Ansatz im religionspädagogischen Kontext vgl. *Manfred L. Pirner*, Fernsehmythen und religiöse Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung, Frankfurt a. M. 2001.

Genres nachweisen lässt[13]. Natürlich gibt es im populären Erzählkino Filme, die das Thema „Schuld" zu ihrem zentralen Motiv machen,[14] interessanter ist allerdings die Frage, wie dieses Motiv generell bei Spielfilmen in die Grundmuster der Erzählung integriert ist.

Die mythische Reise des Helden kann als Weg der Selbstfindung in drei Akten gelesen werden: vom Aufbruch aus der Sicherheit der „gewohnten Welt" und der Erfahrung der Entfremdung über den Abstieg in die Abgründe der eigenen Innenwelt und den Kampf mit inneren und äußeren Widersachern bis hin zur Verwandlung und „Auferstehung" durch die (Wieder)Erlangung der Einheit. Auf seiner Abenteuerfahrt wird der Held mit dem Bösen, mit den Folgen von Versagen und Schuld konfrontiert, er gerät aber auch selbst immer wieder in Gefahr, schuldig zu werden und seine eigenen Möglichkeiten zu verfehlen. Bereits im ersten Akt, in dem er zu seiner Aufgabe berufen wird, will er fliehen und seine Berufung verweigern. Es ist der Mentor, der ihn zu seinem Auftrag ermutigt und befähigt. In „Spider-Man"[15] verhilft die Mahnung seines weisen Onkels dem jungen Peter Parker zur Einsicht, dass er seine neu gewonnenen Fähigkeiten nicht zur eigenen Belustigung und Bereicherung einsetzen darf, sondern die damit verbundene große Verantwortung übernehmen und den Kampf gegen das Böse aufnehmen muss. Im Sequel[16] muss der junge Mann erfahren, dass die Zweifel an seiner Berufung beinahe zu einer Katastrophe führen, und dass er „Spider-Man" als einen Teil seiner selbst akzeptieren muss.

Im zweiten Akt, der Initiation, wo er Prüfungen und Bewährungsproben ausgesetzt ist, wird der Held zumeist einer Tat beschuldigt, die er nicht begangen hat.[17] Vor allem aber wird der Held in seinen Prüfungen zwangsläufig in Schuld verstrickt: Der Kampf zwischen Gut und Böse erfordert Opfer. Die jüngste Folge von „Spider-Man" macht den Zwiespalt, in den der Held unweigerlich gerät, zum zentralen Thema: Spider-Man muss sich mit seiner dunklen Seite – dem Wunsch nach Rache – auseinandersetzen, die sich als schwarzes Kostüm wie eine zweite Haut um seinen Körper schließt.[18]

Erst nachdem er den größten Kampf – den mit sich selbst – bestanden, sich von

13 Vgl. *Christopher Vogler*, Die Odyssee des Drehbuchschreibers. Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos, Frankfurt a. M. 1997. Vogler – Filmproduzent, Drehbuchautor und Berater großer Hollywood-Studios – hat Campbells Idee des „Monomythos" für einen „Leitfaden" zur Drehbuchentwicklung auf der Basis der Analyse moderner Filmgeschichten fruchtbar gemacht.

14 Exemplarisch: Seven, Regie: David Fincher, USA 1995, der seine Geschichte nach den sieben Todsünden strukturiert; Paris, Texas, Regie: Wim Wenders, Deutschland/Frankreich/Großbritannien 1984, der mit einer langen „Beichtszene" in einer Peepshow endet.

15 Spider-Man, Regie: Sam Raimi, USA 2001. Die überaus erfolgreiche „Spider-Man"-Trilogie dient als exemplarisches Beispiel für die Bedeutung der Schuldfrage in der monomythischen Erzählstruktur.

16 Spider-Man 2, Regie: Sam Raimi, USA 2003.

17 Vgl. Spider-Man 3, Regie: Sam Raimi, USA 2007 (Kinostart in Deutschland: 1.5.2007): Sein bester Freund Harry macht Spider-Man für den Tod seines Vaters verantwortlich und wird dadurch zunächst zu einem gefährlichen Feind.

18 Eindrucksvoll wird diese Zerrissenheit visualisiert, als Peter Parker sich zwischen seinen beiden Kostümen entscheiden muss. Insbesondere in „Spider-Man 3" sind alle Figuren mit Licht- und Schattenseiten gezeichnet – auch in den „Bösen" gibt es einen guten Kern.

seiner schwarzen „Haut“ im Turm einer Kirche beim Klang der Glocken befreit und auf den Rat seiner weisen Tante May hin die Bedeutung der Vergebung – auch sich selbst gegenüber – begriffen hat, kann sich Spider-Man wieder im Dienst des Guten dem Kampf gegen die Mächte des Bösen stellen und neben der geliebten Frau die gesamte Stadt aus der Bedrohung befreien. Aber der Sieg kostet Opfer: Harry, der sich in letzter Sekunde „für das Gute in sich entschieden“ hat, stirbt im Kampf. Bleibt am Ende die Aufgabe der Versöhnung: mit dem zum „Sandman“ mutierten Flint, mit dem sterbenden Harry und mit der geliebten Mary Jane. Die Botschaft Peters, alias „Spider-Man“, aus dem Off lautet: „Welche Kämpfe wir auch ausfechten: Wir haben immer die Wahl“ – zwischen Gut und Böse. Die Aufgabe des Helden schließt also nach der entscheidenden Prüfung und seiner „Auferstehung“ als neuer Mensch die Rückkehr in die „normale Welt“ mit ein.[19] Auch hier kann er Schuld auf sich laden, wenn er in der Seligkeit des Sieges schwelgt, sich zurückzukehren weigert und damit seine Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft verrät.

Letztlich kann der Held auf seiner Reise gar nicht schuldlos bleiben, das Schuldigwerden gehört zwangsläufig zur Erfüllung seines Auftrags. Das populäre Kino ist immer wieder der Versuchung erlegen, diesen Zwiespalt des Helden zu banalisieren bzw. die Ambivalenz seines Handelns in einem gefälligen Happy-End aufzulösen. Aber die „Traumfabrik“ hat auch zahlreiche Heldengeschichten hervorgebracht, die diese Fragen verschärfen: In „Taxi Driver“[20] nimmt die Mission des Helden gegen die moralische Verkommenheit der Stadt wahnhafte Züge an und eskaliert in brutaler Gewalt, die von der Öffentlichkeit dann als Heldentat gefeiert wird. „Blade Runner“[21] stellt radikal die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen: Während die Menschheit (und mit ihr der Held der Geschichte) das Spiel des Humanen zwar weiterspielt, sich von diesem Projekt in

Weiterführende Literatur:

Manfred L. Pirner/*Thomas Breuer* (Hg.), Medien – Bildung – Religion. Zum Verhältnis von Medienpädagogik und Religionspädagogik in Theorie, Empirie und Praxis, München 2004. – Die Dokumentation einer Fachtagung vereinigt sowohl Beiträge zu (medien- und religionspädagogischen) Grundlagen des Verhältnisses von Religion und Medien als auch Darstellungen konkreter Projekte mit verschiedenen Medien, die als Impulse für die Praxis dienen können.

Inge Kirsner/*Michael Wermke* (Hg.), Religion im Kino. Religionspädagogisches Arbeiten mit Filmen, Göttingen 2000. – Der 1. Teil dieses praxisorientierten Sammelbands formuliert grundlegende Thesen für die Auseinandersetzung mit religiösen Motiven im Film; im 2. Teil werden am Beispiel von Filmen zentrale Motive wie „Opfer“, „Auferstehung“, „Schöpfung“, „Identität“ analysiert; der 3. Teil bietet Praxisbausteine für die Arbeit mit Spielfilmen (nicht nur) in Schule und Erwachsenenbildung.

[19] Gelegentlich wird dem Helden die Rückkehr verweigert, wenn er bei der Erfüllung seiner Aufgabe den „Opfertod“ stirbt. Seine „Auferstehung“ besteht dann in der Botschaft oder im Vermächtnis, das er der Welt hinterlässt; so z.B. in Braveheart, Regie: Mel Gibson, USA 1994.

[20] Taxi Driver, Regie: Martin Scorsese, USA 1975.

[21] Blade Runner, Regie: Ridley Scott, USA 1982.

Wirklichkeit aber längst verabschiedet hat, zeigt paradoxerweise die gejagte Maschine zutiefst humane Züge. In „Das Schweigen der Lämmer“[22] sind die Morde des Mentors der jungen FBI-Agentin nur noch entleerte ästhetische Inszenierungen des Grauens durch einen „Künstler“, der keine Botschaft mehr hat, sondern seine „Kunstwerke“ lediglich aus Zitaten der Kulturgeschichte zusammensetzt. „Lost Highway“[23] führt in eine Welt, in der alle Ordnungssysteme und Sicherheiten zerbrochen sind: Nicht nur die Gewissheit von Raum und Zeit, auch die Einheit des Subjekts ist radikal zerstört. Schizophrenie ist keine Krankheit mehr, sondern die Grundsituation des „modernen Menschen“. Es bleibt offen, wie in dieser Situation die Frage nach der Schuld überhaupt noch sinnvoll gestellt werden kann.

Ausblick: Der Faszination von Mediengeschichten auf der Spur

Für Theologie und Kirche stellt sich die Frage, wie mit medialen Inszenierungen der Schuldthematik umzugehen ist: Naserümpfend diese Medienphänomene in der Schublade „Trivialkultur“ entsorgen? Kulturkritisch den Verfall der Öffentlichkeit, die „Tyrannei der Intimität“ und den Voyeurismus der Zuschauer beklagen? Besserwisserisch den „eigentlichen“ Sinn der Begriffe „erklären“ und die Deutungshoheit zurückfordern? Vereinnahmend die religiösen Bezüge solcher Medienerzählungen „aufdecken“? Als Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit Medienphänomenen bietet sich eine kulturhermeneutische Spurensuche an[24], die mediale Ausdrucksformen differenziert analysiert und interpretiert und im Hinblick auf ihre Herausforderungen für Theorie und Praxis kirchlichen Handelns kritisch reflektiert.

Dabei genügt es nicht, die vermeintliche oder tatsächliche religiöse „Tiefenstruktur“ der Medienerzählungen zu erschließen und dem rudimentären Schuldbegriff in medialen Inszenierungen das „richtige“ (theologische) Schuldverständnis entgegenzustellen. Eine kulturhermeneutische Analyse darf die Subjekte der Medienrezeption und deren Erfahrungshorizont nicht ausblenden.[25] Die eigentlich spannende Frage ist dann, was den Erfolg und die Faszination dieser Medienformate und -geschichten mit ihren (mythischen) Motiven, Figuren und Erzählmustern ausmacht, was die Menschen *dort* suchen – und eben nicht in der Verkündigung der Kirche. Die Medienerzählungen mit ihren immer neuen Variationen der uralten Geschichten von Schuld und Sühne scheinen den Erfahrungen der Menschen mit der unheilvollen Verstrickung in Schuld und ihrer Sehnsucht nach einem Happy End für ihr eigenes Leben eine konkrete Gestalt verleihen zu können. Statt die These vom „kollektiven Unschuldswahn“ zum

22 The Silence of the Lambs, Regie: Jonathan Demme, USA 1991.
23 Lost Highway, Regie: David Lynch, USA 1996.
24 Vgl. *Jörg Herrmann*, Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh 2001.
25 Zusammenfassend zu Erkenntnissen und Problemen der Medienwirkungs- und -rezeptionsforschung auf dem Hintergrund religionspädagogischer Fragestellungen vgl. *Pirner*, Fernsehmythen (s. Anm. 12), 191–230. Zur Rezeption von Gerichtsshows gibt es noch keine repräsentativen Untersuchungen. Die Motivationslage der Zuschauer dürfte sich aber ähnlich differenziert darstellen wie bei Talkshows; vgl. *Henke*, Schuldbekenntnisse (s. Anm. 11), 122.

wiederholten Mal zu bemühen, ginge es darum, hinter der Faszination für Mediengeschichten diese menschlichen Grunderfahrungen wahrzunehmen, als Text kirchlichen Handelns zu verstehen und in der jüdisch-christlichen Erzähltradition (wieder) zu entdecken. Wenn die Berührungsängste zur sogenannten „Popularkultur" erst einmal überwunden sind, können deren unterschiedliche Erscheinungsformen dazu anregen, die kirchliche Praxis daraufhin zu überprüfen, ob sie die existenziellen Erfahrungen der Menschen, ihre „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (Gaudium et spes 1) noch erreicht.

Der Autor: *Thomas Henke, Dr. theol., geb. 1960. Wiss. Ass. am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Freiburg. Mitarbeit am internationalen Forschungsprojekt „Film und Theologie". Referent am Institut für Pastorale Bildung Freiburg. Dissertation: Seelsorge und Lebenswelt, Würzburg 1994. Seit 1993 Leiter der Medienzentrale der Diözese Eichstätt. Mehrere Aufsätze zum Themenbereich Medien – Film – Religion – Kirche, darunter: Die Erotik der Katastrophe. Fragmente und Thesen zu „Crash" von David Cronenberg, in: Josef Müller/Reinhold Zwick (Hg.), Apokalyptische Visionen. Film und Theologie im Gespräch, Schwerte 1999, 117–129; Religion im Netz – Netz-Religion, in: Lebendige Seelsorge, 51 (2000), 263–267; Lebenswelt, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik Bd. 2, Neukirchen–Vluyn 2001, 1175–1177.*

Matthias Varga von Kibéd

Von der moralischen zur ökonomischen Ethik

Schuld und Ausgleich in der systemischen Therapie

◆ **Vielleicht erlebt nirgendwo anders das Thema „Schuld" derzeit eine solche Renaissance als in der systemischen Therapie. Das besondere Konzept dieses Schuld- und Ausgleichsverständnisses und seiner Grundlagen, u.a. bei M. Buber und I. Boszormenyi-Nagy, erläutert Matthias Varga von Kibéd, Mitgründer des Verfahrens der Systemischen Strukturaufstellungen. (Redaktion)**

Im Folgenden geht es um Schuld und Ausgleich und darum, wie ein geändertes Verständnis dieser Begriffe einen anderen Umgang mit menschlichen Problemen ermöglicht. Wir betrachten diese Begriffe vor dem Hintergrund einer ökonomischen Metaphorik, die von der üblichen moralischen Charakterisierung abweicht und manchmal zu anderen ethischen Konsequenzen führt. Die ökonomisch umgedeuteten Begriffe von Schuld und Ausgleich erlauben praktische Lösungen in Fällen, bei denen herkömmliche Vorstellungen den Menschen oft hilflos zurücklassen.

Im Allgemeinen wird der Begriff der Schuld mit der Vorstellung verbunden, jemand sei „schuldig", und steht damit in unmittelbarem Zusammenhang mit einer Bewertung als gut oder böse, richtig oder falsch. Darüber hinaus hat er auch direkt mit der Frage der Verurteilung und Vergebung zu tun, also auch mit der Frage, welche Art von Ausgleich für eine bestehende Schuld gefordert werden und unter welchen Bedingungen ein Ausgleichsversuch wirksam sein kann. Dieser Zusammenhang verbindet den Begriff der Schuld mit jenem des Ausgleichs. Über die Idee des Ausgleichs gibt es auch eine Brücke vom Begriff der Schuld zum Begriff der Vergebung, der Befreiung von Schuld und Schuldgefühl, vielleicht bis hin zum Begriff der Erlösung.

Die Verbindung des Schuldbegriffs mit der Frage nach der Möglichkeit des Ausgleichs führt aber nun zu einer ganz anderen Hintergrundvorstellung, die weniger moralischer Art ist als vielmehr eine ökonomische Metapher darstellt. Anstatt den Begriff der Schuld in Analogie zum Wort „schuldig" moralisch zu fassen, könnte der Schuldbegriff auch ökonomisch verstanden werden in Analogie zum Wort „Schulden". Wer Schulden macht, etwa wenn ein Kredit aufgenommen wird, um ein Haus zu bauen, ist deswegen bekanntlich nicht „böse", sondern lediglich zur Rückzahlung verpflichtet. Schuld wird so in ökonomische Metaphorik umgedeutet und als Ausgleichsverpflichtung verstanden.

Die ökonomische Umdeutung ethischer Begriffe bildet eine zentrale Idee in der kontextuellen Therapie von Ivan Boszormenyi-Nagy[1], dessen Konzepte sowohl

[1] Vgl. *Ivan Boszormenyi-Nagy* / *Geraldine M. Spark*, Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme, Stuttgart 1981; Originalausgabe: Invisible Loyalties. Reciprocity in Intergenerational Family Therapy, New York 1973.

Helm Stierlin als Gründer der Heidelberger Schule der systemischen Therapie beeinflussten[2], als auch die Begriffe der „systemischen Schuld“ und des „systemischen Ausgleichs“ in Bert Hellingers Form der Familienaufstellungen.[3]

Aus der Sicht von Boszormenyi-Nagy kann Therapie die Verewigung unbereinigter Austauschverhältnisse verhindern, indem sie geeignete Handlungen zum Ausgleich anregt und so die Belastung zukünftiger Generationen vermeidet. Boszormenyi-Nagys Auffassungen zu Schuld und Ausgleich bauen ihrerseits auf zentralen Ideen der dialogischen Philosophie Martin Bubers auf, die u.a. in seinem Verständnis des Chassidismus des Baal-Schem-Tow (1699–1760) wurzelt.[4]

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass eine positive Verwendung ökonomischer Metaphern im ethischen und sogar im spirituellen Bereich, so seltsam sie im christlichen Kontext oft wirkt, natürlich in den jüdischen Metaphern biblischer Gleichnisse auch im Neuen Testament wohlbegründet ist. Andererseits werden ökonomische Metaphern nicht nur im Judentum, sondern ebenso im Islam sogar mit großer Selbstverständlichkeit auch im sakralen Bereich verwendet, da schließlich der Prophet Muhammed vor seiner Berufung im Auftrag seiner ersten Frau Khadija als Kaufmann Handelskarawanen leitete. Klassisch sufische Texte verwenden daher ökonomische Metaphern. Die Betrachtung ökonomischer Metaphorik im sakralen Bereich bietet also vielleicht einen interessanten Ansatzpunkt für den interreligiösen Dialog der drei abrahamitischen monotheistischen Religionen.

Der systemische Schuldausgleich – drei Fallbeispiele

Die These, um die es hier gehen soll und die starke praktische Konsequenzen hat, ist nun, dass es in vielen Fällen nützlich und dem Wesen des Menschen angemessener ist, Schuldgefühle nicht primär unter moralischen Aspekten zu betrachten, sondern sie eher als Wahrnehmung von Ausgleichsverpflichtungen aufzufassen.

Was wären nun die Konsequenzen, wenn wir uns einer derartigen Umdeutung der Rolle von Schuldgefühlen anschlössen?

Ein Mann, nennen wir ihn A, fährt langsam, deutlich unterhalb der zulässigen Geschwindigkeit, durch eine verkehrsberuhigte Straße einer Stadt; ein spielendes zweijähriges Mädchen läuft hinter einem parkenden Fahrzeug hervor, wird von seinem Wagen erfasst und stirbt bei diesem Unfall. A wird nicht nur bei der folgenden Untersuchung von jeder Schuld im juristischen Sinne freigesprochen; selbst die Eltern des verstorbenen Kindes, die den Unfall gesehen haben, versichern ihm im Gespräch, dass sie ihm keinerlei Vorwürfe machten.

Doch all das konnte die quälenden Schuldgefühle von A nicht aufheben; er befand sich nach diesem Unfall für mehrere Jahre am Rande des Selbstmords, konnte seinen Beruf nur noch bedingt ausüben, und auch seine Familie litt in immer größerem Maße unter den Folgen. Freunde und Verwandte, die A immer wieder seiner Unschuld versicherten, waren in dieser Zeit ebenso wenig in der Lage, seinen quälenden Zustand zu bessern, wie diverse therapeutische Bemühungen.

2 Vgl. *Helm Stierlin*, Verrechnungsnotstände, in: Familiendynamik 22 (1997), 136–155.
3 Vgl. *Bert Hellinger*, Schuld und Unschuld aus systemischer Sicht, in: Systhema 5 (1991), 19–34.
4 Vgl. *Martin Buber*, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951; vgl. *Ders.*, Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958.

Die Geschichte von A stellt ein typisches Beispiel für das Phänomen dar, das *systemische Schuld* genannt wird. Es handelt sich um eine Schuld, bei der vom Betreffenden keine andere Handlungsmöglichkeit verlangt werden und er keinen echten Einfluss auf den Ablauf nehmen konnte.

Das juristische Prinzip des „ultra posse nemo obligatur" (niemand ist über das Mögliche hinaus verpflichtet) spricht ihn zwar in Aller Augen frei, nicht aber vor sich selbst. Wenn es nun eine Schuld ohne Handlungsfreiheit zum Gegenteil gäbe, eine Schuld, die auch in diesem Falle in Erwägung zu ziehen wäre, so könnte man wenigstens die Frage aufwerfen, wie eine Befreiung des unglücklichen A aus den Banden seiner Schuldgefühle aussehen könnte.

Doch ist verständlich, dass seine Umgebung nach einer solchen Lösung keine Ausschau hält: denn eine Schuld bei A klänge ja nach einer weiteren Belastung, und wer würde, wenn er einen Funken Mitgefühl besitzt, A weiter belasten wollen?

Die Idee der systemischen Schuld wurde darum häufig missverstanden als ein Konzept, bei dem Unschuldigen, die an schweren Schuldgefühlen unbegründet, aber oft furchtbar leiden, nun auch noch eine Schuld aufgebürdet werden soll.

Doch ist dies ein völliges Missverständnis der Idee. Es geht hier um die Möglichkeit, einen Ausgleich zu finden, der z.B. für A wirksam wird, indem er die Schuldgefühle ohne Leugnung aufhebt. Verstehen wir Schuld als Ausgleichsverpflichtung, nicht als moralische Schuld, ist es für Menschen in einer derartigen Lage ein großer und manchmal entscheidender leidwandelnder Unterschied, wenn ihnen Schuld in einem abgewandelten Sinne zugestanden wird: denn nun kann wenigstens die Frage nach einem Ausgleich gestellt werden.

Natürlich geht es hier nicht um einen Ausgleich, der einfach in gleicher Münze zu verstehen wäre. Im Gegenteil: das leidvolle Erleben von A in den Jahren nach dem Unfall könnte als ein solcher unbewusster Ausgleichsversuch mit gleicher Münze verstanden werden, denn A lebte gewissermaßen über Jahre am Rande des Todes: doch mit gleicher Münze betrachtet wäre eben selbst dies kein Ausgleich für den Tod des Kindes.

Der unbewusste Ausgleichsversuch ist normalerweise ein Versuch des Ausgleichs im Übel, stellt aber letztlich eine tragische Form magischen Denkens dar, da dabei niemand gewinnt, sondern nur neues Unglück entsteht, auch für weitere am Ablauf des Geschehens Unbeteiligte, wie etwa die Familie von A.

Hier bietet nun das Konzept der systemischen Schuld in vielen Fällen einen Ausweg. In einer Formulierung Hellingers, die auf seinem Verständnis der Ideen Boszormenyi-Nagys und Bubers fußt, geht es dabei nur darum, „den unbewussten Ausgleich im Übel durch den bewußten Ausgleich im Guten"[5] zu ersetzen.

Doch was hieße das praktisch für A? Er war im Rahmen einer systemischen Aufstellungsarbeit, bei der es darum ging, wie sehr seine eigene Familie unter seinen schweren Depressionen und Schuldgefühlen litt, auf die Idee der Ausgleichsverpflichtung dem gestorbenen Kind gegenüber angesprochen worden. Die Vorstellung überzeugte ihn sofort, nur dass er naheliegenderweise zunächst keine Idee hatte, worin denn ein solcher Ausgleich bestehen könnte und in diesem Zusammenhang selbst seine Suizidwünsche nannte.

[5] Vgl. *B. Hellinger*, Schuld und Unschuld (s. Anm. 3).

Im Rahmen der Systemischen Strukturaufstellung[6] wurde A nun an die Stelle des gestorbenen Kindes im Bilde gestellt und konnte hören, wie es von dort aus klingt, wenn von einem Stellvertreter für A die Absicht geäußert wird, sich das Leben zu nehmen. Die Empfindungen, die A an der Stelle des Kindes erlebte, waren ganz eindeutig eine große Verschlechterung und Trauer bei der Äußerung der Suizidwünsche. Dies überzeugte A mehr als irgendein anderes Bemühen um Klärung zuvor, dass Suizid kein geeigneter Weg sei. A wurde darauf an der Position des Kindes gefragt, was ein guter Schritt für A sein könnte, und er empfand dabei spontan einen großen Wunsch, dass anderen Kindern geholfen werde.

Im Anschluss an diese Arbeit nahm A eine ehrenamtliche Tätigkeit in einem Verein für jugendliche Unfallopfer auf und widmete diese Tätigkeit bewusst dem gestorbenen Kind. Auf diese Weise wurde das Geschick dieses Kindes für A zum Anlass, etwas Gutes in diese Welt hineinzubringen, das sonst nicht geschehen wäre. Seine Depressionen und Schuldgefühle verschwanden, A konnte seinen Beruf wieder voll aufnehmen, und seine Familie war von einem jahrelangen Alptraum befreit.

Dies stellte also ein gelungenes Beispiel für den bewussten Ausgleich im Guten anstelle des unbewussten Ausgleichs im Übel dar. Ähnliche Interventionen bewährten sich in Fällen wie den beiden folgenden:

Ein Student B, der schon lange Zeit seine Abschlussarbeit nicht fertigstellen konnte und einen früh verstorbenen jüngeren Bruder hatte, erhielt den Vorschlag, eine Seite mit einer Widmung seiner Arbeit „für meinen Bruder …“ dem bisherigen Entwurf hinzuzufügen; nach kurzer Zeit konnte B daraufhin seine Arbeit abschließen. Auch dieser Vorschlag folgte dem Prinzip, den unbewussten Ausgleich im Übel durch bewussten Ausgleich im Guten zu ersetzen, jedoch konstruktivistisch als kunstfertiges Mittel zur Unterbrechung eines leidvollen Musters, und eben nicht diagnostisch als Erklärung des bisherigen Verhaltens.

Eine Studentin C mit einer erfolgreichen Mutter und einem von dieser geschiedenen, völlig verarmten Vater konnte ihre rätselhaft im letzten Moment immer wieder verzögerte Diplomarbeit in kurzer Zeit beenden, nachdem C begonnen hatte, mit ihrem Vater (zu dem sie ein gutes Verhältnis, nur nie über ihren Beruf gesprochen hatte) die Zwischenerfolge mehrfach zu besprechen und beschlossen hatte, den Abschluss mit ihm besonders zu feiern, was den Vater sehr erfreute.

Weiterführende Literatur:

Ivan Boszormenyi-Nagy/*Geraldine M. Spark*, Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme, Stuttgart 1981;
Martin Buber, Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1951;
Martin Buber, Schuld und Schuldgefühle, Heidelberg 1958;
Renate Daimler/*Insa Sparrer*/*Matthias Varga von Kibéd*, Das unsichtbare Netz, München 2003;
Bert Hellinger, Schuld und Unschuld aus systemischer Sicht; in: Systhema 5 (1991), 19–34;
Helm Stierlin, Verrechnungsnotstände; in: Familiendynamik 22 (1997), 136–155;
Matthias Varga v. Kibéd / *Insa Sparrer*, Ganz im Gegenteil, Heidelberg 2000/2006.

6 *Matthias Varga v. Kibéd* / *Insa Sparrer*, Ganz im Gegenteil, Heidelberg 2000/2006; vgl. I*nsa Sparrer*, Systemische Strukturaufstellungen. Theorie und Praxis, Heidelberg 2006.

In der systemisch konstruktivistischen Form der Strukturaufstellungen werden die systemischen Ausgleichsprinzipien erweitert. Wir verstehen hier den Begriff des Prinzips weder deskriptiv noch normativ, sondern kurativ, mit einer buddhistischen Formulierung: als kunstfertiges Mittel zur Unterbrechung von als leidvoll erlebten Mustern.

Hier könnte C's bisheriges erfolgreiches Studium als loyales Verhalten zum Muster der Mutter, die Verzögerung des Abgebens als eine unbewusste Loyalität zum Vater gesehen werden, so dass zunächst ein abschließender Erfolg als zu große Ungleichheit zum Vater und damit als Schuld erlebt worden wäre. Der bewusste Ausgleich bestand hier darin, den Vater besonders gezielt an der Freude über den Erfolg teilhaben zu lassen.

Doch wie kann die Betonung der Verwendung eines Gruppenverfahrens wie der systemischen Aufstellungsarbeit im Zusammenhang mit der Frage der Betrachtung von Schuld und Schulderfahrung begründet werden? Wir haben die Strukturaufstellungsarbeit als eine Form von transverbaler Sprache eingeführt, d.h. einer Sprache, die irreduzibel als Gruppenphänomen anzusehen ist, auf repräsentierenden Unterschiedsempfindungen aufbaut und nur eingeschränkt zur Erfahrung der beteiligten Einzelnen werden kann. Martin Buber betont den „überpersonhaft ontischen Charakter der Schuld", der besagt, „dass die Schuld nicht in der menschlichen Person steckt, sondern die Person höchst wirklich in der Schuld steht, die sie umfängt"[7]; eine so verstandene Schuld kann vielleicht letztlich nur in einer solchen transverbalen Sprache adäquat ausgedrückt werden.

Besonders zu betonen ist aus Sicht der Strukturaufstellungen die Unterscheidung von Ausgleich und Ausgleichsleistung; weitere wichtige ökonomische Umdeutungsprinzipien für Ausgleich sind dann in dieser Arbeit z.B die folgenden:

- Der eigentliche Ausgleich liegt in der Anerkennung der Ausgleichsverpflichtung.
- Die Ausgleichsleistung wird nur wirksam als Ausdruck dieser Anerkennung.
- Die Ausgleichsleistung selbst leistet nie den Ausgleich.
- Die Ausgleichsleistung hat in der Währung des Gläubigers zu erfolgen.
- Der Gläubiger hat den Schuldner auf Konversionsmöglichkeiten hinzuweisen.
- Der Schuldner hat das Recht auf Mahnung.
- Verweigert der Gläubiger dem Schuldner die Mahnung oder den Hinweis auf Konversionsmöglichkeiten, so vermindert der Gläubiger dadurch seine Ansprüche.
- Verweigert der Schuldner nach erfolgter Anerkennung der Ausgleichsverpflichtung die Ausgleichsleistung, wird dadurch die Anerkennung hinfällig.
- Die Betonung des exakten Ausgleichs wird in der Regel bindungsmindernd wirken.
- Die Verwechslung von Ausgleichsleistung und Ausgleich entwürdigt den Ausgleich zur Bezahlung.

– Diese Liste ließe sich mit vielen anderen verwandten Prinzipien fortsetzen. Im Zusammenhang mit Schuld sind diese Prinzipien von besonderem Wert, wenn klar ist, dass ein Ausgleich in der „gleichen

7 Vgl. *M. Buber*, Schuld und Schuldgefühle (s. Anm. 4).

Währung“ unmöglich oder unmenschlich wäre. Hat also jemand ein ungeheures Unrecht erfahren, so kann eine z.B. materielle Ausgleichsleistung unter Umständen eher eine Beleidigung darstellen, gleich wie hoch sie sein mag. Und die Nichtheilsamkeit von Rache für den Racheübenden ist psychologisch wie theologisch umfangreich genug belegt.

Jedoch kennen wir Fälle, wo eine ernsthafte, letztlich aber in Anbetracht des ungeheuerlichen Leides sehr kleine Entschädigungssumme etwa bei ZwangsarbeiterInnen des Dritten Reiches eine erstaunlich heilende Wirkung bei den EmpfängerInnen hatte, wenn diese Leistung mit einem geeigneten Ausdruck der gesellschaftlichen Anerkennung der Tatsache, dass ihnen überaus großes Unrecht widerfahren war, verbunden wurde. Eine alte Frau sagte nach Erhalt einer solchen Ausgleichszahlung immer wieder, mit einem von ihrer Tochter an ihr zuvor nie bemerkten tiefen inneren Frieden: „Sie haben's anerkannt. Sie haben es wirklich anerkannt.“ – Hier kam die Funktion der Ausgleichsleistung als Siegel (der Ernsthaftigkeit einer Anerkennung zur Ausgleichsverpflichtung) auf anrührende Weise zum Ausdruck.

Es könnte sich also psychotherapeutisch wie philosophisch wie theologisch lohnen, den Konsequenzen der alten Wurzeln und ihrer moderneren Knospen der Ideen von Schuld als Ausgleichsverpflichtung und dem eigentlichen Ausgleich in der Anerkennung dieser Verpflichtung weiter nachzugehen.

Der Autor: *Geb. 1950 in Bremen, studierte an der Universität München Philosophie und Mathematik. Er promovierte 1984 und arbeitete nach der Habilitation u.a. an den Universitäten München, Wien, Konstanz, Tübingen. Derzeit lehrt er an der Universität München. 1994 gründete er gemeinsam mit I. Sparrer das SySt-Institut für systemische Ausbildung, Fortbildung und Forschung in München. Einige Publikationen: gem. mit W. Stegmüller, Strukturtypen der Logik, Heidelberg u.a. 1984; gem. mit I. Sparrer, Ganz im Gegenteil, Heidelberg 2000.*

Monika Prettenthaler

Verletzt, leer und schuld an allem

Religionspädagogische Überlegungen zu Schulderfahrungen im familiären Kontext am Beispiel von Trennung und Scheidung

◆ **Wenn Eltern sich trennen oder scheiden lassen, empfinden die Kinder nicht selten Schuldgefühle. Die Autorin, Religionspädagogin in Graz und Begleiterin von Kindern mit Trennungserfahrungen, erörtert an diesem Beispiel den Zusammenhang von Schuld und Schuldgefühlen. Sie zieht daraus das verallgemeinerbare Resümee, dass das Eingestehen eigener Schuld und Begrenztheit sowie der versöhnliche Blick auf das, was nicht mehr geändert werden kann, heilsam ist. (Redaktion)**

1. Zum Ausgangspunkt

Um den Weg meiner Auseinandersetzung mit dem Thema nachvollziehbar zu machen, beschreibe ich am Beginn dieses Beitrages kurz den Kontext, der mich zu diesem Zugang bewogen hat. Gleichzeitig gebe ich damit einen Einblick in die religionspädagogische Arbeitsweise, die ihre Reflexionen von der konkreten Lebenserfahrung ausgehend entwickelt. In meinem aktuellen Forschungsprojekt[1] versuche ich die kindliche Psychodynamik nach der Trennung oder Scheidung der Eltern theologisch-religionspädagogisch zu verstehen. Ausgangspunkt dieser Arbeit sind Texte, die Kinder – genauer: SchülerInnen im Alter von elf bis zwölf Jahren – als ExpertInnen ihrer Lebenswelt zum Thema ‚Ein Kind erlebt die Trennung oder Scheidung seiner Eltern' verfasst haben. Geleitet von der Absicht, Kinder nicht auf den Status von ‚DatenlieferantInnen' zu reduzieren, wurden diese ‚Expertisen' in der Auswertungsphase auch durch eine Gruppe von Kindern interpretiert. Mit ihren Deutungen hat die Gruppe entscheidend zum Verständnis der Texte beigetragen. Darin zeigt sich, welche Potenziale Kinder freisetzen, wenn sie nicht nur als Objekte der Forschung gesehen werden, sondern als Subjekte mit eigenen Relevanzstrukturen ernst genommen und als prinzipiell orientierungs-, deutungs- und theoriemächtig betrachtet[2] werden.

Ein erstes Teilergebnis aus dieser Arbeit stellt nun auch den Ausgangspunkt für diesen Beitrag dar. In der Zusam-

[1] Habilitationsprojekt: Von Endlichkeit herausgefordert. Versuch einer theologisch-religionspädagogischen Hermeneutik kindlicher Psychodynamik und Perspektiven nach der Trennung oder Scheidung der Eltern.

[2] Vgl. *Liselotte Wilk*/*Ulrike Zartler*, Konzeptionelle und empirische Annäherung an den Scheidungsprozess, in: *Ulrike Zartler*/*Liselotte Wilk*/*Renate Kränzl-Nagl* (Hg.), Wenn Eltern sich trennen. Wie Kinder, Frauen und Männer Scheidung erleben, Frankfurt a. M./New York 2004, 19–55, 25.

menschau mit den Erkenntnissen aus der Scheidungsforschung[3] nicht vollkommen überraschend, in der Deutlichkeit aber neu betroffen machend, war das Faktum, dass sich Kinder selbst die Schuld an der Scheidung ihrer Eltern geben oder anders ausgedrückt u.a. mit Schuldgefühlen[4] auf die Trennung der Eltern reagieren.

Ein exemplarischer Blick in die Interpretationsgruppe möchte das konkretisieren und belegen:

Die Textpassage[5], die interpretiert wurde: „Ich fühlte mich verletzt, leer und schuld an allem."
Interpretation:

A: „Das fühlt sich, glaub ich, jeder, wenn die Eltern sich scheiden. Da glaubt man [*stockt*] – irgendwie – weil man selbst ist ja nicht schuld, aber also: man sagt, ich bin ja nicht schuld, aber wegen mir ist der Streit ja jetzt ausgebrochen."

B: „Echt?"

A: „Ja, ich mein', meine Eltern haben sich geschieden, weil der Papa die ganze Zeit im Gasthaus war [*als Restaurantbesitzer bzw. Koch*] und sich nie gekümmert hat und so, und die Mama immer allein war, da hab ich am Anfang auch gedacht – eigentlich bis vor kurzem – ich bin dran schuld. Und jetzt versteht man langsam, ich bin nicht schuld, aber wegen mir haben sie sich trotzdem gestritten."

Diese Sequenz wirft Fragen auf: Was meint das Kind, wenn es von Schuld spricht? Was verstehen wir darunter? Was bedeutet Schuld? In welchem Verhältnis zum Thema Schuld bzw. Schulderleben steht das Entstehen von Schuldgefühlen?

Der Ausschnitt der kindlichen Interpretation macht auch sichtbar, dass sich kognitives Verstehen („versteht man langsam, ich bin ja nicht schuld") und die Schuldgefühle („aber wegen mir haben sie sich trotzdem gestritten") auf unterschiedlichen Ebenen abspielen, und motiviert auf einer anderen Ebene zur Auseinandersetzung mit den Begriffen Schuld und Schuldgefühlen und dem, was dahinter steht. Wie sind Schuldgefühle zu fassen und zu definieren?

Diese Fragen strukturieren auch den folgenden Beitrag, der sowohl den Unterschied zwischen Schuld und Schuldgefühl als auch deren Zusammenhang beleuchtet. Weitere Facetten des Themas, die aus theologischer bzw. religionspädagogischer Perspektive resultieren, werden anschließend zum Inhalt gemacht.

2. Schuld und Schuldgefühl

2.1 Zur Unterscheidung zwischen Schuld und Schuldgefühlen

Da an dieser Stelle keine umfassende Erörterung jenes Grundphänomens, das Schuld für die menschliche Existenz darstellt, geleistet werden kann, konzentriere ich mich hier zuerst auf einige Aspekte, die Schuld von Schuldgefühlen unterscheiden:

Um Schuld im umfassenden Sinn manifestieren zu können, bedarf es einer Instanz, die sie definiert und bewirkt, dass

[3] Vgl. u.a. *Helmut Figdor*, Kinder aus geschiedenen Ehen: Zwischen *Trauma* und Hoffnung, Mainz 1991; *E. Mavis Hetherington*/*John Kelly*, Scheidung. Die Perspektiven der Kinder, Weinheim–Basel–Berlin 2003; *Judith S. Wallerstein*/*Julia M. Lewis*/*Sandra Blakeslee*, Scheidungsfolgen – Die Kinder tragen die Last. Eine Langzeitstudie über 25 Jahre, Münster 2002.

[4] Andere Reaktionen auf die Trennung/Scheidung der Eltern sind u.a. Trauer, Wut und Angst (auch vor weiterem Verlassen-Werden).

[5] Ausschnitt eines Textes, den ein Mädchen im Alter von zwölf Jahren verfasst hat, das die Scheidung seiner Eltern erlebte.

das Faktum der Schuld zu einem Schulderleben bzw. einer Schulderfahrung[6] wird. Diese Instanz kann außerhalb des Individuums liegen oder in ihm selbst. In diesem Zusammenhang scheint die Gliederung der Schuldmöglichkeiten von Jaspers[7] nach wie vor gültig und brauchbar: Er nennt zuerst die kriminelle Schuld und ihre Instanz Gericht sowie die politische Schuld mit der Instanz Gewalt bzw. dem Willen des Siegers. Moralische Schuld mit dem Gewissen bzw. die Kommunikation mit den familiären und außerfamiliären Bezugspersonen, denen die jeweilige Person wichtig ist, als definierende Instanz wird anschließend von metaphysischer Schuld mit Gott als Instanz unterschieden. Reale Schuld, die in der – relativ verstandenen – Freiheit des Menschen grundgelegt ist, kann zum einen als Schuld des Tuns[8], des Handelns (bzw. Nicht-Tuns, des Nicht-Handelns) am anderen (oder auch an sich selbst) begriffen werden. Schuld in diesem Sinne ist als Beziehungsgeschehen zu verstehen. Zum anderen begegnet Schuld auch als eine Dimension des Seins, die in der Vernachlässigung der Verantwortung und Verpflichtung gegenüber der eigenen Identität, in der nie vollkommenen eigenen Existenz gründet. Anders ausgedrückt: „Man schuldet sich (und den anderen), in gewisser Weise zu *sein*."[9] Schuld wird hier nicht moralisch verstanden, der Begriff Schuld meint zusammenfassend etwas, das zum bloßen menschlichen Sein gehört, und dass Handeln immer auch ein Potenzial des Schuldig-Werdens am anderen Menschen enthält.[10]

Wie wird mit Schuld umgegangen?

Mit Schuld(bewusstsein) kann Scham verbunden sein[11] – Scham, die sich nicht so sehr auf das Handeln, sondern auf das Sein bezieht. Sie ist das Ergebnis der Spannung zwischen der (inneren) Idealvorstellung seiner selbst und der Realität, die dem nicht entspricht. Scham entsteht auch durch den (äußeren) Blick der anderen, die sehen, dass ich nicht so bin, wie ich sein könnte oder müsste.

Einem adäquaten Umgang mit Schuld entspricht die Schuldanerkennung: Dazu gehört Reue, die für eine Veränderung, eine Entwicklung, eine Wandlung des schuldigen Menschen erforderlich ist – aus psychologischer Sicht kann Schuld dadurch nie aufgehoben, wohl aber bewältigt werden. Reue ist auch „die Voraussetzung der Wiedergutmachung und einer Versöhnung, zu der der andere mit Verzeihung beiträgt"[12].

Auch wenn sich in der Alltagssprache in diesem Zusammenhang häufig der Satz: „Ich fühle mich schuldig" findet, meint er meist ein Schuldbewusstsein und ist von Schuldgefühlen klar zu unterscheiden. Schuldgefühle werden der psychoanalytischen Theorie entsprechend vom Über-Ich erzeugt. Wie schon im Begriff sichtbar

6 In dieser Analyse folge ich *Mathias Hirsch*, Schuld und Schuldgefühl. Psychoanalyse von Trauma und Introjekt, Göttingen ³2002, hier 31.
7 Vgl. *Karl Jaspers*, Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands, München ²1996, 17f.
8 Vgl. zu dieser Unterscheidung u.a. *M. Hirsch*, Schuld (s. Anm. 6), 33.
9 Ebd.
10 Vgl. *Mathias Hirsch*, Schuld und Schuldgefühle im Zusammenhang mit Trennung und Scheidung, in: Prax. Kinderpsychol. Kinderpsychiat. 50 (2001), 45–58, 47.
11 Vgl. *M. Hirsch*, Schuld (s. Anm. 6), 32.
12 Ebd.

ist, stehen sie dem Affektiven nahe und bezeichnen Irrationales, Unrealistisches und emotional Bedrückendes.[13] Hirsch schlägt für das Schuldgefühl folgende Einteilung vor:[14]

Das Basisschuldgefühl bezeichnet allgemein ein Schuldgefühl, das sich bei Kindern wegen der bloßen Existenz ihres So-Seins zeigt.[15] Auch im Scheidungskontext treffen wir auf diese Form des Schuldgefühls, des Nicht-richtig-Seins. Kinder meinen oft ihren Wert gegenüber den Eltern steigern und die Schuldgefühle verringern zu können, wenn sie sich außergewöhnlich intensiv um andere kümmern, die Sorge für den Haushalt und jüngere Geschwister übernehmen und zusätzlich für die Eltern die Rolle von (Paar-)TherapeutInnen wahrnehmen. Da sie in diesen Anstrengungen aber nicht erfolgreich sein können, entstehen aus dem Versagen weitere Schuldgefühle.[16]

Das Schuldgefühl aus Vitalität gründet in expansiven Bestrebungen wie stark zu sein, zu wachsen, Haben-Wollen, Erfolghaben-Wollen und Andere-übertreffen-Wollen, die von der familiären Umgebung nicht gut geheißen und daher als schuldhaft erlebt werden.[17] Im Zusammenhang mit dem Erleben der Scheidung der Eltern zeigt sich hier oft eine unbewusste Übernahme der Rolle des abwesenden Partners/der abwesenden Partnerin durch das Kind. Bei dieser Form der Schuldgefühle spielt Aggression eine bedeutende Rolle.[18] Das Kind ist beispielsweise eingeschränkt, aggressiv auf den abwesenden Vater zu sein, denn damit würde es ihn ganz verlieren. Es idealisiert eher ihn als die Mutter, bei der es lebt – ihr gegenüber sind durch die Anwesenheit noch leichter Aggressionen möglich. Die Rivalität unter Geschwistern wird nach der Scheidung dann problematisch, wenn Kindern von Eltern verschiedene Eigenschaften der Eltern zugesprochen werden: die eigenen positiv, während das andere Kind mit den negativen Qualitäten des anderen Elternteils identifiziert wird und diese Anteile an ihm dann stellvertretend für den weggezogenen Elternteil bekämpft werden. „Solche Zuschreibungen behindern eine gesunde Konkurrenz und erzeugen ein Schuldgefühl, ein Vitalitätsschuldgefühl, besonders des bevorzugten Geschwisters."[19]

Trennungsschuldgefühle werden durch das Autonomiebestreben des Kindes ausgelöst. Trennung bzw. Loslösung von den Eltern können in allen Lebensaltern mit Schuldgefühlen verbunden sein, weil sie für die elterlichen Objekte eine Bedrohung darstellen.[20] Nach einer Scheidung fühlen sich die Kinder häufig noch stärker an die Eltern gebunden – und sind oft auch nicht frei, sich in der Adoleszenz der Aufgabe der Ablösung und Individuation zu stellen, weil sie sich mit der Helfer- und Trösterrolle identifizieren.[21]

Das traumatische Schuldgefühl gründet in Gewalt- und Verlusterfahrungen,

13 Vgl. ebd., 31.
14 Vgl. ebd., 15.
15 Vgl. ebd., 128–192.
16 Vgl. *M. Hirsch*, Trennnung (s. Anm. 10), 55.
17 Vgl. *M. Hirsch*, Schuld (s. Anm. 6), 192–222.
18 Vgl. *M. Hirsch*, Trennung (s. Anm. 10), 55f.
19 Ebd., 56.
20 Vgl. *M. Hirsch*, Schuld (s. Anm. 6), 223–259.
21 Vgl. *M. Hirsch*, Trennung (s. Anm. 10), 56.

die einen Fremdkörper im Selbst, ein Introjekt, hinterlassen, das Schuldgefühle verursacht.[22] Auch Trennung und Scheidung bedeuten einen solchen Verlust, der diese Form des traumatischen Schuldgefühls verursachen kann. Ein Verlust, der nicht betrauert werden kann, bewirkt die Formierung eines intrapsychischen Gebildes, eines Introjekts. In dieser Form muss – stark vereinfacht beschrieben – beispielsweise der weggegangene Elternteil als idealisiertes oder entwertendes Bild des Verlorenen präsent gehalten und kann nicht losgelassen oder verlassen werden. Umgekehrt würde Trauerarbeit es ermöglichen, dass das Erinnern an das ‚verlorene Objekt' und die dadurch mögliche Beziehung zu ihm von fesselnden Bindungen befreien.

2.2 Zusammenhänge von Schuld und Schuldgefühlen

Nicht nur durch den oben erwähnten Zusammenhang von Scham und Schuld widerstrebt das Eingeständnis realer Schuld den Menschen. Wir alle kennen verschiedene Formen der Abwehr von Schuld: Persönliche Schuld auf die Ebene der Schuldhaftigkeit des Menschen überhaupt zu schieben oder die Schuld anderen zuzuweisen, sind zwei der gängigsten Abwehrmechanismen. Schuldzuweisung kann auch als Abwehr von zu großem Schmerz oder zu großer Angst verwendet werden: Eine Mutter, die ihrem erkrankten, fiebernden Kind vorwirft, das Kind wisse doch, dass es nicht mit bloßen Füßen auf dem kalten Boden hätte laufen sollen, bekämpft damit nicht nur ihr eigenes Schuldgefühl, vielleicht nicht genug für das Kind gesorgt zu haben. Sie verschafft sich damit auch einen Spielraum, sich nicht so hilflos einer schweren Krankheit des Kindes ausgeliefert zu fühlen, weil das Kind durch sein Handeln oder Unterlassen doch auch etwas hätte bewirken können.[23]

Eine weitere Form der Schuldabwehr ist jene, reale Schuld hinter dem kleineren Übel zu verstecken, nämlich ein Schuldgefühl einzugestehen, bzw. sich einzureden, es handle sich um keine reale Schuld, sondern lediglich um eine irrationale.[24]

Schon hier leuchten ein subtiler Zusammenhang und mögliche Überschneidungen von Schuld und Schuldgefühl auf. Noch manifester und für unser Thema brisanter wird dieser Zusammenhang, weil die nicht eingestandene Schuld der Eltern Schuldgefühle bei den Kindern bewirken kann:[25] Aus Schuld und Scham, die eigentlich die Eltern empfinden und eingestehen müssten, weil sie in deren schuldhaften Versäumnissen und Verhaltensweisen begründet sind, entstehen Schuldgefühle der Kinder. Diese nehmen in irrationaler Weise die Schuld auf sich, um sich gute Eltern zu erhalten („Es muss an mir liegen, ich bin schuld. Sie tun mir das an, weil sie mich nicht mehr mögen.") oder im Fall der Scheidung die Eltern zum Zusammenbleiben zu bewegen („Wenn ich mein Verhalten ändere, werden sie nicht mehr über mich streiten und lassen sich nicht scheiden").

Darüber hinaus entstehen bei Scheidungen für die Kinder häufig auch Schuldgefühle, die auf Loyalitätskonflikten basieren. Illoyalität wird von den Eltern mit

22 Vgl. *M. Hirsch*, Schuld (s. Anm. 6), 259–289.
23 Vgl. ebd., 61f.
24 Vgl. ebd., 305.
25 Vgl. ebd., 307–309; *M. Hirsch*, Trennung (s. Anm. 10), 51–56.

Schuldig-Werden an jeweils einem Elternteil verbunden. Der Konflikt ist unlösbar, wenn beide Eltern jeweils für sich Parteinahme fordern.[26]

Im Scheidungszusammenhang, wo Eltern zur Haltung einer verantworteten Schuld[27] gelangen müssten, aber auch für die Gestaltung des familiären Beziehungsgeflechtes insgesamt ist es wichtig, „dass Eltern in der Lage sind, die Schuldverhältnisse realistisch einzuschätzen und auch zuzugeben, Schuld bzw. Verantwortung für die jeweiligen Anteile an den Beziehungskonflikten und ihrer ungenügenden Bewältigung anzuerkennen und sie von irrationalen Schuldgefühlen zu trennen, damit dem Kind die Verwirrung über die wahren Verhältnisse erspart bleibt und es nicht mit der Aufgabe der Interpretation des Geschehens, mit der es überfordert ist, allein gelassen wird".[28] Dies auch, weil und obwohl gerade die Familie ein menschliches Existenzial darstellt, das als gesellschaftlich und kirchlich hoch idealisiertes Feld gesehen werden kann. Hier ist es besonders herausfordernd, Schuld nicht aus Scham zu verschweigen und zu tabuisieren.

3. Schuldhafte Verstrickungen in der Familie?

Nicht erst der letzte Aspekt drängt geradezu in eine weitere Reflexionsebene. Die bisher angestellten Überlegungen lassen erkennen, dass sich Schulderfahrungen auch im familiären Feld zwischenmenschlicher Beziehungen in der Spannung zwischen menschlicher Freiheit auf der einen Seite und einer intergenerativen Verstrickung in Schuld auf der anderen Seite verorten lassen.[29] Aus theologischer Perspektive legt sich ein Zusammenhang von zwischenmenschlichen Beziehungen und der Beziehung zwischen Mensch und Gott nahe: Kann es sein, dass am Beispiel familiären Schulderlebens im Allgemeinen und des Umgangs mit Schuld und Schuldgefühlen im Kontext von Trennung und Scheidung im Besonderen das konkret sichtbar wird, was die theologische Rede von Erbsünde bzw. Schuldverstrickung meint?

Greifen wir zurück auf die biblisch-mythologische Sündenfallerzählung von Genesis 3, in der sich auch bisher erläuterte Schuldmechanismen zeigen: Schuldabwehr, vor allem in der Form, dass jemand anderer schuld sein muss, der Zusammenhang von Schuld und Scham sowie die Erkenntnis, dass Schuld an eine definierende Instanz gebunden ist, die hier – weil sich dieser erste Sündenfall nicht juridisch, politisch oder moralisch begreifen lässt, sondern all das übersteigt – nur Gott sein kann.

Die zentrale Aussage des Textes, in der auch der Begriff Erbsünde wurzelt, stellt aber eine Erfahrung dar, die wir alle aus dem Bereich familiären Zusammenlebens kennen:

Wir handeln oft so, wie an uns gehandelt wurde, und wir schreiben dort, wo wir schuldig werden, die Schuld anderen zu – nämlich jenen, die an uns früher eben-

[26] Vgl. *M. Hirsch*, Trennung (s. Anm. 10), 47.

[27] Diesen Terminus verwendet *Helmuth Figdor* (s. Anm. 3); *Ders*., Scheidungskinder – Wege der Hilfe, Gießen 1998.

[28] *M. Hirsch*, Trennung (s. Anm. 10), 45–58, 46.

[29] Den Impuls zu diesen Überlegungen verdanke ich einer Predigt zum 8. Dezember von Nikolaus Wandinger; ausführlicher *Nikolaus Wandinger*, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie, Münster 2003.

so gehandelt haben. „Ich war einfach kurz ärgerlich und bin ein wenig laut geworden; aber den anderen hat mein wutverzerrtes Gesicht beim Schreien mehr verletzt als die lauten Worte. Mir ist die Hand einfach nur ausgerutscht, weil der Bengel so frech war, aber dieser Bengel, der doch mein Sohn ist, den ich liebe, er versteht die Welt nicht mehr und lernt, dass Liebe und Gewalt zusammen gehören. Und wenn uns die schwerwiegenden Folgen solcher zunächst scheinbar kleinen Fehler bewusst werden, dann entschuldigen wir uns gerne mit dem Hinweis auf andere: ich will das ja nicht, aber das kommt einfach über mich, wahrscheinlich, weil mein Vater auch so war: ich bin ganz sicher, dass er mich geliebt hat, aber er hat mich auch geschlagen; ich weiß zwar, dass das falsch ist, aber es passiert immer wieder. Ist also mein Vater schuld, oder dessen Vater oder der Ururgroßvater? Aber wie ging es dem in seiner Kindheit, betroffen von Inflation, Krieg usw.?“[30]

Immer wieder schuldig werden, weil andere an mir schuldig wurden, oder sich immer wieder schuldig fühlen, weil andere ihre Schuld nicht anerkennen, über Generationen hinweg? Das ist eine Erfahrung, die in Familien – unabhängig von einer Trennung/Scheidung, wo sich dieser Mechanismus beispielsweise auch darin zeigt, dass die Scheidungsrate unter ‚Scheidungskindern‘ höher ist[31] – eine schuldhafte Verstrickung sichtbar macht.

Das Christentum hält die Möglichkeit bereit, diesem Teufelskreis der Schuld und Sünde entkommen zu können: Jesus hat Schuld nicht abgewehrt oder auf andere abgewälzt. Er hat das Unrecht, das Menschen ihm antaten, nicht an die zurückgegeben, die an ihm schuldig geworden sind und als Menschen Böses taten, weil sie Böses erlitten haben. Weil Jesus wusste, „dass Gott ein liebender Vater ist, bei dem Liebe und Gewalt niemals zusammenfallen, darum wusste er auch, dass für uns gerade das Abschieben der Schuld auf andere und schließlich auf Gott die letzte und größte Gefahr im Teufelskreis der Sünde ist; und in Solidarität mit uns von der Sünde bedrohten Menschen hat er diese abgeschobene Schuld der Menschheit auf sich genommen und getragen.“[32]

Dieses Durchbrechen des gängigen Schuldmechanismus endet nur auf den ersten Blick im Tod – ein zweiter, neuer Blick, der Blick mit österlichen Augen,[33] lässt das Lebenspotenzial dieses Umgangs mit Schuld erkennen. Diese (Glaubens-) Gewissheit stellt ein deutliches Plädoyer für einen anderen Umgang mit Schuld in der Familie dar. Wie viel mehr Lebenskraft würde frei und wirksam, wenn wir in unseren Familien, in den intergenerativen Gemeinschaften, nicht so viel Energie in die Schuldabwehr, Verharmlosung, in das schamhafte Verschweigen bis hin zur Tabuisierung investieren würden, sondern über den Weg des (An)Erkennens von Schuld versöhnter leben könnten?

4. Zum Schluss

In der religionspädagogischen Auseinandersetzung mit dem Thema wurden psychologische und theologische Zugänge zu Schuld bzw. Schuldgefühlen zueinander

30 *N. Wandinger*, Predigt, in: http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/predigt/126.html.
31 Vgl. *J. Wallerstein* u.a., Scheidungsfolgen (s. Anm. 3), 22.
32 *N. Wandinger*, Predigt (s. Anm. 32).
33 Vgl. *James Alison*, The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes, New York 1998.

in Beziehung gesetzt. Sie erschließen sich wechselseitig – es kann sich dadurch auch der Sinn von scheinbar Vertrautem neu eröffnen.

4.1 Resümee

Die Begleitung von Kindern, die eine Scheidung erleben, zeigt immer die besondere Herausforderung, die das Weggehen eines Elternteiles auch für die Identität eines Kindes bedeutet. Wenn sich die Eltern eines Kindes trennen, erlebt das Kind nicht nur das Ende der Paarbeziehung, sondern empfindet das Weggehen des Vaters oder der Mutter aus der vertrauten Familienkonstellation als Trennung von sich selbst. Als Menschen erwerben wir ein großes Stück unseres Selbstwertgefühles aus dem Miteinanderleben mit Menschen, die uns mögen und uns Ansehen geben, die für uns da sind und die wir umgekehrt bewundern können. Eine Trennung von einem solchen Menschen nimmt uns auch ein Stück von uns selbst.

In diesem Beitrag ist deutlich und auch verständlich geworden, dass es für Eltern nie einfach ist, zu sehen, wie das Scheitern oder Enden der eigenen Beziehung ihre Kinder leiden lässt. Dennoch sind Eltern mit permanent schlechtem Gewissen keine Hilfe für ihre Kinder, sondern fördern durch die Schuldabwehr nur das Entstehen von Schuldgefühlen bei ihren Kindern. Die Haltung einer verantworteten Schuld bedeutet in diesem Zusammenhang, dass Eltern zu dem stehen, was notwendig, was möglich oder eben nicht möglich war. Es geht darum, den Umstand auszuhalten, den eigenen Kindern mit der Scheidung auch Leid zugefügt zu haben. Die Folge einer solchen Haltung ist, dass Schuld nicht mehr abgewehrt werden muss. Dieser anerkennende Umgang mit Schuld erleichtert es den Kindern nach der Trennung, eine lebendige Beziehung zu ihren Eltern aufrechterhalten zu können.

4.2 Ein neuer Blick auf Vertrautes?

Die zentrale Bedeutung der Anerkennung der Eltern – Vater und Mutter – für das eigene Leben betont ja auch das 4. Gebot in der Version, die uns das Buch Deuteronomium überliefert, wenn es dort heißt: „Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir Jahwe, dein Gott geboten hat, damit du lange lebst *und es dir gut geht* in dem Land, das Jahwe, dein Gott, dir gibt." (Dtn 5,16)

Meist wird das im Sinne eines Generationenvertrages und hinsichtlich der

---

Weiterführende Literatur:

Mathias Hirsch, Schuld und Schuldgefühl. Psychoanalyse von Trauma und Introjekt, Göttingen ^{3}2002. Der Autor stellt in diesem grundlegenden Werk eine Systematik des Schuldgefühls aus psychoanalytischer Sicht vor. Die Inhalte bieten zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine kritisch-würdigende Auseinandersetzung in Theologie und Religionspädagogik.

Nikolaus Wandinger, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie, Münster 2003. Dieses Werk erarbeitet zuerst Grundzüge einer Theologie der Sünde in der „transzendentalen Theologie" K. Rahners und der „dramatischen Theologie" R. Schwagers. Anschließend bringt der Autor die beiden Ansätze miteinander ins Gespräch. Dadurch werden Einseitigkeiten und Probleme in den beiden Theologien behoben, und es wird gezeigt, dass die christliche Theologie der Sünde ein wichtiger Grundbegriff einer theologischen Anthropologie ist.

sozialen Versorgung der alten Eltern ausgelegt. Wir können in diesem Gebot aber auch eine andere Weisheit der Bibel entdecken: Wenn es uns gelingt, das, was durch unsere Eltern, was in Familie und Kindheit grundgelegt wurde, da sein zu lassen, hat das nicht nur mit einem ehrenvollen und anständigen Umgang mit unseren Wurzeln zu tun, sondern mit uns selbst. Wir wissen es, und es ist in dieser Reflexion über Schulderfahrungen im familiären Feld wieder bewusst geworden: Das Land der Kindheit ist nicht für alle ein Paradies. Viele tiefe Verletzungen stammen aus der Kindheit. Fehlende Wärme, Autoritätskonflikte oder die Abwesenheit der Eltern können Wunden zurücklassen, die wir nicht leicht verarbeiten oder gar verzeihen können. Versöhnung ist aber überlebensnotwendig.[34] Im Blick auf die Eltern und die eigene Kindheit geht es nicht um ein Gut-heißen von allem, was war. Es geht um das Anerkennen der eigenen Wurzeln und der eigenen Geschichte und um einen neuen – auch versöhnlichen – Blick auf das, was nicht mehr zu ändern ist. So gesehen ist es nie zu spät für eine glückliche Kindheit[35]; und es ist auch nie zu spät, einen ersten Schritt zu einer versöhnten Sicht der eigenen Eltern und der eigenen Kindheit zu setzen. Manchmal wird das nur mit professioneller therapeutischer Hilfe möglich sein. Immer aber kann der christlich-österliche Blick auf Schuld diese Perspektive eröffnen.

Die Autorin: *Monika Prettenthaler, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Katholischen Fachtheologie und Religionspädagogik in Graz und Innsbruck. Assistentin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz und Religionsunterricht am Gymnasium seit 1994. Seit 1991 Begleitung von Kindern nach Trennung/Scheidung der Eltern oder dem Tod eines Elternteils (RAINBOWS Österreich). Ausgewählte Publikationen: Monika Prettenthaler, Ökumene-Lernen in Religionsunterricht. Anspruch ohne Resonanz? Hamburg 2004; Dagmar Bojdunyk-Rack/Birgit Jelletz-Siegel/Monika Prettenthaler/Silvia Tuider (Hg.), … und was ist mit mir? Kinder im Blickpunkt bei Trennungs- und Verlusterlebnissen, Graz 2005; Autorin von Religionsbüchern für die Sekundarstufe I und die AHS-Oberstufe.*

[34] Vgl. *Franz Jalic*, Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet, Würzburg [3]1995, 300.

[35] Vgl. *Ben Furman*, Es ist nie zu spät, eine glückliche Kindheit zu haben, Dortmund [4]2002.

Ewald Volgger

Selbst verschuldet?

Zur kirchlichen Bußpraxis zwischen Ablehnung und Sehnsucht nach versöhntem Leben

◆ **Offenbar akzeptieren immer weniger Gläubige die Definition ihrer vom Schuldigwerden und Schuldigbleiben geprägten Situation und die daran anschließende Bearbeitung, wie sie ihnen im sakramentalen Ritual des Bußsakraments angeboten wird. Sicher genügt es hier nicht, einfach „pastoral offensiv" zu werden und den Katholiken, die man noch erreicht, die Notwendigkeit und den Sinn des Beichtens neu einzuschärfen; auch nicht, Seelsorger und Katecheten zur Ordnung zu rufen und neu auf die ungeliebte Aufgabe der Bußkatechese und Bußpredigt zu verpflichten. – Vielmehr muss überlegt werden, warum das sakramentale Ritual der Beichte in seiner vorherrschenden theologischen Deutung immer weniger als Chance für einen verheißungsvollen Umgang mit der Erfahrung des Schuldigbleibens einzuleuchten vermag. Dies tut Ewald Volgger, Liturgiewissenschafter an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. (Redaktion)**

Fragestellung

Neben all den Schwierigkeiten, die im Bereich des Bußsakramentes heute angeführt werden, kann man festhalten: Die Sehnsucht nach versöhntem Leben ist nicht geschwunden, und der Dienst der Versöhnung unterschiedlicher Art bleibt gesucht und geschätzt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Auftrag erteilt, Natur und Wirkung des Bußsakramentes deutlicher zum Ausdruck zu bringen (vgl. SC 72). Die erneuerte Form dieses Sakramentes hat in der Folgezeit aber nicht nur Zuwendung und Aufmerksamkeit erfahren, sondern auch Ablehnung und Unverständnis; manche glauben das Sakrament schon verloren. Nicht zuletzt deswegen wird in jüngsten Predigten und Stellungnahmen des Papstes das Sakrament als „ein aktives Werkzeug der göttlichen Barmherzigkeit" neu eingemahnt, auch müssten die Priester „gut ausgebildet und fähig sein, die Erfahrungen der Menschen zu verstehen", denn es sei wichtig, den „sozialen, kulturellen und professionellen Hintergrund derer zu begreifen, die zur Beichte kommen, um einen angemessenen Rat zu geben sowie eine geistliche und praktische Leitung"[1]. Es gilt, die Situation der Kirche und ihre Buß- und Versöhnungspraxis aufmerksam im Blick zu haben, um zu einer motivierenden, für die Bedeutung und die Aufgabe des Sakra-

[1] Vgl. In der Beichte den Frieden und die Freude finden. Audienz für die Pönitentiare der römischen Basiliken und die Prälaten und Offiziale der Apostolischen Pönitentiarie, in: L'Osservatore Romano, 3. 7. 2007, Nr. 9, 9.

mentes sinnstiftenden Einschätzung zu finden. Mit der Frage nach den Ursachen der verloren geglaubten oder verengten Praxis der Buße und der Versöhnung sind Gegebenheiten ins Auge zu fassen, die viel ausführlicher besprochen werden müssten, als es hier möglich ist.

Der folgende Beitrag unternimmt zwei Schritte. Er beschreibt positive und negative Erfahrungen, die von Gläubigen unterschiedlichen Alters (20–70 Jahre) berichtet werden. Dazu wurden etwa 30 theologisch Interessierte aus unterschiedlichen kirchlichen Situationen gefragt, warum das Sakrament der Buße geschätzt oder abgelehnt wird. Die Antworten wurden schriftlich und anonym erbeten. Damit war beabsichtigt, betroffene Menschen zur Sprache kommen zu lassen, die helfen, eine gerechte Antwort auf die Frage zu finden, ob die verminderte und beklagte Praxis des Bußsakramentes „selbst verschuldet" sei? Die Stellungnahmen sind systematisiert und zusammengefasst, damit sie in den Rahmen dieses Beitrages passen. Im zweiten Schritt werden Thesen und Impulse formuliert, die eine konstruktive Zukunft fördern wollen.

Positive Erfahrungen

Die positiven Erfahrungen mit der „Beichte" werden vielfach in Verbindung gebracht mit dem Priester, der die Menschen „gut ansprechen kann und eine Vertrauensperson" sowie „ein guter und erfahrener Zuhörer" für sie ist und Verständnis vermittelt. Daher ist für das Gelingen der „Beichte" die „Aussprache" von wesentlichem Wert. In einem solchen Gespräch wird im Priester deutlich, dass „Christusbild und Priesterbild" in Verbindung miteinander stehen und der Priester „ein leibhaftiges Bild [ist] für die Barmherzigkeit und Liebe Gottes, der versöhnt und verzeiht". So wird das Versöhnungsgespräch erfahrbar als eine Ermutigung und Hilfestellung, Schritte zu setzen, die allein nicht möglich wären. Das helfende Wort wird in einer der Erfahrungsschilderungen in Zusammenhang gesetzt mit der direkten Christuserfahrung und der Feststellung, dass er selbst wirkt: „Christus, du hast mich befreit und mir eine neue Perspektive gegeben." Auch wird angemerkt, dass so der eigentliche Therapeut, nämlich Gott, erfahrbar würde. Menschen mit diesen Erfahrungen sprechen bei solchem Erleben von „kostenloser und aufbauender Psychotherapie".

Weiters wird die wertvolle Tatsache geschildert, dass geschulte Priester Situationen der Verzweiflung und der Not aufzufangen fähig sind und Befreiung bewirken. Solche Erfahrungen werden verbunden mit dem Hinweis, dass die „Aussprache", d.h. das ergiebige Gespräch über die eigene Lebenssituation, die geeignete und wertvolle Art ist, um dem Sakrament der Versöhnung gelingende Gestalt zu geben. Solche Gespräche bräuchten nicht von einem vorgegebenen Schema geprägt zu sein. Wer das Bußsakrament auf diese Art und Weise erfahren könne, der würde Entlastung, innere Heilung, Trost und Wegweisung wahrnehmen.

In dieselbe Kerbe schlägt eine weitere Reflexion, die feststellt, dass die „Beichte" als ein „lebenswichtiger Ort entdeckt wurde, der äußerst hilfreich, ja überlebenswichtig wurde", und so auch half, „mit Gott ins Reine zu kommen". Daher wird auch „Versöhnung mit sich selbst, dem eigenen Körper, dem Mitmenschen und mit Gott erwogen, da jeder menschliche Konflikt auch die Gottesbeziehung in Mitleidenschaft" zöge.

Aufgrund solcher positiver Erfahrungen wird angeregt, das Sakrament nicht mit „Buße" zu benennen, sondern viel-

mehr die Dimension der „Versöhnung“ in der Bezeichnung hervorzustreichen. Manche Äußerungen beziehen sich auf Umkehrerfahrungen im Rahmen von Exerzitien und meinen daher, das Bußsakrament sei in einem solchen Rahmen gut verortet. Die wenigen positiven Berichte über „Kinderbeichte“ geben zu erkennen, dass den Kindern die Zusage des Priesters „Alles ist wieder gut!“ wichtig ist. Zudem sei der Trend zu beobachten, dass Schüler und Schülerinnen die „anonyme Ohrenbeichte“, sprich die „Beichte“ im Beichtstuhl, bevorzugen, da ihnen in dieser Form Offenheit leichter fiele.

Personen, die in dieser Weise positiv reflektieren, regen an, in der Verkündigung besser zu erklären, „was es mit der Beichte auf sich hat“, aber auch neue Möglichkeiten der Bußpraxis zu suchen und zu ermöglichen, wie etwa die Bußfeier mit allgemeinem Schuldbekenntnis, Bußandacht mit Gewissenserforschung oder auch Experimente wie den mobilen Beichtstuhl auf der Donauinsel in Wien 2006. Auch meinte eine Stimme, es sei zu überlegen, ob nicht die persönliche Aussprache in die gemeinschaftliche Bußfeier mit einem allgemeinen Bekenntnis in die und vor der feiernden Gemeinde münden solle.

Kritische Bemerkungen und negative Erfahrungen

Bei all den positiven Beobachtungen überwiegen dennoch die kritischen Bemerkungen und negativen Erfahrungen, die sich als Verweigerung und Ablehnung äußern, bei Weitem. Die ausgesprochenen Inhalte begründen, warum die kirchliche Praxis mit ihren Verantwortlichen sich die Frage stellen muss, ob dies nicht selbst verschuldet sei? Auch hier seien die Stellungnahmen zusammenfassend dargestellt.

Es wird beklagt, dass ein Großteil der Gläubigen keinen Zugang mehr habe zur Beichte, weil sie in der Kindheit bzw. Schulzeit als eine Verpflichtung aufgezwungen worden sei und auch später zu einer nicht immer nachvollziehbaren Pflichtübung vor den großen Feiertagen deklariert wurde. Die negativen Erfahrungen nehmen breiten Raum ein, so z. B. die Tatsache, dass Priester Pönitenten nicht ernst nehmen würden in ihrem Bekenntnis, dass sie durch indiskrete Fragen auch im Hinblick auf ihre Sexualität verletzt wurden, dass die Zwänge der Schulzeit und die erfundenen Sünden immer noch wie ein Trauma wirkten, dass Priester inkompetent und verschlossen reagierten und für ein Gespräch im Sinne der Lebenshilfe nicht offen waren …

Zudem sei die konkrete Gestalt der Beichte keine zeitgemäße Form mehr, um das Versöhnungshandeln Gottes am Menschen sichtbar zu machen. Es sei zu einfach, „Sünden zu benennen, ein Gebet zu sprechen und die Sache sei erledigt“. Die umkehr- und wandlungsbedürftige Situation von Menschen könne in der Weise, wie Beichte gestaltet ist, nicht besprochen und Zukunft eröffnend in den Blick genommen werden; zudem könnten Schwächen des Menschen nicht über eine solche Erfahrung im Beichtstuhl Änderung finden. So ergibt sich auch die kritische Anfrage, ob „schwere Sünden durch die Ohrenbeichte erledigt werden könnten“. Das Aufzählen von Sünden habe wenig mit dem Lebensbemühen zu tun. Viele halten dieses so praktizierte und im Bewusstsein eingeprägte Sakrament für eine gute Gottesbeziehung nicht für nötig. Wichtig sei das eigene gute sittliche Handeln. Wie könnten „Menschen sich gegenseitig entschulden“, das sei doch ein jeweils langer Prozess und könne nicht in einen Beichtvorgang „hineingezwängt“ werden.

Die vielfältigen Formen der Vergebung Gottes im außerliturgischen und liturgischen Bereich würden von Priestern nicht genügend anerkannt und gewertet und eine Engführung des Versöhnungshandelns Gottes im Beichtstuhl postuliert. So wäre u. a. auf die versöhnende Kraft der Eucharistiefeier zu verweisen.

Es wird eine kirchliche Praxis erwogen, welche „die Vergebung Gottes und die Bedingungen zwischenmenschlichen Verzeihens" deutlicher berücksichtigte. Dabei sei zu beachten, dass Fehler nicht gleich Sünden sind und der Sündenbegriff ganz allgemein ein Problem darstelle, da viele Gläubige entweder in alten Vorstellungen verfangen seien, die sie nicht teilen könnten, oder das in der Verkündigung vor Augen gestellte zu „negative bzw. veraltete Sündenbild" der Kirche ablehnten. Die kirchliche Verkündigung versäume es zudem, den Zusammenhang der menschlichen Schulderfahrung und der theologischen Dimension als Sünde vor Gott zu reflektieren. Gerade wichtige Versöhnungswege, wie z. B. für wiederverheiratete Geschiedene, würden verweigert, wobei oft eine Distanzierung von der Kirche die Folge sei.

Psychologisch und handlungsorientiert müsse beachtet werden, dass Menschen mit Schulderfahrung Hilfe suchen, die sie in der derzeitigen Praxis des Bußsakramentes offensichtlich nicht finden. Hier wären zu nennen: die eigene Ohnmachtserfahrung und die Unfähigkeit zu versöhnenden Handlungsstrategien; Erkenntnis- und Erkennenshilfe von falschem und verletzendem Handeln auch als Versagen Gott gegenüber; das Aufdecken privatisierenden Beurteilens von Fehlverhalten mit Auswirkung auf andere oder auch auf die Gemeinde und die Kirche insgesamt; dass Männer oft die Hemmschwelle zum persönlichen Gespräch nicht überwinden könnten, usw.

Mit Blick auf die Priester wird eine fehlende psychologische und therapeutische Kompetenz beklagt und eine bessere Ausbildung eingefordert. Das Sakrament dürfe nicht nur „als Amtshandlung verwaltet", sondern müsse mit Leben erfüllt werden. Bei solchen Beobachtungen und mit solchen Erfahrungen entschließen sich Menschen, psychologische und therapeutische Hilfen in Anspruch zu nehmen, „die dem Leben wirklich dienen". Die Lebensberatungsliteratur sei hilfreicher, so meinen manche und sagen, „Coaching sei besser als das Beichtsystem der Kirche".

Von Frauen wird gewünscht, Begleiterinnen auf Umkehrwegen und in Versöhnungsritualen zu finden; mit Männern könnten Frauen ihre persönlichen Erfahrungen nicht immer offen genug besprechen. Das Gespräch mit Freunden/innen würde oft als hilfreicher erfahren. Eine Stellungnahme berichtet von „Orientierungsgesprächen, die die Pastoralassistentin abnimmt", die eher als angemessen empfunden würden. Frauen schlagen vor, Seelsorgerinnen für das Umkehrgespräch zu institutionalisieren, nicht zuletzt nach dem Vorbild der mittelalterlichen Laienbeichte. Frauen benennen auch das mangelnde Sprachempfinden, um die Erfahrungen von Schuld und Sünde, Vergebung und Versöhnung adäquat ins Wort zu bringen.

Auf der persönlichen Reflexionsebene halten die Angefragten fest, dass es wichtiger sei, sich selbst gegenüber treu zu bleiben im Sinne eines befreienden Sündenverständnisses, als überkommenen Normen und Vorgaben nachzugehen. Sie merken auch an, viele Gläubige würden Sünde oder Schuld nicht mehr als eine vor Gott und den Menschen zu reflektierende Gegebenheit erkennen und hätten auch nicht das positive Gegenüber, nämlich Tugenden, im Auge.

In den Gesprächen der Menschen erfahren Beichte sowie das Thema Umkehr und Versöhnung oft schlichtweg Ablehnung nicht zuletzt aufgrund der bereits erwähnten negativen Erfahrungen; Vorurteile und Verzerrungen herrschen vor und darüber hinaus würden die vielen Witze zur Beichte aufdecken, wie sehr sich die Erfahrung banalisiert habe. Hinzu kämen die synkretistischen Haltungen, mit denen Anleihen aus anderen Konfessionen und Religionen genommen würden, um Schuld und Schulderfahrungen zu bewerten und zu bewältigen.

Weiters wird beklagt, dass Umkehr und Versöhnung nicht oder kaum innerhalb der Pfarrgemeinde bzw. in konkreten kirchlichen Gemeinschaften verortet seien. Es gibt kaum Versuche, den Zusammenhang zwischen der Sünde eines/r Einzelnen und der Gemeinde zu kommunizieren bzw. gemeinsame Versöhnung zu suchen. Strukturelle Sünden würden kaum reflektiert und im Hinblick auf Versöhnung bedacht. Auch „Sünden, die zum Himmel schreien" (z.B. Missbrauch u.ä.) würden lieber unter den Tisch gekehrt, als sich als kirchliche Institution auf einen Weg der Wiedergutmachung und damit auch der Versöhnung zu begeben. Strukturelle Sünden blieben oft unangesprochen, die Verlagerung auf eine zu individuelle Sicht vereinseitige das Problem und stelle Buße und Umkehr in der kirchlichen Gemeinschaft in Frage.

Zudem mangele es an „Beichtvätern", die zur Verfügung stehen, und mitunter wirke sich die Überalterung des vorhandenen Klerus negativ auf die Beichtpraxis aus. Auch eine gewisse Scheu gegenüber nicht bekannten Priestern wird benannt und die Verweigerung, Priester, die keine besondere Fähigkeit für den Umkehrvollzug zu erkennen geben, als „Beichtväter" zu konsultieren. Die Art und Weise, wie Priester predigen und über die Lebensfragen sprechen, sei vielfach entscheidend, ob diese auch zum Beichten aufgesucht würden. Zudem wird die mangelnde Glaubwürdigkeit mancher Priester sehr hoch gewertet; Fehlverhalten von Priestern führt oft zur Legitimation der eigenen Distanznahme. So werden der Rückgang priesterlicher Autorität in Hinblick auf Lebensführung und mangelnde theologische Kompetenz im Hinblick auf die wesentlichen Fragen des Lebens als Gründe gegen die Beichtpraxis ins Feld geführt.

Gläubige klagen, nicht genügend unterrichtet zu sein bzw. zu werden über das Wesen und den Gehalt des Sakramentes, der eigentliche Sinn müsse in der Katechese und im Religionsunterricht deutlicher vermittelt werden. Vor allem junge Menschen wüssten oft nicht den Sinn zu erkennen und bedürften einer besseren Hinführung.

Es wird die mangelnde Auseinandersetzung mit dem Sündenbegriff, dem Wesen von Schuld und Sünde, angesprochen und die Beobachtung, dass oftmals jede Form von Schuld verharmlost und als leichte Sünde abgetan wird. Zudem wird beklagt, dass es um eine dem Menschen angemessene Sorge gehen müsse und nicht um überkommene Einforderungen von „verstaubten Lehrmeinungen und Sündenvorstellungen".

Angesichts der konkreten Erfahrungen fragen Betroffene, „was die praktizierte Gestalt des Bußsakramentes bringen soll?" Müssten nicht Vorgänge, wie sie etwa in den Talkshows der Fernsehanstalten zu finden sind, lehren, dass Schuld und Versöhnung auch öffentliche Relevanz haben?

Schließlich wurde auch die konkrete Sozialgestalt der Kirche angesprochen, die es nicht ermögliche, im Sinne einer geschlossenen bzw. überschaubaren Gruppe um Vergebung zu bitten, um wieder neu

als von der Gemeinschaft Versöhnte in ihr Heimat zu finden.

Zwischenbemerkung

Die hier angesprochenen Momente kirchlicher und persönlicher Erfahrungen müssten im Einzelnen besprochen und kommentiert werden. Sie geben ein beredtes Zeugnis vom Empfinden, der Einordnung sowie der selbstständigen und autonomen Bewertung, die Gläubige dazu motivieren, auf Distanz zum Umkehrsakrament zu gehen oder dieses wahrzunehmen. Daraus ergibt sich eine pastorale Herausforderung, die im Folgenden thesenhaft zusammengefasst wird. Es ist allerdings im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich, die Thesen und Impulse zu untermauern und auszuführen. Sie mögen aber das Gespräch und die Auseinandersetzung anregen und fördern.

Thesen und Impulse

In der Regel gehört die Sehnsucht nach versöhntem Leben bei den Menschen zu den Grundanliegen gelingenden Lebens. Es stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten und Wege die Kirche eröffnet und beschreitet, um Menschen mit unterschiedlicher und individueller Schulderfahrung in Situationen der schweren Sünde helfen zu können, für sie wirksam Gottes barmherzige und versöhnende Liebe erfahrbar werden zu lassen und ihnen zusprechen zu können. Es soll hier die Situation schwerer Sünde im Auge sein, welche die Notwendigkeit des Bußsakramentes einfordert, wobei auch bewusst ist, dass es unterschiedliche Erfahrungen der Versöhnungsbedürftigkeit gibt. Die Thesen und Impulse ergeben sich aus der liturgiehistorischen, theologischen und liturgiepastoralen Auseinandersetzung bzw. aus der Erfahrung in der Begleitung von Umkehrwegen und im Versöhnungshandeln der Kirche.

(1) Vorangestellt sei, dass die Sehnsucht der Menschen nach versöhntem Leben, ob im Glauben der Kirche beheimatet oder nicht, zu den Grundbedürfnissen zählt. Die Versöhnungsbedürftigkeit ist eine Grundkonstante menschlicher Erfahrung.

(2) Die Kirche weiß sich durch Jesus Christus zum Dienst der Versöhnung berufen. Die Suche nach der adäquaten Form gehört zum ständigen Auftrag, der je neue Formen bedingen kann.

(3) Das Sakrament der Versöhnung bzw. die Gestalt der Umkehr- und Versöhnungsliturgie hat sich im Laufe der Geschichte wie kein anderes Sakrament stets verändert und den je konkreten Erfahrungen und Bedürfnissen angepasst.

(4) Die heutige Gestalt des Versöhnungssakramentes entspringt dem Ringen um die richtige Gestalt und ist noch nicht zu einem Abschluss gebracht, da die deutsche Fassung des „Sakramentes der Buße“ (1973) immer noch eine Studienausgabe darstellt. Leider hat mancherorts die Reform lediglich in der Verwendung der neuen deutschen Versöhnungsformel stattgefunden; eine eingehende liturgische und pastoraltheologische Verortung blieb, neben positiven Ansätzen, vielerorts aus.

(5) Ausgangspunkt der Kirche zur Selbstreflexion ist das Zutrauen durch Christus, *sacramentum mundi*, Heilszeichen für die Welt zu sein. Die Gläubigen, die in der Taufe zu personhaften Zeichen der Christusgegenwart in der Welt berufen und geweiht sind, bilden die sakramentale Größe der kirchlichen Gemeinschaft und prägen, wie die Kirchenväter anmerken, ihre „Strahlkraft“ in der Welt.

(6) Die Eucharistie ist das Vollbild dieser kirchlichen Gemeinschaft. Sie stellt

das hierarchisch gegliederte Gottesvolk dar, in dem alle ihre Aufgaben und Dienste, Charismen und Berufungen leben.

(7) Wer die Taufberufung aufgibt (Taufe als Eingliederung in die Kirche) oder schwer verletzt, nimmt sich aus dieser vollen Gemeinschaft heraus, der/die mindert sozusagen die Strahlkraft der Kirche, verletzt das Wesen der Gemeinschaft und verleugnet seine Berufung in Christus. Durch persönliche Umkehr und Versöhnung mit der Gemeinschaft wird er/sie wieder in die volle Eucharistiegemeinschaft der Kirche eingegliedert. Das ist der eigentliche Sinn des Umkehr- und Versöhnungssakramentes als Wiedereingliederungsweg bzw. -sakrament, so wie ihn/es auch die alte Kirche kannte. Ein solcher Weg wird begleitet und gestaltet von Verantwortlichen der Kirche und ist von Barmherzigkeit und Güte, von Zuwendung und Hilfestellung geprägt; auf ihm kann Gott selbst als der Therapeut erfahren werden. Daran entscheidet sich, ob diese Wege menschenfähig sind. Zu den Zeichen der Zeit gehört es m. E. auch, zu erkennen, dass es dafür eine besondere Ausbildung und Befähigung braucht.

(8) Vorausgesetzt dabei ist, dass Kirche sich in ihrer Sozialgestalt als Gemeinschaft erkennen und erfahren lässt. Auf dem Hintergrund der unterschiedlichen Vorstellungen von Zugehörigkeit zur Kirche und Intensität der Christusnachfolge ergibt sich eine differenzierte Sicht im Hinblick auf die Umsetzbarkeit der vorgenannten These.

(9) Gefragt werden muss weiters nach der Liturgiefähigkeit (Sakramentsfähigkeit) der Gläubigen. Denn besonders für den Bereich der Umkehr und der Versöhnung gilt, dass die gelebte Gottes- und Christusbeziehung auch über die Sehnsucht nach Vergebung von Gott her entscheidet, und ebenso das Ausmaß, in dem sich Gläubige auf das liturgische Leben der Kirche insgesamt einlassen, in dieses hineingeführt werden, dieses selbst zu verstehen suchen und aus diesem leben.

(10) Die Gemeinschaft der Kirche ist ein Werkzeug der Barmherzigkeit Gottes. Durch die Annahme derer, die den Weg der Wiedereingliederung gehen wollen, und durch die Zuwendung in konkreten Zeichenvollzügen wie etwa Gebet und Handauflegung auch schon während des Bußweges wird die Versöhnung Gottes durch und in der Kirche erfahrbar. Der Priester als Christusrepräsentant hat auch in diesen Vorgängen seine Aufgabe des Leitens und Lehrens wahrzunehmen.

(11) In diesen Vorgängen müsste die Gemeinschaft der Kirche, die konkrete Gemeinde, die ihr zukommende Rolle wahrnehmen, bei der sie als Instrument der Versöhnung mitunter theologisch und menschlich sehr gefordert würde. Dies ist in der derzeitigen Gestalt des Einzelsakramentes nicht vorgesehen; der Priester repräsentiert zwar die Kirche, aber die Gemeinschaft kann er von der Umkehr und der Versöhnung der Beichtenden nicht unterrichten. Daher bleibt der Vorgang ein „privater", weil ja auch das Beichtgeheimnis die Umkehrwilligen schützt und nicht veröffentlicht. Es gibt betroffene Personen, die sich in schwere Schuld und Sünde verstrickt haben, die auch danach fragen, wie sie über die Beichte hinaus mit der kirchlichen Gemeinschaft vor Ort Versöhnung finden.

(12) Wer nun die Erfahrung schwerer Schuld und Sünde macht, weiß um die Auswirkungen im familiären und gesellschaftlichen Bereich und weiß auch, wie intensiv sich Schulderfahrung in die Psyche einschreibt mit deren Verletzungen, Verunsicherungen bis zur Infragestellung der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens; schwere Sünde hat immer auch soziale Di-

mensionen. Versöhnung besitzt diese sozialen Dimensionen ebenfalls und bedarf auch der Öffentlichkeit.

(13) Daher braucht es nicht nur die Gemeinschaft, sondern auch Wege, auf denen in Geduld wieder neu Ansehen, Akzeptanz, Selbstannahme, Integration u. ä. wachsen können. Das sind Versöhnungswege, die von priesterlichen Menschen, d.h. von Frauen und Männern begleitet werden könnten, die dazu befähigt und ausgebildet sind und die ihr besonderes Charisma als zur Versöhnung befähigende Menschen leben und gestalten. Solche Wege sind Heilswege. Diese Dimension ist im erneuerten Ritus des Bußsakramentes nur mangelhaft verankert. Der Kirche ist der Dienst der Versöhnung anvertraut, und dieser beginnt nicht erst in der Hochform (Höhepunkt) der Liturgie. Weg heißt hier immer auch die zeitliche Dimension eines Weges im Auge zu haben, denn darin liegt ja ebenfalls ein wichtiges Potenzial von Heilung.

(14) Psychologie, Verhaltensforschung, therapeutische Wissenschaften, aber auch Medizin und Humanwissenschaften helfen, das Verhalten von Menschen zu verstehen und es einordnen zu können. Menschen fragen aufgrund ihrer Lebenserfahrungen, wieso sie sich so oder anders verhalten oder warum sie selbst in ihrer Freiheit so handeln, wie sie handeln. Manches bleibt dabei unerschlossen und in den biografischen Prägungen begründet. Als glaubende Menschen fragen sie nach Gott und dessen Relevanz, nach dessen Wirkmöglichkeit oder auch dessen Absenzerfahrung, um zu ergründen, warum manches, das als menschliches Fehlverhalten benannt werden muss, theologisch als Sünde zu deklarieren ist. Theologinnen und Theologen sind dabei gefordert, sensibel weder zu verharmlosen noch anzuklagen, sondern anzuschauen, wo diese Menschen vor Gott stehen und wie an ihnen die Barmherzigkeit Gottes offenbar werden soll. Es bleibt zu fragen, wie dies das Bußsakrament in der derzeitigen Gestalt verorten solle, oder aber, wie neue Wege aussehen können.

(15) Buße als Weg der Umkehr wird nicht gefeiert, sondern muss gelebt werden. Das heißt, dass Menschen den Umkehrweg gehen und gestalten, indem sie Zeichen der Umkehr setzen und leben. Solche Wege sind für die eigene Erfahrung von Versöhnung wichtig gegen die Verharmlosung von Schuld. Lebensänderung und Veränderung von Überzeugungen und von Bewusstsein prägen konkretes Leben, helfen die Wahrhaftigkeit umkehrenden Verhaltens zu erkennen und annehmen zu können. Daher müssen die Werke der Genugtuung wahrhaftig sein. In der Alten Kirche vielfach mit Gebet, Fasten und Almosen benannt, muss heute überlegt werden, wie Bußwege und -werke wahrhaftig realisiert werden.

(16) Es versteht sich von selbst, dass dabei auch der Ort des Sakramentes eine Rolle spielt. Der Beichtstuhl als Möbel wird dazu nur bedingt seinen Beitrag leisten können. Vielmehr gilt es zu überlegen, wo und wie die Wege und Orte der Umkehr und der Versöhnung zu gestalten sind. Solche Orte können kirchliche Zentren (Klöster, Exerzitienhäuser, Kathedralkirchen, ausgewählte Einrichtungen) sein, an denen besonders befähigte Laien, Frauen und Männer, mit Priestern zusammenarbeiten. Der Priestermangel fordert geradezu solche Orte, denn nicht jeder geweihte Priester ist auch ein guter Wegbegleiter für Umkehr und Versöhnung. Die Ausbildung der Priesteramtskandidaten sowie von Theologinnen und Theologen ist dahingehend zu bedenken.

(17) Kriterien für die theologische Sichtung von Schulderfahrungen haben die deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben zu *Umkehr und Versöhnung im Leben der*

Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral[2] vorgelegt. Diese wertvollen Hilfestellungen sind sinnvollerweise rückgebunden an die Tauftheologie und müssen in ihrem Wert durch Verkündigung und Katechese bewusst gemacht werden.

(18) Neben dem eigentlichen sakramentalen Weg der Umkehr und der Versöhnung hat die Andachtsbeichte im Sinne der geistlichen Begleitung durchaus ihre Berechtigung. Geistliche Begleitung ist aber in sich etwas anderes und wird in der Regel von Gläubigen in Anspruch genommen, die ihre Berufung besonders ernst nehmen möchten. Hier ist auch das tägliche Umkehrbemühen verortet.

Weiterführende Literatur:

Reinhard Messner, Feiern der Umkehr und der Versöhnung. Mit einem Beitrag von Robert Oberforcher (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7/2), Regensburg 1992.

Klaus Demmer, Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche, Paderborn 2005.

Ewald Volgger, Das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße – Kirchliche Wege und liturgische Formen der Umkehr und der Versöhnung unter besonderer Berücksichtigung der sogenannten Bußfeier, in: Heiliger Dienst 59 (2005), 42–56.

Martin Stuflesser, Das vergessene Sakrament. Liturgietheologische Anmerkungen zur Feier der Buße und Versöhnung im Gottesdienst der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Liturgisches Jahrbuch 57 (2007), 3–38.

(19) Die Kinderbeichte muss in ihrer theologischen Sinnhaftigkeit und mit ihrer zeitlichen Verortung hinterfragt werden. Viele Probleme in der Praxis stellen sich, weil an Kinder der Maßstab von Erwachsenen angelegt wird. Hält man daran fest, dass Kinder noch nicht sündenfähig sind im Sinne der schweren Schuld und des Aufgebens der Taufberufung, aus denen sich die Notwendigkeit des Sakramentes ergäbe, dann kann man zwar immer noch sagen, sie sollten das Sakrament als eine „Figur des Lebens" im Sinne einer guten Pädagogik kennenlernen. Viele Eltern aber, die selbst die Überzeugung nicht mehr mittragen, sind mit ihren Kindern, ihren Fragen und Vorbehalten, auch Ängsten vor dem Beichtstuhl und der Begegnung mit dem (fremden) Priester sowie mit den Methoden der Hinführung überfordert. Die Verortung vor der Erstkommunion bleibt trotz anderslautender Einforderungen eine Frage.

(20) Ziel der Umkehr- und Versöhnungspastoral der Kirche ist es, dass einerseits Menschen zu sich selbst finden in ihrer anzunehmenden Berufung vor Gott und in einer versöhnten Beziehung zu den Menschen, mit denen sie leben, und zum anderen, dass sie die Versöhnung von Gott her trotz der Gebrochenheit menschlichen Lebens als Vorausverkostung oder auch Vorausgabe der endgültigen versöhnten Gemeinschaft mit Gott erfahren. Mit Augustinus gesprochen: *Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben.*

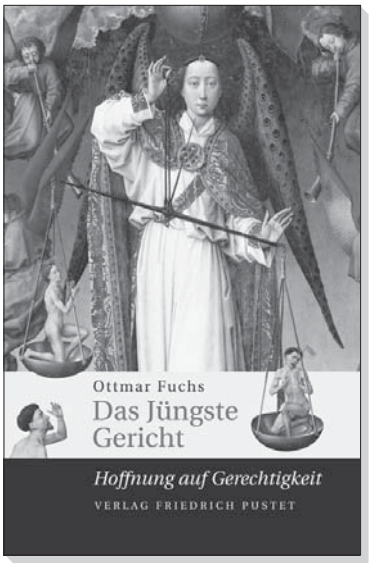
Die angesprochenen Thesen und Impulse machen deutlich, wie differenziert sich die Herausforderung darstellt, das

[2] *Die deutschen Bischöfe*, Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral. Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Die deutschen Bischöfe 58), Bonn 1997.

Versöhnungshandeln der Kirche sinnvoll und Versöhnung stiftend zu gestalten. Die Bußgeschichte der Kirche regt zu vielen Modellen und Möglichkeiten an, wie heute den individuellen und ekklesialen Herausforderungen Rechnung getragen werden muss, damit die Versöhnung Gottes im Handeln der Kirche und bei den Menschen sichtbar und erfahrbar wird.

Der Autor: *Dr. Ewald Volgger OT, geb. 1961 in Bruneck/Südtirol; Univ.-Prof. für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Generalsekretär des Deutschen Ordens; Mitglied zahlreicher diözesaner und überdiözesaner Gremien. Dissertation: „Ad memoriam reducimus suam passionem ad nostram imitationem. Die Feier des Karfreitags bei Amalar von Metz (775/780–850)". Neben zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Aufsätzen (vgl. u.a. weiterführende Literatur zum Thema Umkehr/Versöhnung) auch Publikationen zu Geschichte, Spiritualität und Liturgie des Deutschen Ordens – z.B.: Georg in der Liturgie westlich-römischer Tradition und im Deutschen Orden, in: Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen (Jindrichuv Hradec). Historische, kunsthistorische und theologische Beiträge, herausgegeben von Ewald Volgger (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 57), Marburg 2002, 80–123.*

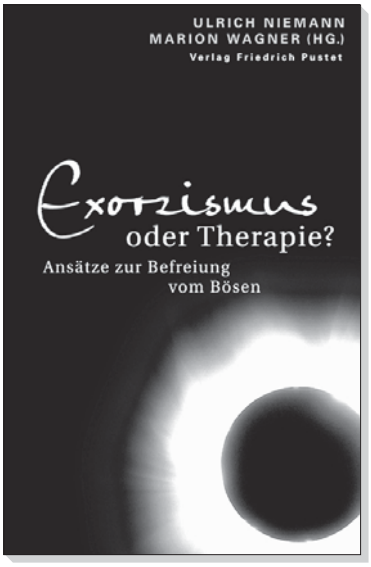
Über den Umgang mit dem Bösen



Wird es vor dem Jüngsten Gericht Gerechtigkeit angesichts der Leiden geben, die sich die Menschen gegenseitig zufügen? Warum hat Gott überhaupt all das Böse zugelassen? Das Buch gibt Antworten auf diese und andere Fragen. Die Chancen des Jüngsten Gerichts für unser jetziges Leben sollen entdeckt werden: zu Gunsten einer Hoffnung auf Gerechtigkeit und Versöhnung.

Ottmar Fuchs
Das Jüngste Gericht
Hoffnung auf Gerechtigkeit

288 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2063-0
€ (D) 19,90/sFr 34,90



Ist der Große Exorzismus noch eine zeitgemäße Methode zur Befreiung vom Bösen? Wie stehen Kirche und Theologie überhaupt zu der Frage der Existenz von Teufel und Dämonen? Ziel dieses Buches ist es, auf die Frage nach dem Bösen Antworten zu finden sowie theologisch und humanwissenschaftlich verantwortbare Ansätze zur Hilfe für Menschen in tiefer psychischer und seelischer Not aufzuzeigen.
„*Ein richtungsweisender Versuch, angemessen mit den dramatischen Verstörungen umzugehen, die manche als Besessenheit beschreiben.*“
(Publik-Forum)

Ulrich Niemann/Marion Wagner (Hg.)
Exorzismus oder Therapie?
Ansätze zur Befreiung vom Bösen

144 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-1978-8
€ (D) 16,90/sFr 30,10

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

Franz Gruber

„… rette uns vor dem Bösen“ (Mt 6,13)

Grundlinien der christlichen Rede von Erlösung

◆ **Die Weltreligionen sind Erlösungsreligionen. Seit Anfang steht in ihrem Zentrum die Frage nach Erlösung angesichts des entfremdeten und unheilvollen Lebens, was mit dem komplexen Begriff des Bösen artikuliert wird. Der Linzer Theologe Franz Gruber zeigt in seinem Beitrag nicht nur die Krise der aktuellen christlichen Rede von Erlösung, sondern auch ihr spezifisches Profil: ihr Bekenntnis zur erlösenden Kraft der Liebe, deren Realsymbol Jesus Christus ist. (Redaktion)**

1. Auflösungen des christlichen Erlösungsglaubens

Im 20. Jahrhundert haben sich die überlieferten Koordinaten für das christliche Verständnis von Erlösung grundlegend geändert. Schon an wenigen literarischen und biografischen Beispielen können diese Transformationen aufgezeigt werden. Zur Verdeutlichung möchte ich vier paradigmatische Muster der Erschütterungen des christlichen Erlösungsglaubens nennen: die Erfahrung unschuldigen Leidens als Widerspruch zu einer guten Schöpfung; die postmoderne Kultur der Diesseitigkeit; die wissenschaftsgläubige Utopie der medizinischen Überwindbarkeit des Leides und Todes; die Zuwendung zu fernöstlichen Erlösungshoffnungen.

(1) *Der existenzialistische Einwand gegen eine gute Schöpfung*: Albert Camus hat in seinem Roman „Die Pest“[1] eine existenzialistische Weltsicht entfaltet, die er angesichts der Weltkriege und Völkermorde, der totalitären Ideologien und der Zerstörung der Persönlichkeit des Individuums in den Industriegesellschaften mit dem Phänomen der Pest versinnbildlicht. Der Roman erzählt, wie über die algerische Hafenstadt Oran völlig unerwartet die tödliche Seuche hereinbricht und einen Großteil der Bevölkerung hinwegrafft. In einer der Schlüsselszenen erleben der Arzt Bernard Rieux und der Jesuit Pater Paneloux das grausame Sterben eines Kindes, das die „*empörende Schmach*“[2] menschlichen Lebens aufzeigt. Als beide diesen unerträglichen Todeskampf zu verstehen versuchen, prallen in ihren Argumenten die existenziellen Alternativen aufeinander. Gegen die religiöse Option von Pater Paneloux, die Pest sei ein gerechtes Strafgericht Gottes, das nur die Sünder trifft, reagiert der Arzt mit einem schon von Dostojewski vorgebrachten Einwand, den er gegen die Liebe zu einer Schöpfung, „*in der Kinder gemartert werden*“[3], geltend macht. Nur auf der ethischen Ebene finden Rieux und Paneloux eine Einstellung, die ihre weltanschaulichen Differenzen überbrücken

1 *Albert Camus*, Die Pest, Frankfurt a. M. 1980 [Paris 1947].
2 Ebd., 140.
3 Ebd., 142f.

kann: „*Wir arbeiten miteinander für etwas, das uns jenseits von Lästerung und Gebet vereint. Das allein ist wichtig.*“[4]

Im Existenzialismus Camus’ ist die soteriologische Auflösung der Spannung von Leid und Liebe unredlich, wenngleich radikale solidarische und humane Praxis der Absurdität des Daseins einen Sinn abringen kann. Für Camus ist das unermessliche Leiden nicht nur ein Widerspruch zur christlichen Erlösungshoffnung, sondern auch eine Bürde, die selbst dem Menschen, der sich dagegen heroisch mit Liebe und Solidarität zu Wehr setzt, zu schwer ist. Anders als der späte Max Horkheimer, der über Leid und Tod hinaus die Sehnsucht anerkennt, „dieses irdische Dasein möge nicht absolut, nicht das Letzte sein“[5], kann Camus nur dem Menschen in der Revolte bzw. in der radikalen Solidarität, selbst wenn diese aus dem christlichen Glauben kommt, Respekt zollen.[6]

(2) *Die postmoderne Indifferenz*: Schon wenige Jahrzehnte nach Camus’ Tod hat sich diese existenzialistische Grundstimmung aufgelöst. In der aktuellen erlebnis- und konsumorientierten Gesellschaft erscheint die Frage nach Erlösung und Heil weitgehend stillgestellt. In seinem Buch „*Life after God*“[7] schreibt David Coupland über das postmoderne Lebensgefühl seiner Generation: „Das Leben war voller Zauber, aber ohne Politik und Religion. Es war das Leben von Kindern der Pioniere – ein Leben nach Gott – ein Leben irdischer Erlösung am Rande des Himmels. Vielleicht ist dies das Herrlichste, nach dem wir streben können, ein Leben voller Frieden, der verschwommene Bereich zwischen erträumtem und wahrem Leben – doch ich muß feststellen, daß ich diese Worte voller Zweifel sage. Ich glaube, irgendwo auf der Strecke sind wir übers Ohr gehauen worden. Ich denke, der Preis, den wir für dieses goldene Leben zu zahlen hatten, war die Unfähigkeit, voll und ganz an die Liebe zu glauben; statt dessen hatten wir uns eine Ironie zugelegt, die alles, was sie berührte, versengte.“[8]

Couplands Eindruck klingt auf beklemmende Weise wie die Erfüllung einer dunklen Prognose des Soziologen Max Weber, dass am Ende der westlichen Rationalisierung der „Fachmensch ohne Geist“ und der „Genussmensch ohne Herz“[9] erscheinen werde. Pointiert beschreibt Coupland die Auflösung tragender Werthaltungen in einer dem Lustprinzip verschriebenen Massenkultur. Aber selbst im Überschwang der Spaßgesellschaft meldet sich noch ein nagender Zweifel, dass offenkundig etwas Wesentliches fehle, gerade wenn sich der Mensch wie am irdischen Rand des Himmels fühlt. Dieses „Bewusstsein von dem, was fehlt“[10], hat Jürgen Habermas jüngst als unverzichtbare Dimension einer modernen Vernunft eingemahnt, will diese nicht in einem nachmetaphy-

4 Ebd.

5 *M. Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 67.

6 Vgl. dazu die sehr gelungene Interpretation von *J. R. Greipel*, Die existenzielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht (Freiburger theologische Studien 167), Freiburg–Basel–Wien 2006.

7 *D. Coupland*, Life after God. Die Geschichten der Generation X, Berlin ^{2}1995, 269f.

8 Ebd., 269f.

9 *M. Weber*, Die protestantische Ethik, Hamburg ^{3}1973, Bd. I, 189.

10 So die Überschrift eines Artikels von *Jürgen Habermas* in der NZZ vom 10. 2. 2007, 71.

sischen Defaitismus versinken, weil sie angesichts der unaufhebbaren Kontingenzen grundsätzlich trostlos bleiben müsse.

(3) *Die szientistische Hoffnung*: Michel Houellebecqs „soteriologische Vision“ dagegen nährt sich ganz von der Utopie, dass sich der Mensch aus seiner Vergänglichkeit durch den Fortschritt der Medizin erlösen könne. Mit wissenschaftsgläubiger Naivität fordert der Schriftsteller die Überwindung des menschlichen Todes: „*Der Tod ist nicht gut. Der Tod ist nicht angenehm. Der Tod ist immer gegenwärtig. Die Menschen sind zu Beginn ihres Lebens gesund und in bester Form, aber mit der Zeit verfallen sie. Das ist schlecht. Deshalb ist es gut, das metaphysische Loch, das entstanden war durch materialistische Weltsicht, heute mit der Idee zu füllen, dass die Unsterblichkeit des Körpers biologisch machbar ist. … Man muss den Tod abschaffen*“[11].

Houellebecq vertritt die Stimme einer in Wahrheit bereits desillusionierten, aber durch den naturwissenschaftlichen Fortschritt je neu entflammten Utopie. Diese will auf naturalistische Weise die soteriologische Hoffnung der Überwindung des Todes beerben, sind ihr doch die Gehalte des religiösen Glaubens nichts anderes mehr als evolutionäre Überlebens- und Trosttechniken, die längst ausgedient haben.

(4) *Die fernöstliche Versöhnung*: Schließlich gewinnt für immer mehr Menschen im Westen die Verinnerlichung der fernöstlichen, besonders der buddhistischen Erlösungslehre an Attraktivität. In einem eindrucksvollen Lebensbericht erzählt der italienische Journalist Tiziano Terzani: „*Ich bin jetzt sechsundsechzig, und mein Leben, diese große Reise, geht dem Ende zu. Ja, ich bin an der Endstation angelangt. Aber ohne Trauer, im Gegenteil, fast mit einem Schmunzeln. (…) Ich bin im Himalaja gewesen und habe mich darauf vorbereitet, auf den großen Ozean des Friedens hinauszusegeln (…) Und ich habe keine Angst – dank jener zwei, drei Dinge, die ich für wesentlich halte und die alle Großen und Weisen der Vergangenheit begriffen haben.*“[12] Terzani, der den sozialistischen Idealen der Nachkriegsgeneration anhing und als Asien-Korrespondent für den „Spiegel“ schrieb, zieht wenige Monate vor seinem Tod eine zugleich gelassene wie resignierte Bilanz über die Möglichkeit, die Menschheit auf politisch-ökonomischem Weg zu bessern. In China habe er begriffen, „*dass Politik keine Lösung sein kann*“[13]. „*Ich glaube, die Lösung ist, an sich selbst zu arbeiten. Wirst du selbst besser, machst du etwas aus dir, wirst du dir bewusst, wie sinnlos alles andere ist, dann kannst du womöglich den Grundstein für etwas Großes legen, etwas, was ich für wesentlich halte: die Evolution des Menschen auf eine höhere Stufe.*“[14]

Auch Terzanos spirituelle Lösung ist signifikant, weil sie beispielhaft den massiven Plausibilitätsverlust der säkularen Emanzipations- und Gesellschaftsutopien anzeigt und die Hoffnung nun im anderen Extrem sucht, dass sich das Individuum durch eine spirituell angeleitete Loslösung aus illusionären Identifikationen radikal verändern müsse.

In diesen nur skizzenhaft aufgerufenen Beispielen zeigt sich die Auflösung der christlichen Erlösungshoffnung in sehr

11 Die Zeit, Nr. 39, v. 21. 9. 2000, 63.
12 *T. Terzani*, Das Ende ist mein Anfang, hg. von *F. Terzani*, München 2007, 8–10.
13 Ebd., 209.
14 Ebd., 356.

anschaulicher Weise. Eine Antwort darauf kann sicher nicht mit der sterilen Wiederholung der tradierten Glaubensformeln gelingen. Vielmehr muss sich die Theologie der Eigenart der soteriologischen Semantik überhaupt stellen, in der sich existenzielle Sachverhalte wie Leiden, Tod, Schuld, Glück, Sünde, Erkenntnis, Befreiung, Sühne, Hoffnung usw. verdichten. Obwohl immer noch weitgehend so verstanden, darf „Erlösung“ nicht als „Objektbegriff“, sondern muss als *kontextueller, responsorischer und performativer* Begriff verstanden werden.[15] Sein theologisch objektivierter Gehalt verschleiert nämlich, dass sich in ihm menschliche Daseinsinterpretationen und -hoffnungen als kreative Fiktionen und Zuschreibungen verdichten, die sich erst im geschichtlichen und existenziellen Kommunikationsprozess verwirklichen oder widerlegen. Deshalb oszilliert das religiöse Erlösungswissen auch so eigentümlich zwischen apodiktischen Formeln wie „(allein) in Jesus Christus sind wir erlöst“ und dem Gefühl, dass „in der Regel niemand so richtig (weiß), was denn Erlösung, Schuld oder Freiheit bedeuten“[16]. Aus diesem Grund ist für H. Häring der soteriologische Diskurs heute so schwierig und vielleicht unlösbar geworden. Doch darin liegt auch eine Chance, uns auf neue und viel grundsätzlichere Weise den Fragen der Soteriologie zu stellen: „Erst jetzt wird Theologie wieder interessant, weil sie gezwungen ist, ihre institutionellen und lehrhaften Schutzpanzer abzulegen.“[17]

2. „Das Böse denken“ (S. Neiman) – Zum Ursprung der Erlösungshoffnungen

Impulse der biblischen und christlichen Traditionen

Die religiösen Konzepte und Bilder von Erlösung beruhen allesamt auf menschlichen Erfahrungen des leidvollen und unheilen Lebens. Mit der Etablierung der großen Erlösungsreligionen haben sich vor allem zwei Brennpunkte herauskristallisiert, an denen die menschlichen Daseinsbedingungen in ihrer leidvollen Spannung von Unheil und Heil aufbrechen: an der natürlichen, biologischen Erfahrung der *Vergänglichkeit* und an der geschichtlich-personalen Erfahrung der *Schuld*. Ob in der monistischen Form des kosmischen Gesetzes der Wiedergeburt oder in der monotheistischen Form der freien Schuldverfallenheit des Menschen – die Hoffnung auf erlöstes Menschsein setzt an bei der je neu aufgegebenen Artikulation der Ursachen und der Überwindung von Tod und Sünde. Sie werden als die grundlegendsten Faktoren benannt, die menschliche Existenz als eine grundsätzlich entfremdete erfahrbar macht.

Das soteriologische Profil der biblischen Erzähltradition zeichnet sich vor allem darin aus, dass sie anders als die dualistische Spaltung der Wirklichkeit in Gut und Böse (wie z.B. im Zoroastrismus oder in der Gnosis) und anders als die monisti-

[15] Vgl. *H. Häring*, Jesus Christus der Erlöser. Der christliche Erlösungsglaube im Spannungsfeld von Evolution und Schuldgeschichte, in: *F. Gruber*/*R. Kögerler* (Hg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposiums, Wien 2007, 17–76, hier 20–24.

[16] Ebd., 19f.

[17] Ebd., 24.

sche Deutung einer ursprünglichen Trennung des Seienden aus dem All-Einen (wie z.B. bei Plotin oder in der hinduistischen Tradition) die Ursachen des unheilvollen menschlichen Lebens in der Freisetzung des „Bösen“ durch menschliche Willensentscheidung erblickt. Die biblische Urgeschichte schreibt dem Bösen weder eine Wesenskonstitution zu, noch fixiert sie es allein im Menschen. Auf subtile Weise sagen die Urgeschichten von Genesis 2–11 gerade nicht, woher das Böse kommt, sondern wie es sich in der menschlichen Existenz Raum schafft und über den Menschen Macht gewinnt. Gerade dadurch entziehen sich diese Texte einer unangemessenen Reduktion des Problems des Bösen auf eine simple Ursache-Wirkungs-Logik. Vielmehr erzählen sie die Tragik des menschlichen „Falls“ als Vollzug einer freien, wenngleich verführten und getäuschten Tat. Sie schildern in ätiologischer Absicht, was der faktische Freiheitsvollzug in Geschichte und Person des Menschen je neu und immer wieder erkennen lässt: er verfehlt sein eigenes Dasein, insofern er sich selbst verkennt (als Geschöpf, das auf die Stimme Gottes hören soll, sich jedoch der Schlange anvertraut; vgl. Gen 3), insofern er Gott verkennt (als Schöpfer, der dem Menschen einen „sehr guten“ Lebensraum zu seiner Entfaltung, nicht zu entmündigender Begrenzung gegeben hat; vgl. Gen 1–2), insofern er den Nächsten verkennt (als ebenbürtigen Partner, als Bruder und nicht als Konkurrenten und Feind; vgl. Gen 4–6,5). Freilich, sie muten umgekehrt dem Menschen zu, dass er mit seiner Freiheit umgehen und Verantwortung übernehmen kann. So aber decken sie eine Paradoxie auf, die unauflösbar ist: die Möglichkeit der freien Entscheidung setzt schon das Wissen um Gut und Böse voraus, während doch dieses Wissen erst durch eine freie Entscheidung erworben werden kann.[18]

Die biblische Verknüpfung des Problems des Bösen mit der menschlichen Freiheit hat eine komplexe, vielschichtige und dynamische Struktur der Rede vom Menschen und seiner Erlösung entfaltet, die hier nicht einmal annähernd skizziert werden kann. Deutlich ist, dass die biblischen Autoren die menschliche Sünde und ihre umfassenden Folgen nüchtern und ungeschminkt darstellen, aber auch großartige, kühne und ungeheure Deutungen zum Verhältnis Gottes zum Bösen entwickeln.[19] Aber erst die christliche Interpretation des Bösen hat die alttestamentlichen Texte (auch auf eine durchaus

[18] *R. Safranksi* hat diese Freiheitsparadoxie im Anschluss an *I. Kant* in einer bedenkenswerten Interpretation nachgezeichnet: „Wenn das Bewußtsein der Freiheit ins Spiel kommt, ist es mit der paradiesischen Unschuld vorbei. Von nun an existiert der Urschmerz des Bewußtseins: Bewußtsein geht nicht mehr im Sein auf, sondern geht darüber hinaus und enthält Möglichkeiten, einen ganzen verführerischen Horizont von Möglichkeiten … Das Bewußtsein wird zum Begehren, zur Sehnsucht. Es wird verführbar auch durch das, was ihm nicht zukommt“ (Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München 1997, 24).

[19] Offenkundig wirkte die Exils- und Nachexilserfahrung für die Frage nach dem Ursprung des Bösen und einer Erlösung Israels und der Schöpfung aus dem Unheilszusammenhang problemverschärfend. Während früh schon die „Verstockungstheorie“ (Ex 4,21; 7,3; 10,7 u.a.) Gott selbst auf eine spezielle Weise zum Urheber des Bösen und des Geschichtslaufes macht, was die „Deuterojesajaschule“ regelrecht kosmologisch ausweitet (vgl. Jes 45,7), widersetzt sich die Weisheitstradition dieser Sicht (vgl. Sir 15,11-13), weist aber auch jeden Versuch zurück, das Böse theologisch rationalisieren und mit Gottes Gerechtigkeit rechten zu können (vgl. Ijob).

problematische Weise) zugespitzt und damit eine eigene Antwort geschaffen, welche die abendländische Geschichte massiv prägen sollte. Wie M. Theobald[20] betont, knüpfte Paulus mit seiner Adam-Christus-Typologie an die frühjüdische Fokussierung des Bösen als transsubjektive und alle Geschichte beherrschende Macht an. Darum ist „Adam“ für ihn der Inbegriff für eine grundlegend verfehlte Existenz, dessen freier Wille so weitgehend korrumpiert ist, dass er von sich aus nichts Gutes mehr vermag (vgl. Röm 7,18ff). In Röm 5,12–21 interpretiert Paulus die Sünde Adams als geschichtsbestimmende Macht und als menschlich zu verantwortende Tat, die nur durch Christi Kreuz und Auferstehung gesühnt und in ihren Unheilsfolgen grundsätzlich (wenn auch nicht empirisch) aufgehoben ist. Mit Paulus wird der Adam-Mythos somit für abgeschlossen erachtet und von seinem heilvollen (eschatologisch in Fülle noch ausstehendem) Ende her erzählt: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22). Damit beginnt eine Entwicklung in der christlichen Erlösungslehre, die zu Augustins Erbsündenlehre führen wird.

Für das christliche Verständnis von Unheil und Heil, Sünde und Erlösung kann die Bedeutung der augustinischen Interpretation nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn Augustin entwickelt eine umfangreiche Synthese von Theorie und Empirie, die den Sündenfall und dessen Aufhebung in einen neuen „Sekundärmythos“ (F. Schupp) zusammenfasst. Indem Adam nun als historisches und erstes Individuum der Menschheit gedacht wird; indem dessen Schuld seine empirische Natur korrumpiert und diese auf alle weiteren menschlichen Individuen durch Fortpflanzung übergeht[21]; indem dadurch jeder Mensch den verdammenden Zorn Gottes auf sich geladen hat, ist jeder Mensch von Geburt an von einer Schuld belastet, gegen die ein freier Wille nichts ausrichten kann. Dieser Individualisierung und Personalisierung der Ursünde – bei aller Analogie, die auch Augustin bewusst ist – setzt der antike Kirchenvater jedoch die in Christus individualisierte und personalisierte Gnade Gottes gegenüber, die sich der Mensch in der kirchlichen Taufe aneignen muss, will er nicht auf ewig des Heils verlustig gehen. Denn in Christus erbarmt sich Gott einzelner Mitglieder der Menschheit und führt jene zum Heil, die er in seinem ewigen Ratschluss im Voraus schon dazu erwählt hat. Mit dieser doppelten Vorherbestimmung verdüsterte Augustinus allerdings darüber hinaus auch die Gottesidee selbst, weil er Gott zum gerechten Ahnder der Schuld jedes Menschen macht, die ihm in der Form der Erbsünde jedoch schon vorausliegt.

Neben Augustins wirkmächtiger Theologie steht die zweite folgenreichste Rationalisierung des christlichen Erlösungs-

Die apokalyptische Literatur schließlich vermag innergeschichtliche Heilserfahrungen überhaupt nicht mehr wahrzunehmen, sondern setzt auf eine völlige Neuschöpfung am Ende der Geschichte.

20 Vgl. Art. Erbsünde, Erbsündenlehre. I. Der Befund der Schrift, in: LThK³ (1995), Bd. 3, 743f.

21 Grundlage für diese Deutung ist Augustins falsche Deutung von Röm 5,12 auf der Grundlage der Vulgata-Übersetzung, die das griechische *eph ho* [*weil* alle gesündigt haben] lateinisch mit *in quo* übersetzte und Adam als Erstverursacher der Sünde identifizierte. Vgl. dazu *U. Baumann*, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1970.

geschehens: die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury. Der erste große Scholastiker des Mittelalters hat sich nicht so sehr am Problem des Bösen als vielmehr an der Frage des Grundes der Menschwerdung Christi abgearbeitet. Auch Anselm griff sowohl auf vorgeprägte biblische als auch auf traditionsgeschichtliche und lehramtliche Deutungsmuster zurück. Seine in „*Cur Deus homo*“ entwickelte Satisfaktionstheorie versuchte mit einer schlüssigen Argumentation die absolute Notwendigkeit von Christi Sühnetod zu begründen. Insofern nach Anselm Adam mit der Sünde die Ehre des Schöpfers unendlich verletzte, vor allem aber den göttlichen und menschengerechten Ordo aus freiem Wollen zerstörte, ein göttliches Verzeihen aber geradezu eine Missachtung der Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen gewesen wäre, musste ein Gott-Mensch diese rettende Sühne vollbringen.[22] Denn der Mensch hatte mit seiner Schuld alles verloren, was er dem Schöpfer als Wiedergutmachung hätte anbieten können. Nur der sündenfreie und darum vom Tod nicht betroffene Gott-Mensch konnte freiwillig sein Leben opfern, um den dadurch erwirkten Verdienst den verlorenen Menschen widmen zu können. Wenngleich Anselms Erlösungslehre lehramtlich nicht dogmatisiert worden ist, so reicht ihr Einfluss häufig in verzerrter Form in der katholischen und protestantischen Theologie bis in die jüngste Gegenwart.[23]

Impulse aus der Philosophie der Neuzeit

Gegen Augustins Erbsündenlehre und Anselms Konzeption der Erlösung durch Satisfaktion hat das Denken der Aufklärung seinen massiven Widerstand angemeldet. Damit beginnt nach der biblischen und christlichen Deutungslinie eine weitere, sich schrittweise immer mehr säkular ausfaltende Denkform, die nicht nur eine eigene Erklärung für das Böse, sondern vor allem auch Versuche der Aufhebung der vielfältigen Erscheinungsweisen des Bösen entwickeln wird. Immanuel Kant stößt auf das Problem des Bösen auf dem Weg seiner transzendentalphilosophischen Begründung der Freiheit des Menschen. Nicht durch Vererbung geriet der Mensch in den Bannkreis des Bösen, sondern durch einen je wieder neu sich ereignenden fehlgeleiteten Vernunftgebrauch. Anstatt dem Sittengesetz, das im Vernunftgebrauch aufleuchtet, zu folgen, folgt der Mensch anderen Triebfedern, die seinen guten Willen beeinträchtigen. Mehr noch: Für Kant existiert ein untilgbarer, angeborener „Hang zum Bösen“, der Mensch ist von Natur aus böse.[24]

22 Vgl. dazu die Analyse von *G. Greshake*, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i.Br. 1983, 80–104.

23 Zur Reformulierung einer Soteriologie der stellvertretenden Sühne von *K. Barth* und *H.U.v. Balthasar* siehe die knappe Zusammenfassung von *K.-H. Menke*, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006), 21–59; ausführlicher *ders.*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991.

24 Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft (Ed. Weischedel), Bd. IV, Darmstadt 1966, 680 (B 27): Der Mensch „ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt soviel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Quali-

Doch Kants Freiheitsanalyse blieb insofern noch abstrakt, als sie die biologischen, existenziellen, historisch-sozialen und psychologischen Bedingungen menschlicher Freiheit nicht umfassend genug in Rechnung stellte. Erst das 19. Jahrhundert legte wesentliche Freiheitsbedingtheiten frei. Sören Kierkegaards Interpretation der Erbsünde zählt deshalb zu den genialsten Reinterpretationen des biblischen Befunds des sündigen Menschen, weil er die Freiheit als ein Vermögen bestimmt, das nicht nur die Möglichkeiten des Handelns freisetzt, sondern gleichursprünglich die Angst verursacht, ist diese doch „der Schwindel der Freiheit“[25]. Die existenzielle Angst entspringt nicht dem Gefühl einer äußeren Bedrohung, sondern dem Bewusstsein, wenn es sich seines Selbstverhältnisses ansichtig wird: Denn als Geist ist der Mensch „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“[26], eine Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit. Jedoch: an dieser Synthese scheitert der Mensch, weil er unfähig ist, sich im absoluten Anderen seiner selbst zu gründen.

Dass menschliche Freiheit an die ökonomischen und gesellschaftlich-politischen Bedingungen menschlicher Sozialisation zurückgebunden ist, hat Karl Marx verdeutlicht. Charles Darwin führte die menschliche Gattung auf die evolutive Geschichte des Lebens zurück. Und Sigmund Freud förderte mit seiner tiefenpsychologischen Analyse des Menschen zutage, dass über die psychischen Grundkräfte der Aggressivität und Liebe der freie Wille nicht einfach verfügen kann, sondern ihnen weitgehend ausgeliefert ist.[27]

Was die Natur- und Humanwissenschaften am christlichen und aufklärerischen Freiheitspathos desillusioniert haben, hat erst recht die Dialektik der Emanzipationsgeschichte zerstört: den Glauben, der Mensch könne sich aus seinem „Hang zum Bösen“ einfach herauszivilisieren. So wenig die sozialen und individuellen Schritte zur Emanzipation und Autonomie als menschliche Hybris verunglimpft werden dürfen, so sehr zeigen die humanitären Katastrophen, die mit Begriffen wie „Auschwitz“, „Hiroshima“ oder den „Killing Fields“ benannt werden, die ungeheuren Gestalten des „radikal Bösen“ (I. Kant) im Menschen und seinen Taten. Vor dieser kulturgeschichtlichen Epiphanie des Bösen zeigte jüngst die Philosophin Susan Neiman in ihrer tiefsinnigen Analyse der neuzeitlichen Moralphilosophie auf, dass das radikal Böse, seit dem wir es mit „Auschwitz“ identifizieren, nicht mehr einfach mit dem Begriff der willentlichen Absicht eingeholt werden kann.[28] Neiman

tät aus seinem Gattungsbegriff (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen“.

25 *S. Kierkegaard*, Der Begriff Angst, Gütersloh ^{2}1983, 60.

26 *Ders*., Die Krankheit zum Tode, Gütersloh ^{3}1985, 8.

27 Kurzschlüssig ist allerdings der Versuch der Soziobiologie, das sogenannte Böse nur als Aggression zu identifizieren (vgl. *K. Lorenz*, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression“ [1963], München ^{20}1995).

28 *S. Neiman*, Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt/M. 2002. Die Philosophin zeigt in dieser profunden Studie auf, dass das Erdbeben von Lissabon 1755 uns gelehrt habe, Naturkatastrophen nicht mehr als Böses, sondern als Übel zu nennen, das

stützt sich dabei auf Hannah Arendts Buch „Eichmann in Jerusalem“[29], worin Arendt deutlich macht, dass das Böse gerade nichts Radikales oder Mysteriöses an sich hat, sondern vor allem banal ist: „Das Böse hat sich als radikaler erwiesen als vorgesehen. … Die abendländische Tradition krankt an dem Vorurteil, dass das Böseste, was der Mensch tun kann, aus den Lastern der Selbstsucht stammt; während wir wissen, dass das Böseste oder das radikal Böse mit solchen begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun hat. Was das radikal Böse nun wirklich ist, weiß ich nicht, aber mir scheint, es hat irgendwie mit den folgenden Phänomenen zu tun: Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen. Dies alles wiederum entspringt, oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht … *des* Menschen.“[30]

Was Arendt mit dieser wahnhaften Selbstverabsolutierung andeutet, liegt letztlich im Abbruch der Beziehung des Menschen zum Anderen. In der Gewalt erscheint das Böse als die Auslöschung des anderen. Doch für Arendt ist das Böse sowenig eine Substanz wie das Gute, die Freiheit oder die Macht. Es sind Begriffe für Ereignisse ausschließlich zwischenmenschlichen Verhaltens. Dieser moderne Befund zum Phänomen des Bösen berührt in einer bemerkenswerten Annäherung den Ausgangspunkt der biblischen Inspirationen zum Wesen des Menschen: in der Beschreibung des menschlichen Verlusts seiner Bezogenheit auf sich selbst, auf den Anderen und letztlich auf Gott. So soll abschließend gezeigt werden, inwiefern der christliche Glaube an Erlösung in Jesus Christus nicht ein von außen automatisch wirksamer Mechanismus ist, sondern die Wiedergewinnung menschlicher Beziehungsfähigkeit.

3. Die erlösende Kraft der Liebe

Das christliche Glaubensbekenntnis von der Erlösung des Menschen in und durch Jesus Christus steht seit jeher einer unwiderlegbaren Tatsache gegenüber: Die Widerfahrnisse des Bösen und Unheilvollen menschlichen Lebens haben eine unüberwindbare Persistenz. Die Welt erscheint so unerlöst wie eh und je. Dieser Widerspruch entsteht, wenn „Erlösung“ als dogmatisch objektivierter, von jeder menschlichen Erfahrung und Sinndeutung abgelöster Vorgang bestimmt wird, der transhistorisch und transsubjektiv im Christusereignis geschehen ist. Die urchristliche Rede von Erlösung kann aber nicht vom Charakter des Versprechens, der befreienden Praxis und der eschatologischen Ausständigkeit abgeschüttelt werden. Diesen Grundcharakter einer geschichtlich-praktischen Dimension von Erlösung hat das Paradigma der befreiungstheologischen Soteriologie im 20. Jahrhundert aufgenommen.

Auch der jüdische Vorwurf, dass das Christentum die jüdische Erlösungshoffnung durch die Annahme ihrer Erfüllung

schlichtweg zu akzeptieren sei, weil es zur evolutionären conditio humana gehöre. Nicht so das moralisch Böse, das der Mensch durch sein intentionales Handeln verursache.

29 *H. Arendt*, Eichmann in Jerusalem, New York 1963 (Reinbek 1978).

30 *H. Arendt*/*K. Jaspers*, Briefwechsel, München–Zürich 1985, 202f. zit. n. *W. Heuer*, Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert, in: *D. Horster* (Hg.), Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005, Weilerswist 2006, 15–28, 18.

und seelischen Verinnerlichung entstellt habe,[31] kann nur korrigiert werden, wenn der Streit zwischen Juden und Christen darüber, „wer von ihnen erlöst und wer nicht erlöst“[32] ist, dorthin zurückgewendet wird, wo alles seinen Ausgang genommen hat: in der jesuanischen Sendung, das schon jetzt wirksame Gottesreich als Unterbrechung der alles bestimmenden Macht des Bösen zu erkennen und daraufhin sein Leben zu ändern (vgl. Mk 1,15; Lk 10,18; Lk 4; Mt 11,2–6). Jesu Praxis, Sterben und Auferstehen ist nicht die Unterbrechung des Bösen insgesamt, sondern der Widerstand gegenüber dem Bösen durch die größere Kraft der Gewaltlosigkeit (Mt 5,5), der Vergebungsbereitschaft (Mt 18,21ff), des Statusverzichts (Mk 9,33 par), der Solidarität mit den Kranken (Lk 13,10–17), Sündern (Lk 7,36–50) und gesellschaftlich Ausgeschlossenen (z.B. Lk 17,11–19), der Fähigkeit, zerstörerischer Gewalt lieber sein eigenes Leben zu opfern, als den Feind zu vernichten (Mt 5,11–12; Mk 8,34ff). Was von Jesus in den Evangelien erinnert wird, ist darum die bis heute angefochtene und außerhalb jeder menschlichen Einlösbarkeit liegende Überzeugung, dass in seinem messianischen Handeln Gottes Verheißung von der Überwindung des Bösen unwiderrufliche Zusage geworden ist. Aber dieses soteriologische Axiom ist nicht in dem Sinn zu verstehen, dass Jesus Christus der Ermöglichungsgrund, sondern dass er das herausragende Realsymbol der erlösenden Gegenwart Gottes ist.[33] Dabei bleibt die Paradoxie bestehen, dass Jesus nicht als ein siegreicher, sondern als ein scheiternder Prophet zugrunde ging[34] und das Bekenntnis seiner Auferstehung seinen grausamen Tod nicht ungeschehen oder erträglicher macht.

Es ist richtig, dass bei Paulus schon eine Fokussierung auf das objektive Ergangensein von Erlösung geschieht. Seine einseitige Zuspitzung von Erlösung auf die Befreiung von der Sünde „erklärt jede andere Befreiungs- oder Erlösungsaktivität als sekundär“[35] und überblendet die jesuanische Praxis der Befreiung aus der menschlichen Not. Diese Tendenz der Objektivierung ist besonders in der hellenistischen Theologie der späteren Jahrhunderte massiv ausgefaltet worden und tauschte die jüdische Leidensempfindlichkeit gegen die spätere, so maßgebend gewordene christliche Sündenempfindlichkeit.[36] Demgegenüber betont G. Hasenhüttl zu Recht,

[31] Siehe dazu *S. Ben-Chorin*: Der Jude weiß „zutiefst um die Unerlöstheit der Welt und er kennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung. Die Konzeption der erlösten Seele inmitten einer unerlösten Welt ist ihm fremd, urfremd, vom Urgrund seiner Existenz her unzugänglich“ (Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels, Hamburg 1956, 99, zit. n. *J. Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2000, 434).

[32] *C. Thoma*, Erlösung in jüdischer Optik, in: Erlöst durch Christus. Soteriologie im Kontext. Hg. von *E. Christen*/*W. Kirchschläger*, Freiburg (Ch) 2000, 13–28, 15.

[33] Vgl. *H. Häring*, Jesus Christus der Erlöser. Der christliche Erlösungsglaube im Spannungsfeld von Evolution und Schuldgeschichte, in: *F. Gruber*/*R. Kögerler* (Hg.), Erlösung heute? (s. Anm. 15), Wien 2007, 17–76, 49.

[34] Vgl. *Ders*., Das Böse in der christlichen Tradition, in: *J. Laube* (Hg.), Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 62–120, 74.

[35] *G. Hasenhüttl*, Befreiung versus Sühne? Die Rede von Erlösung im Paradigma der Befreiungstheologie und der Sühnechristologie, in: ebd. 77–104, 84f.

[36] Vgl. dazu *J. B. Metz*, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: *Ders*. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.

dass jesuanische Erlösungserfahrung nicht Freiheit *von* Leid, Sünde und Tod, sondern *gegenüber* diesen Unheilserfahrungen ist: „So ist Erlösung ein Erfahrungsgeschehen und nicht ein Eingriff einer Fremdautorität oder Fremdursache.“[37]

Die christliche Bekenntnistradition hat dieses Erfahrungsgeschehen vor allem aufgrund des johanneischen Zugangs zum Christusereignis im Grundbegriff der Liebe verdichtet. Auch für diesen Begriff gilt, was von den Begriffen Erlösung, Sünde, Schuld usw. gesagt worden ist: als Relationskategorie ist der Gehalt von Liebe nicht einfach in eine objektivierende Sprache übersetzbar, sondern ist performativ und kontextuell. Als nicht zu trennende Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 1 Joh 4, 7–20) ereignet sich in ihr eine vergebende und unbedingt bejahende Anerkennung des Anderen, die den Vorschein von Erlösung schon jetzt aktiviert als fürsorgliche Solidarität, als empathische Nähe, als versöhnende Handlung. Das Bekenntnis zur Erlösung kann die Form der Liebe, sich immer wieder neu auf sie einzulassen, und die Wirkkraft des Bösen mit leidensbereiter Solidarität zu überwinden, nicht überspringen, im Gegenteil: nur aus der Praxis liebender und Gerechtigkeit schaffender Kommunikation wird das Bekenntnis überhaupt erst glaubwürdig. Diese Erfahrung von Liebe enthält eine Evidenz von einer eigentümlichen, „stark wie der Tod“ (vgl. Hld 8,6) seienden Macht, die durch die Gegenerfahrungen des Unheilvollen und Bösen nicht einfach außer Kraft gesetzt werden kann. Jesu Auferstehung aus dem Tod durch die göttliche Liebe ist das Unterpfand für diese Behauptung, die freilich nur in den Zeugnissen des erlittenen und überwundenen Bösen entdeckt werden kann. Jesus von Nazareth war für den christlichen Glauben der Zeuge, dass man solcher Liebe vertrauen kann. Doch dieses Vertrauen ist ein Akt, der vom Menschen selbst geleistet werden muss, und ohne ihn wird Erlösung nicht erfahrbar. In dieser erlösenden Kraft der Liebe vertritt uns Christus vor Gott und dem leidenden Nächsten.[38]

Die erlösende Kraft der Liebe ist nicht mit „All-Macht“ zu verwechseln. Die christliche Soteriologie verstrickte sich immer wieder in Fehlschlüsse, die aus der Identifikation von Liebe und Allmächtigkeit entspringen. „Allmacht“ ist unbegrenzte Souveränität, absolute Verfügung. Besonders gegenüber dem Leid und Bösen wünschen wir uns Gottes Allmacht, denn das Böse zu dulden, stünde im Widerspruch zum Guten. Aber dann müsste Gottes Liebe in letzter Konsequenz die Freiheit des Menschen außer Kraft setzen. Doch der „Allmächtige bestimmt sich dazu, sich von der durch ihn selbst geschenkten Freiheit des Menschen nicht nur scheinbar, sondern mit allen Konsequenzen bestimmen zu lassen; das heißt, Gott verpflichtet sich in souveräner Freiheit dazu, sich mit keinen anderen Mitteln gegen den einzelnen Menschen oder die Geschichte insgesamt durchzusetzen als mit denen der unbedingten Anerkennung

37 *G. Hasenhüttl*, Befreiung (s. Anm. 35), 101.

38 *Dorothee Sölle* hat m.E. darum die wichtigste Weichenstellung von der traditionellen sühnechristologischen zu einer christologisch-anthropologischen Stellvertretungskonzeption vollzogen: Siehe *Dies.*, Stellvertretung. Ein Kapitel nach dem ‚Tode Gottes‘, Stuttgart 1965. Vgl. auch *K.-H. Menke* (s. Anm. 23) u. *C. Gestrich*, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001.

der einmal geschenkten Andersheit der geschöpflichen Freiheit.“[39] Das Bekenntnis „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8) erschließt sich darum nicht aus einer Art neutralen Beobachterperspektive, sondern nur aus der engagierten Teilnehmerperspektive liebender Anerkennung, welche die Jesuserfahrung der Urchristen freigesetzt hat. In dieser Erfahrung zeigt sich die Liebe als jene „Macht“, in der auch die Realität des Nicht-Liebens bis zur äußersten Ohnmacht bewusst wird. Die Liebe erscheint dann als eine Macht zur Ohnmacht. Nicht im Sinne einer resignierten Schwäche oder eines Gutheißens des Bösen und des Leidens, sondern im Sinne eines Wahrnehmens und Unterbrechens des Negativen. Woher hat die Liebe diese Kraft? Sie entspringt aus dem Anspruch der Unbedingtheit, welche die Liebe selbst ist: Liebe will dem Anderen unbedingt gut sein. In der Innenerfahrung der Liebe fühlen wir uns vom Guten in Anspruch genommen, das uns restlos dem Anderen gegenüber verpflichtet sein lässt.

Wenn der christliche Glaube die göttliche Liebe als die Kraft der Erlösung bestimmt, darf nicht verschwiegen werden, dass „ein unaufgeklärter Rest und der Eindruck des leeren Versprechens, einer selbsterregten Ideologie“ übrig bleibt. „Denn wer in seiner Machtlosigkeit keinen Einfluß mehr hat, kann eben nichts zum Besseren ändern. Wenn umgekehrt aber Christen, Juden und Muslime aus der Kraft dieser Liebe dennoch leben, Zukunft gestalten und sich immer wieder an das Werk der Veränderung machen, dann kann diese Liebe doch, trotz aller Ohnmacht, nicht einfach machtlos sein.“[40]

Weiterführende Literatur:

H. Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999. Eine ausgezeichnete Studie zum Problem des Bösen, das sowohl einen geschichtlichen Überblick als auch eine theologisch gründliche Problemerörterung bietet.

K.-H. Menke, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006), 21–59. Der umfassende Fachartikel gibt einen sehr guten Überblick über den soteriologischen Diskurs der Gegenwart.

F. Gruber/*R. Kögerler* (Hg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposions, Wien 2007. Der Sammelband erörtert die Rede von Erlösung aus theologischer, religionswissenschaftlicher, soziologischer und naturwissenschaftlicher Sichtweise.

Der Autor: *Prof. Dr. Franz Gruber, geb. 1960, Studium in Linz und Innsbruck, ist seit 2001 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz und seit 2003 Chefredakteur der ThPQ. Publikationen (Bücher): Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg–Basel–Wien 1997; Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg 2001; Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Kevelaer 2003.*

[39] So fasst *K.-H. Menke* (s. Anm. 23), 56, einen Grundgedanken der Soteriologie von *Thomas Pröpper* zusammen.

[40] *H. Häring*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 193.

Regina Ammicht Quinn

Glaube, Hoffnung, Liebe, Freud

Glaube, Hoffnung, Liebe: Im Korintherbrief und durch die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Christentums hindurch sind dies die Anker- und Identifikationspunkte christlichen Lebens. Genau an diesen Punkten soll Freud ins Gespräch gebracht werden, denn es sind diese Punkte, an denen Abgrenzungen gezogen, genauso aber mögliche Brücken gebaut werden können.[1]

1. Glaube und Wissen

Als im Jahr 1927 ein Interview mit Freud erschien, in dem er von seinem „Mangel an religiöser Gläubigkeit" und seiner „Gleichgültigkeit gegen eine Fortdauer nach dem Tode" sprach, hatte diese Mitteilung ein „lärmendes Echo"[2].

Einem der Leser dieses Interviews, einem amerikanischen Arzt, der sich als „wohlwollender Kollege" vorstellt, war dieser Mangel an Religiosität unerträglich; er unternahm es, den Kollegen Freud zu bekehren, und er tat es, indem er von seiner eigenen Bekehrung berichtete.

Im letzten Studienjahr, so steht es in seinem an Freud gerichteten Brief, war er im Seziersaal der Universität, als die Leiche einer alten Frau herein getragen wurde, die ein so liebes, entzückendes Gesicht hatte, dass in ihm der Gedanke aufblitzte: Es gibt keinen Gott – gäbe es ihn, hätte er es nie erlaubt, dass diese liebe alte Frau hier im Seziersaal endet.

Am selben Nachmittag beschloss er, nie wieder in die Kirche zu gehen. Da hörte er eine Stimme, die zu seiner Seele sprach und ihr nahe legte, diesen Schritt zu überdenken. In den folgenden Tagen, so schreibt der Arzt, machte Gott seiner Seele deutlich, dass die Bibel sein Wort und der Glaube unfehlbar wahr sei. Seine Aufforderung an Freud: es zuzulassen, dass Gott auch seiner Seele die Wahrheit offenbart.

Freuds Antwort ist so höflich wie lakonisch: Er freue sich zu hören, dass es dem Kollegen durch ein solches Erlebnis möglich geworden sei, seinen Glauben zu bewahren. Ihn persönlich habe Gott nie eine solche innere Stimme hören lassen, und wenn er sich – mit Rücksicht auf sein Alter: Freud war 61 – nicht sehr beeile, werde es nicht seine Schuld sein, wenn er bis zum Ende bliebe, was er jetzt sei: ein ungläubiger Jude.

Was sich unter der Überschrift „Ein religiöses Erlebnis"[3] in Freuds Schriften findet, ist damit die Geschichte einer missglückten Bekehrung, mit einer kleinen Analyse des Gläubigen als Gratiszugabe. Freud äußert sein Befremden darüber, dass die Anfrage an Gottes Güte ausgerechnet

1 Grundlage dieses Beitrages ist ein Vortrag, den die Autorin beim „Tag der Hochschulen" (Forum St. Severin / Evangelische Hochschulgemeinde Linz) am 11. Oktober 2006 in Linz gehalten hat.

2 *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen (1956), Zürich 1972, 104.

3 *Sigmund Freud*, Ein religiöses Erlebnis, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. Anna Freud, Bd. 14: Werke aus den Jahren 1925–1931, London 1948 (Reprint 1955), 393–396.

in dieser Situation, beim Tod der freundlichen alten Dame, aufbricht und nicht am breiten und tiefen Leid der Welt; und er bietet die Erklärung, dass die alte Dame den Medizinstudenten an seine Mutter erinnert haben mag und diese ödipale Liebe zur Mutter sofort Ressentiments gegen den Vater weckte, der Medizinstudent aber sein Vaterbild noch nicht wirklich von seinem Gottesbild losgelöst hatte. Die Diagnose: ein gravierend entwicklungsverzögerter Medizinstudent, der noch mit vierjähriger Liebe an seiner Mutter hängt und dessen sich aufbäumender Skeptizismus durch die totale Unterwerfung unter Gott/Vater sein persönliches Ergebnis des Ödipuskomplexes ist.

Dieses „religiöse Erlebnis" ist ein kleines Lehrstück in Sachen Freud und Religion, und zwar weniger, was die Inhalte, sondern vielmehr, was die Struktur betrifft: Es ist die Geschichte eines Bekehrungsversuchs durch das Erinnern und Mitteilen eines Stücks der eigenen Lebensgeschichte und die Abwehr dieses Bekehrungsversuchs durch die wissenschaftliche Analyse dieser Erinnerung. Nicht nur findet keine Bekehrung statt. Es gibt auch keinen Dialog.

Anderthalb Jahrhunderte nach Freuds Geburt stellt sich die Frage, ob eine solche Begegnung heute anders verlaufen könnte; und wenn ja, warum.

Freuds Leben ist kurz umrissen: Am 6. Mai 1856 in dem mährischen Städtchen Freiberg geboren; 1939, am 21. Tag, nachdem mit dem Überfall auf Polen der Krieg begonnen hatte – nicht „der letzte", sondern „mein letzter" Krieg, so der sterbende Freud – mit Hilfe mehrerer Morphininjektionen nach einem langen, schmerzhaften und verkrüppelnden Leiden an Kieferkrebs im Londoner Exil gestorben. Er hatte das Glück zu sterben, ohne wissen zu müssen, was mit seinen Schwestern geschehen würde: Adolfine verhungerte im Lager Theresienstadt; Pauline, Rosa und Marie wurden 1942 ermordet, wahrscheinlich in Auschwitz.[4]

Bezugspunkt des Lebens war Wien, die Heimat, die verhasste Heimat, die Heimat, von der er sich immer verstoßen fühlte. Als in den 20er Jahren seine Steuererklärung angezweifelt wurde, da er doch, so die Behörde, sogar reiche ausländische Patienten habe, antwortete Freud: „Ich stelle mit Vergnügen diese erste, offizielle Anerkennung fest, die meinem Werk in Österreich zuteil wird."[5] Aber, und auch das ist Freud: „Das Leben ist bekanntlich sehr schwierig und sehr kompliziert, und es gibt viele Wege zum Zentralfriedhof …"[6]. Aber es gibt keinen legitimen, ordentlichen, wissenschaftlichen Weg zu Gott.

„Für Gottes dunkle Wege hat noch niemand eine Laterne erfunden" – so schon der 17-jährige Freud. Sein Leben lang versucht er dann, diese Laterne zu konstruieren und hoch zu halten – aber nicht, um Gottes Wege zu erleuchten, sondern um mit dem aufklärenden Licht die göttlichen Wege als ganz und gar menschliche zu beschreiben.

Dabei war Freud keineswegs ein religiös unmusikalischer Mensch. Er war eher einer, der die Aufführungen der großen Werke kritisiert, einer, der mit Sach-

4 Zur Biografie und Analyse des sozialhistorischen Kontexts des Werks vgl.: *Peter Gay*, Sigmund Freud. Eine Biographie für unsere Zeit, Frankfurt/M. ²2006; *Max Schur*, Sigmund Freud: Leben und Sterben, Frankfurt/M. 1973. Einen neuen Blick auf Freuds Werk wirft *Micha Brumlik*, Sigmund Freud. Der Denker des 20. Jahrhunderts, Weinheim/Basel 2006.

5 Zit. nach *Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 49.

6 Zit. ebd., 65.

kenntnis Partituren liest, selbst aber kein Musikinstrument spielt, einer, der sich nachdrücklich fragte, was Menschen dazu treibt, Musik zu machen. Das Instrument, das *er* spielt, ist die Wissenschaft, seine eigene aufklärerische Form der Wissenschaft. Mit diesem Instrument versucht er Religion zu entschlüsseln wie Träume. Er tut es vor allem, aber nicht nur, in seinen religionskritischen Schriften: Zwangshandlung und Religionsausübung, 1907; Totem und Tabu, 1912/13; Zukunft einer Illusion („mein schlechtestes Buch“[7]), 1927; Der Mann Moses, 1939.

Die großen Kontroversen zwischen Freud und den Gläubigen seiner Zeit, zwischen Analytikern und Theologen, damals und heute, beziehen sich im Wesentlichen auf zwei Punkte: zum einen auf den von Freud ausgeführten Zusammenhang von religiösem Ritual und neurotischer Zwangshandlung und zum anderen auf die Definition von Religion als Illusion, als kindliche Illusion. Illusionen, so definiert Freud mit Bedacht, sind aber keine Täuschungen oder Irrtümer; Illusionen haben ihren Ursprung in den „ältesten, stärksten, dringendsten Wünschen der Menschheit“[8], sie sind Ausfluss dieser Wünsche, nicht Resultate der Erfahrung oder des Denkens.

Freuds Religionskritik – die, wie er selbst betonte, ja keineswegs neu war – hätte sicher sehr viel weniger Aufsehen erregt, wäre sie nicht verbunden mit seinem Sprechen über das Unaussprechliche, über menschliche Triebe, über Sexualität, auch über die Sexualität der seit der Romantik als ‚rein‘ gedachten Kinder.

Entsprechend ausgeprägt waren die Schmähungen der Zeitgenossen, die Freud des „Panschweinismus“[9] bezichtigten, die wie der Geheime Medizinalrat Professor Wilhelm Weygandt auf einem Hamburger Kongress 1910 der Ansicht waren, Freuds Theorien seien keine Angelegenheit für die Wissenschaft, sondern eine Angelegenheit für die Polizei und hätten ihren Ursprung in seinem unmoralischen Leben.[10]

Jenseits solcher Schmähungen hat die Auseinandersetzung um Religion und die Freud'sche Theorie bislang häufig nach dem Muster stattgefunden, das der Arzt in seinem Brief an Freud geprägt hat: Auf der einen Seite wird eine religiöse WAHRHEIT – in Großbuchstaben – gegen den Ketzer verteidigt, auf der anderen Seite wird in der psychoanalytischen Wahrheitssuche Religion als Symptom oder als Ursache von Symptomen untersucht.

Der Kern dieser Auseinandersetzung ist die vorausgesetzte Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion. Der ‚Krieg zwischen Wissenschaft und Religion‘, das Schlagwort des 18. Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert leidenschaftlich wiederholt, war für Freud eine unverrückbare Tatsache. „… jede wissenschaftliche Untersuchung eines religiösen Glaubens“, so Freud in einem Brief an Charles Singer vom Oktober 1938, hat „den Unglauben zur Voraussetzung“[11]. Es ist eine unverrückbare Tatsache, die von Vertretern des religiösen Glaubens durchaus geteilt wurde – wie andere Gläubige, Teilhard de Chardin ist hier ein Beispiel, es schmerzhaft erfahren mussten.

7 Von diesem Selbst-Urteil Freuds berichtet *Ronald W. Clark*, Freud – The Man and the Cause, New York 1980, 530.

8 *Sigmund Freud*, Zukunft einer Illusion., in: *Ders.*, Gesammelte Werke (s. Anm. 3), Bd. 14, 327–380; 352.

9 Vgl. *Peter Gay*, Sigmund Freud (s. Anm. 4), 604.

10 Vgl. *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 44f.

11 Vgl. *Peter Gay*, Sigmund Freud (s. Anm. 4), 616.

Nachdem der hundertfünfzigste Geburtstag Freuds vergangen ist, scheint es nun die Pflicht der Nachgeborenen zu sein, das 19. Jahrhundert hinter sich zu lassen.

Zum einen ist die Geschichte der großen Kränkungen – von Kopernikus über Darwin zu Freud – weitergegangen und hat weitaus größere Kränkungen produziert: die Infragestellung des freien Willens beispielsweise oder die mögliche Produktion des Menschen im Labor. Zum anderen hat die Theologie, in neuer Weise mittelalterliche Impulse fortsetzend, sich in weiten Teilen selbst als Wissenschaft, auch als aufklärerische Wissenschaft, etabliert, wenn auch die Frage nach dem, was eine „Glaubenswissenschaft" sein könnte, einem andauernden Diskurs unterworfen ist. Jenseits des ‚garstigen Grabens' zwischen Glauben und Wissenschaft entstehen hier neue Ansatzpunkte für ein Gespräch. Für die Theologie ist es ein Gespräch mit einem, der konsequent nach dem Sinn gefragt hat. Freud hat nichtmetaphysisch nach dem Sinn gefragt, und er hat zugleich mit Nachdruck auf der Möglichkeit von Sinn beharrt – etwa in seiner Ablehnung des Behaviorismus.

Dieses Gespräch mit einem nach Sinn fragenden Freud kann heute von der Theologie aufgenommen werden. Zunächst aber soll hier ein Umweg gemacht werden: ein Umweg über eine Geschichte, der aber eigentlich kein Umweg ist, da es Lebensgeschichten sind, die Freuds Werk, Freuds Stoff ausmachen.

2. Vom Schweigen und vom Sprechen

„Als Einzelkind hatte ich lange Zeit einen Bruder. Meine Ferienbekanntschaften, meine Spielgefährten mussten mir aufs Wort glauben, wenn ich ihnen dieses Märchen auftischte. Ich hatte einen Bruder. Schöner als ich, stärker als ich. Einen älteren Bruder, erfolgreich und unsichtbar." So beginnt der preisgekrönte Roman „Ein Geheimnis" von Philippe Grimbert[12], 1948 in Paris geboren.

Es ist die Geschichte des Einzelkindes, das sich einen Bruder imaginiert, und es ist die Geschichte des Erwachsenen, der dem Kind, das er war, zu einer eigenen und wahren Geschichte verhelfen möchte. Das Kind, von dem hier als „Ich" die Rede ist, hat keinen Namen. Auch bei der erwähnten Taufe bleibt es namenlos. Keiner der Erwachsenen scheint es beim Namen nennen zu wollen. Ich nenne das Kind, provisorisch, Philippe.

Philippes imaginierter Bruder ist in jeder Hinsicht besser als er. Er entspricht dem Körperideal der beiden sportlichen Eltern, deren Kind, Philippe, schwach, klein, kränklich, ein „Kümmerling" ist. Mit diesem Phantasie-Bruder spielt sich nun eine eigentümliche Geschichte ab: Zunächst ist er ein Verbündeter: Er nimmt die Angst vor dem Dunklen und flüstert in der Schule richtige Antworten ins Ohr. Je älter Philippe aber wird, desto schwieriger wird das Verhältnis zu dem „Schattenbruder"; der imaginierte Bruder wird zunehmend zum spöttischen und zynischen Tyrannen, mit dem man kämpft, gegen den man aber nie gewinnt.

Der imaginierte Bruder gehört in die imaginierte Geschichte, die Philippe bis zu seinem 15. Geburtstag für seine eigene und wirkliche Geschichte hält: die Geschichte des einzigen und katholischen Sohns der beiden sportlichen Eltern, umgeben von Großvater, Tanten, Onkeln. Alles gut. Alles normal. In der Nachbarwohnung

[12] Vgl. *Philippe Grimbert*, Ein Geheimnis, Frankfurt 2006.

gibt es eine Freundin der Familie, Louise, eine ältere Dame in einem Heilberuf, das Gegenteil der Sportler: Louise hat einen Klumpfuß.

In dieser Familie wird geschwiegen. Der Großvater „verlor nie ein Wort" über seine Jugend in einem Vorort von Bukarest.[13] Der Vater trainiert seinen Körper, damit der Körper dessen Herkunft verschweigt.[14] Zu den Tanten, Onkeln und Großeltern besteht für Philippe eine Distanz, „die keine Fragen zuließ"[15]. Die alternde Mutter verstummt nach einem Schlaganfall völlig. Und der kurz nach dem Krieg geänderte Familiennamen – von Grinberg zu Grimbert – enthält das „T", das gleichzeitig der Imperativ des französischen Verbs für „schweigen" ist, *se taire*: „tais!" schweig! „Ich riss mir Wunden am Stacheldraht, der das Schweigen umzäunte."[16]

Dieses Schweigen wird aufgefüllt durch Imagination – eine Imagination, die aber nur kurze Zeit tröstet, dann verzweifeln lässt.

Und dann geschieht es.

„Am Tag nach meinem fünfzehnten Geburtstag erfuhr ich endlich, was ich immer gewusst hatte."[17] Als in der Schule ein Dokumentarfilm über den Holocaust gezeigt wird, löst ein obszönes Bild einer nackten toten Frau, die in einen Graben gezerrt wird, bei dem Anführer der Klasse Lachen aus. Philippe versucht mitzulachen und schlägt dann plötzlich in unvermittelter und ungezügelter Wut auf den Lachenden ein.

Philippe erzählt diesen Vorfall Louise, und Louise nimmt dies als Anlass, um über eine andere Geschichte nicht mehr schweigen zu müssen. Die erfundene Geschichte gibt den Blick frei auf die gefundene Geschichte. Der Bruder ist das Bindeglied beider Geschichten.

Denn einmal gab es einen Bruder, Halbbruder, Simon, der alles in sich verkörperte, was Philippe selbst nicht ist, selbstbewusst, stark, fröhlich, sportlich, das erste Kind des Vaters, Maxine, und dessen erster Frau, Hannah. In dieser ersten Ehe gibt es noch die ‚andere Frau', Hannahs Schwägerin Tania, in die sich der Bräutigam am Tag seiner Hochzeit verliebt. Es beginnt ein Tanz von Anziehung, Eifersucht, Begehren und Verzicht – der Verzicht ist markiert durch die Geburt des kleinen, perfekten Sohnes. Dieser Tanz ist unterlegt vom Gepolter der politischen Situation. Beide Familien sind jüdisch, und als die Gefahr nicht mehr geleugnet werden kann, machen sich Maxine und sein Bruder mit Hilfe eines Schleusers und gefälschter Pässe auf den Weg über die Demarkationslinie ins freie, nicht besetzte Frankreich; die beiden Ehefrauen, die Freundin Louise und das Kind Simon sollen nachfolgen, wenn alles sicher ist.

Für die zurückbleibende Ehefrau Hannah beginnt nun in Paris ein Alptraum. Zunächst werden ihre alten Eltern deportiert. Unmittelbar danach erfährt sie, dass Tania, die Nebenbuhlerin, schon bei den Männern, bei ihrem Mann angekommen ist. Die Eltern haben sie verlassen; nun, da ist sie sich sicher, wird ihr Mann dasselbe tun. Sie verfällt in Schweigen und sagt nur noch einen einzigen Satz. Diesen letzen Satz sagt Hannah in dem Café, in dem die Frauen, das Kind und der Schleuser, unauffällig, an verschiedenen Tischen, auf die Nacht war-

13 Ebd., 51.
14 Ebd., 33.
15 Ebd. 53.
16 Ebd., 67.
17 Ebd., 60.

ten, um die Grenze zu überqueren. Als das Kind Simon auf der Toilette ist, kommen drei deutsche Offiziere in das Café und kontrollieren die Pässe der Gäste. Hannah reicht ihnen nicht ihren gefälschten, sondern ihren richtigen Pass, den Pass der französischen Jüdin und sagt, als Simon zurückkommt, ihren letzten Satz: „Das ist mein Sohn."[18]

Das ist mein Sohn: eine große, fast biblische Geste der Anerkennung, die hier nicht Leben verspricht, sondern den Sohn mit der Mutter in den Tod reißt.

Später erfahren wir, dass beide direkt nach ihrer Ankunft in Auschwitz getötet wurden. Maxine und Tania werden langsam, voller Skrupel, ein Paar und schließlich, nach dem Krieg, die Eltern des kleinen Philippe. Weder Simons noch Hannahs Namen werden je wieder ausgesprochen.[19]

Die beiden Geschichten, die uns in diesem Buch erzählt werden, sind Geschichten vor dem Hintergrund des Schweigens. Dass sie erzählt werden, liegt daran, dass das Schweigen gebrochen wird. Für den Erzähler ist das Brechen des Schweigens ein lebensnotwendiger und menschlicher Weg. Nachdem die Last des Schweigens, so heißt es, von seinen Schultern genommen war, beginnt der schwache kleine Junge zu wachsen, wird erwachsen.

Die Konsequenzen sind zweifach: Zum einen lernt der Erzähler mit diesem und durch dieses Wissen leben. Zum anderen sind die Konsequenzen über-individuell, denn dieses Lebens-Wissen hat nicht nur individuelle, sondern universelle moralische Qualität: „Alle meine Verwandten wussten von Simon, kannten ihn und liebten ihn. Alle erinnerten sich an seine Lebenskraft, seine starke Persönlichkeit. Und alle hatten ihn mir verschwiegen. Ohne es zu wollen, hatten auch sie ihn von der Liste sowohl der Lebenden als auch der Toten gestrichen, hatten aus Liebe die Tat seiner Mörder wiederholt. Man konnte seinen Namen auf keinem Stein lesen, er wurde von niemandem mehr ausgesprochen, ebenso wenig wie der seiner Mutter Hannah. Simon und Hannah, die gleich zweimal ausgelöscht wurden: vom Hass ihrer Verfolger und von der Liebe ihrer Nächsten."[20]

3. Glaube, Hoffnung, Liebe

Was ist hier geschehen?

In der Form eines Romans, des ersten Romans des prominenten Pariser Psychoanalytikers Philippe Grimbert, werden wir hinein genommen in einen psychoanalytischen Vorgang. Eine versteckte und verschwiegene Geschichte äußert sich zunächst in Imagination, in Träumen, im Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit, in Schmerz, in Unglück und schließlich in unkontrollierter Gewalttätigkeit. Das Ans-Licht-Bringen dieser verschwiegenen Geschichte, das Sprechenkönnen, wird zur Voraussetzung des Lebenkönnens. Eine Art Heilung geschieht, die aber nicht im Zustand vollkommenen Glücks oder vollkommener Schmerzfreiheit endet, sondern in einem Zustand, der es erlaubt, mit diesen Schmerzen zu leben.

Zugleich hat diese Sprache der Erinnerung eine weitere, menschheitsgeschichtliche Funktion: Sie wird zum Grab der Toten. Die Toten werden nicht auferweckt;

18 Ebd., 109.
19 Ebd., 122.
20 Ebd., 68.

aber sie bekommen ein Grab – sie werden dem zweiten Tod entrissen: dem Tod, der eintritt, wenn die Nächsten mit den Mördern paktieren, sei es durch Sprachlosigkeit, sei es durch Schmerz, sei es durch Angst.

In dieser Geschichte finden wir einen ersten und grundlegenden Zugang zu Freud, einen Zugang über die Methode der Psychoanalyse, die ihrerseits eine lange Geschichte hat.

Umgangsformen mit psychisch Kranken hat es schon immer gegeben: das Tolerieren oder Ignorieren; Exorzismus und Irrenhaus, später dann Behandlungsmethoden im eigentlichen Sinn wie Magnetismus, Hypnose und Elektro-Therapie.

In dieser Tradition steht Freud – in einer Zeit, in der das Gebiet der Psychiatrie aufregend war: zwischen 1818 und 1893 erschienen fast fünfzig Fachzeitschriften in Europa und in den USA.[21] Freuds Kollege Breuer war es zunächst, der feststellte, dass das Sich-Erinnern Hysterie-Patientinnen erleichterte; mit ihm gemeinsam entwickelte Freud die „kathartische" Methode, die zur Psychoanalyse weiter geformt wurde.

Freuds Methode und Praxis der Psychoanalyse ist unlösbar verbunden mit einer Hoffnung. Es ist die Hoffnung eines alten philosophischen Ideals: dass Selbsterkenntnis zur Befreiung führe. Es ist nicht die Hoffnung, die gegen den Tod aufsteht wie die christliche Hoffnung; es ist nicht die große, sondern eine kleine große Hoffnung: dass wir unsere biografischen Schmerzen, Verletzungen, Schwierigkeiten, Störungen nicht in Symptomen ausagieren müssen, sondern dass wir sie verstehen und aus diesem Verständnis Lebenskraft schöpfen können. Hier wird nicht Leid in Freude verwandelt; vielmehr wird spezifisch-neurotisches in allgemein-menschliches Leid verwandelt. Ob dies, wie Freud selbst immer wieder betont, *kein Trost* ist – oder eben ein großer menschlicher Trost, sei dahingestellt.

Der methodische und praktische Forschungsansatz bei Freud ist mit Hoffnung verbunden; im Zentrum aber steht die Liebe – allerdings ist es Liebe in einer anderen Gestalt als theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Texte von ihr sprechen. Die Liebe erscheint hier nicht als die häufig eher abstrakte Haltung Gott, Menschen und Welt gegenüber, sondern Liebe erscheint als Liebes-Leben, als sexuelles Liebes-Leben. Und gerade dies ist auch der Punkt, auf den sich zumindest die zeitgenössischen Vorwürfe Freud gegenüber konzentrierten.

Um richtig zu verstehen, wie und warum Freud von sexueller Liebe spricht, sind drei Dinge festzuhalten: Er spricht, *erstens*, nicht von Sexualität, weil – wie Kritiker ihm vorgeworfen haben – er der Ansicht ist, jeder Traum, jedes Symptom, jede Äußerungsform sei irgendwie auf Sexualität zurückzuführen. Er spricht von Sexualität, weil das Verborgene ihn interessiert und weil es an der Zeit war, über das Verborgene zu sprechen. Sexualität bekommt, *zweitens*, durch Freud einen weiteren Bedeutungshorizont; Sexualität besteht nicht nur aus expliziten Sexualakten, sondern Sexualität umfasst den gesamten Prozess der Entwicklung einer sexuellen Identität. Und, *drittens*, hat Freud hier durchaus pädagogische Absichten, die sich gegen das bürgerliche Verschweigen der Sexualität richten. Hier ist Freud verwandt mit den Literaten seiner Epoche, allen voran Wedekind und Schnitzler. Freud beklagt, dass man die Jugend mit „unrichtiger psychologischer Orientierung ins Leben entlässt"

[21] *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 13.

– „als wenn man Leute, die auf eine Polarexpedition gehen, mit Sommerkleidern und Karten der oberitalienischen Seen ausrüsten würde“[22].

Die Liebe also erscheint bei Freud nicht in der idealisierten Gestalt der Agape, sondern als individuelle Lust, als Libido. Und um diese individuelle Lust entdeckt und entwirft Freud ein gewaltiges Drama in fünf Akten, dessen Held, Sexualität/Libido/Trieb, fünf Orte durchwandert.[23] Der 1. Akt zeigt den Helden polymorph, an keinen Teil des Körpers besonders gebunden; im zweiten 2. Akt geht es um das lustvolle Saugen des Säuglings; der Held ist oral bestimmt; im 3. Akt: anal; im 4. Akt: phallisch; und im 5. Akt erreicht er die höchste, die genitale Stufe, und mit der Bindung an das andere Geschlecht kann das Drama, ganz klassisch, ganz traditionell, glücklich enden.

Es wäre aber kein Drama, wenn es nicht Irrungen und Wirrungen gäbe, die stetige Gefahr, wie Freud sagt, kleben zu bleiben („Klebrigkeit der Libido“[24]) – und damit die Gefahr, die eigene Geschlechtsidentität nur unvollständig zu entwickeln oder zu verfehlen.

Freud hat mit der Beschreibung dieses Dramas nicht die Libido entdeckt; er hat aber entdeckt, dass die besiegte und verdrängte Lust nicht aus der Welt gedrängt werden kann. Sie verbirgt sich, maskiert sich, wird entstellt und kehrt als Verdrängtes wieder. Erst der genaue, genaueste Blick auf Sexualität in ihrer Entwicklung vom ersten Lebenstag an, in ihren unterschiedlichsten Formen und Ausdrücken, in ihren Ängsten, Träumen und Traumata, erst dies ermöglicht es für Freud, ein Konzept seelischer Gesundheit zu entwickeln, das ein befriedigendes, sinnvolles Liebes-Leben ermöglicht. Ein einfaches hedonistisches Ausleben der Triebe war nie das Interesse Freuds. Bei aller Ambivalenz, die auf die Beziehungsprobleme zwischen dem Forscher Freud und dem Moralisten Freud hindeuten, ging es ihm darum, den Menschen Freiheit gegenüber ihren Trieben zu ermöglichen.

Unterschiedliche Strömungen des Christentums sind immer misstrauisch gewesen gegenüber dem, was Freud als Libido/Trieb/Lust/Sexualität erforschte. Dieses Misstrauen ist kaum in den biblischen Schriften selbst zu finden, prägt aber sehr früh schon die Literatur der Kirchenväter. Durch unterschiedliche kulturelle Faktoren und Mischungsverhältnisse wird in der Geschichte des Christentums eine Bewegung in Gang gesetzt, die zu einer Abwertung des Körperlichen, einem Misstrauen den Sinnen und der Sinnlichkeit gegenüber und zu einer Verurteilung der Lust führten.

Das Zur-Sprache-Bringen des Verschwiegenen hat Jahrhunderte lang in den Beichtstühlen stattgefunden, und manchmal mag die Intention nicht so weit von einer Freudschen Intention entfernt gewesen sein; manchmal, und häufiger, mag die Thematisierung der Sexualität unter der Überschrift „Sünde“ zum Verbergen, Verstecken und damit, bis heute, zum un-kultivierten Ausleben von Sexualität Anlass gegeben haben.

22 Vgl. ebd., 73; vgl. dazu *Sigmund Freud*, Zur sexuellen Aufklärung der Kinder. Offener Brief an M. Fürst, in: Gesammelte Werke (s. Anm. 3), Bd. 7, 17–27; *Ders*., Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität, ebd., 143–167.

23 Vgl. *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 87ff.

24 Freud beschreibt diese „Klebrigkeit“ z.B. in den Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Ders*.: Gesammelte Werke (s. Anm. 3), Bd. 11, 360.

Das Misstrauen gegenüber Freuds präziser Thematisierung von Sexualität mag abnehmen, wenn wir uns einen der Grundsätze der jüdisch/christlichen Tradition vergegenwärtigen: Die Schöpfung ist „gut". Der Grundsatz einer guten Schöpfung heißt nicht, dass alles einfach in Ordnung ist; eine gute Schöpfung kann missbraucht und zerstört werden. Er heißt aber genauso wenig, dass diese Schöpfung aus guten und weniger guten, aus guten und zwangsläufig nötigen, aus guten, sauberen und aus schmutzigen Teilen besteht. Hier gilt es neu zu lernen: von der hebräischen Bibel, welche die Spaltung in eine reine Seele und einen schmutzigen Körper ebenso wenig kennt wie die Trennung von Eros und Agape; von den Mystikerinnen und Mystikern, die ihren Glauben mit Kategorien des Körperlichen und des Leidenschaftlichen ausdrücken können. Und von Freud, der deutlich macht, wie sehr das, was wir als Menschen unter Liebe verstehen, mit unserer je eigenen Entwicklungsgeschichte und unserem Körper verbunden ist.

Das Christentum sieht sich als Religion der Liebe – und die Werke der Barmherzigkeit, die im Namen dieser Liebe getan wurden und werden, sind welthistorisch ohne Parallele. Und doch hat das Christentum gerade hier einen verborgenen, sprachlosen Teil: die sexuelle Liebe. Von Freud lernen wir, dass das Verdrängte nicht aus der Welt gedrängt werden kann, sondern dass es, oft schmerzhaft, wiederkehrt. Wir lernen von ihm, dass das Sprechen über Liebe im christlichen Kontext nicht die Liebe in ihrer spezifischen Form als sexuelle Liebe aussparen darf; dass es nicht und nie um Verdrängen geht, sondern um Anerkennen und Kultivieren.

Hoffnung und Liebe haben in ihrer je eigenen Form ihren je eigenen Platz im Freud'schen Werk. Und der Glaube? – Das Christentum ist eine Religion; eine Religion, die dem Schöpfergott und dem Mensch gewordenen Gott verpflichtet ist und die Menschwerdung des Menschen zur Aufgabe hat. Es ist ein Glaube, in dem das Wissen seinen Platz hat – in doppelter Weise: in der Form historischer, sprachlicher, archäologischer, philosophischer und anderer *Wissensbestände*, und in der Form von *Gewissheiten*.

Freuds Theorie und Praxis sind Theorie und Praxis eines Wissenschaftlers. In *seinem* Wissen aber hat durchaus auch ein Glaube Platz – es ist der Glaube an die menschliche Vernunft. Auf diese Vernunft beruft sich Freud dort, wo sich andere auf Gott berufen.

Das durch Vernunft erworbene Wissen aber ist für Freud nie ein einfacher Besitz. „So ist es" oder „So ist es nicht", heißt es in Freuds Schriften so gut wie nie. Der Wissenschaftler, der sich gegen Angriffe deutlich und gewaltig verteidigen konnte, formuliert immer wieder mit Vorsicht, Skepsis, Bescheidenheit und nicht ohne Selbstpreisgabe: „Diese Darstellung ist mir wirklich nicht wieder begegnet, so dass ich an der Berechtigung der Deutung irre geworden bin."[25] „Ich verstand es damals noch nicht …"[26] Oder auch, das eigene vorangegangene Urteil betreffend: „Dieser Satz hält neuen Einsichten nicht mehr Stand."[27]

Wenn wir heute Freud grundlegend kritisieren, dann nicht in seiner Hoffnung und nicht in seiner Darstellung der Liebe – wohl aber in seinem Glauben, seinem Glauben an die Vernunft. Im Bewusstsein

[25] Ebd., Bd. 2/3, Fußnote zur Traumdeutung, 351.
[26] Ebd., 377–403; 385.
[27] *Ders*., Fußnote zur Traumdeutung (s. Anm. 24), 343.

und in der historischen Erfahrung, dass jede Vernunft – wie jede Aufklärung – ihre eigene Dialektik haben kann, ist uns *dieser* Glaube heute problematisch geworden. Freuds Werk thematisiert nicht die notwendige Selbstkritik der Vernunft. Er gibt uns Nachgeborenen aber – beispielsweise in den Methoden der Traumdeutung – ein Instrumentarium in die Hände, mit dem die einem Text, einer Erzählung, einem ‚vernünftigen' Sachverhalt unterliegenden Ideologeme erkannt werden können, das, wofür die so verfasste Vernunft blind und stumm ist.

Dieses Instrumentarium kann und muss auch auf Freuds Werk selbst angewendet werden. Denn auch Freuds Theorie enthält das Ungesehene und das Ungesagte, das Selbstverständliche und das ‚Normale', das einfach vorausgesetzt wird und dem Freud mit einer zeitbedingten und seiner Zeit gemäßen Blindheit begegnet.

Zu diesem Ungesehenen und Ungesagten bei Freud gehören vor allem die Orte, wo Natur und Kultur in einem untrennbaren Gemisch zusammenfließen. Das trifft in besonderer Weise auf Freuds Bild und Analyse „der Frau" zu. Seine Überlegungen zur Weiblichkeit mit ihrem unentwirrbaren Ineinander von Biologie und Kultur sind nicht zuletzt eine deutliche Aussage über die soziale, kulturelle und moralische Situation seiner Zeit: Für Freud bleiben Mädchen „unbestimmt lange" in der ödipalen Situation und bauen sie nur unvollständig ab. Sie sind lebenslänglich Töchter, geliebt, geschützt, abhängig, unselbstständig. Dabei leidet die Bildung des Über-Ichs, das sich bei ihnen nur in geschwächter oder verkümmerter Form etabliert. Beim Mann bewirkt das starke Über-Ich, verbunden mit einer starken Libido und den entsprechenden Sublimationsmöglichkeiten, eine starke Regel-Moral und das Engagement bei der Hervorbringung von Kulturleistungen; die Frau dagegen ist unsicher und unzuverlässig in moralischen Fragen, ihr einziger nennenswerter Beitrag zu den Kulturleistungen ist, so Freud, die Technik des Flechtens und Webens – und die entspringt dem Wunsch, das eigene, verachtete Geschlechtsorgan zu verdecken.[28]

Vielleicht können wir uns heute einen Freud vorstellen, der im Himmel oder sonstwo kopfschüttelnd sagt: „Ich verstand es damals noch nicht …"; „dieser Satz hält neuen Einsichten nicht mehr Stand."

Denn wir wissen, dass Freuds Theorien weniger ein Gebäude als vielmehr ein Fluss sind. Seine Schriften sind keine Kathedralen, auch wenn sie im Nachhinein immer wieder so behandelt wurden. Das Werk ist ein Fluss, der sich mit der Veränderung von Lebensgeschichten selbst verändert und der auf seine Weise mit der Hoffnung, der Liebe und dem Glauben befasst ist. Dies ist die Voraussetzung dafür, heute neu zu fragen: Was geschieht, wenn wir die Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts zwischen Religion und Wissenschaft hinter uns lassen und eine neue Annäherung versuchen?

[28] Vgl. *Sigmund Freud*, Weiblichkeit, in: Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge (Studienausgabe Bd. 1), Frankfurt/M. 1969, 544–564. Vgl. dazu auch: *Ders*., Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Sexualleben (Studienausgabe Bd. V), Frankfurt/M. 1972, 37–146; *Ders*., Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes, ebd., 253–266; *Ders*., Über weibliche Sexualität, ebd., 273–292; *Ders*., Die ‚kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität, in: Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion (Studienausgabe Bd. IX), Frankfurt/M. 1974, 9–32.

4. Erwachsen werden

Die christliche Theologie als Reflexionsgestalt der christlichen Religion hat selbst den Weg aus dem 19. Jahrhundert heraus beschritten. Die historisch-kritische Exegese hat deutlich gemacht, dass der Glaube nicht fertig vom Himmel gefallen ist; eine kritische Kirchengeschichte hat konsequent historisches Denken geübt; die Pastoraltheologie verfügt über eine breite Methodenvielfalt, die mit den Interessen und Ansprüchen anderer Wissenschaften einhergeht. In gleicher Weise befindet sich die Psychoanalyse in einem ständigen Prozess der Entwicklung.

Verlässt man die Basis der guten alten Feindschaft zwischen Theologie und Psychoanalyse, so wird eine eigentümliche Verwandtschaft deutlich: Beide Diskurse kennen Ursprungsschriften und die drängenden Fragen nach deren Hermeneutik; für beide kann Theorie nicht ohne Praxis gedacht werden; beide üben das Denken in Bildern; beide sind in hohem Maße standortgebundene Wissenschaften; und beide haben den Auftrag der Analyse und des Heilens unheilvoller Strukturen.

Grimberts Geschichte über das Verschweigen der Geschichte macht dabei noch eine weitere Ebene des Zusammenhangs deutlich: Erinnern ist nicht nur ein subjektiver Vorgang, der einem Menschen leben hilft. Erinnern ist eine Sache auf Leben und Tod. Denn das Verschweigen einer Geschichte ist, so Grimberts Analyse, nicht weniger als der zweite Mord an den Opfern.

Das Christentum ist eine Religion, die sich in der Geschichte verwirklicht und diese Verwirklichung in Geschichten weiter trägt. Christliche Identität ist in einer spezifischen Geschichte und in spezifischen Geschichten verwurzelt. In besonderer Weise ist auch hier das Erinnern – das Erinnern der Schöpfung und das Erinnern der Menschwerdung Gottes – eine Sache auf Leben und Tod: Leben und Tod einer Menschheitshoffnung.

Dennoch sind hier keine vorschnellen Umarmungen angebracht: Psychoanalyse und Theologie sind zwei getrennte Diskurse, deren Ziele nicht identisch sind – so wenig wie Heilung und Heil, wie Hoffnung und Erlösung identisch sind. Die Psychoanalyse ist ein Diskurs und eine Praxis, die ohne Gott auskommen, aber nicht zwangsläufig aus der Ablehnung Gottes ihre Identität ziehen müssen; die Theologie ist ein Diskurs und eine Praxis, die um die Frage nach Gott zentriert sind, aber – so Rahner – diese Frage nie endgültig beantworten werden.[29]

Abgrenzungsdiskurse zwischen Theologie und Psychoanalyse sind lange geführt worden und werden auch weiterhin geführt werden. Interessanter ist heute die Frage nach dem, was beide Diskurse und beide Formen der Praxis voneinander lernen können.

Für die Psychoanalyse hieße dieser Lernprozess beispielsweise, dass Religion nicht nur ein Symptom ist, sondern eine eigene Kraft; dass der Hunger nach Religion nicht nur ein individuelles oder kollektives Entwicklungsproblem ist, sondern ein menschen- und weltprägendes Phänomen.

[29] Eine endgültige Antwort auf die Gottesfrage ist, so Karl Rahner, nicht mehr wert als irgendein goldenes Kalb: „… nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch dem Fragen Halt gebieten will, weiß man überhaupt, was mit Gott gemeint ist". *K. Rahner*, Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, in: *H. Peukert* (Hg.), Diskussion zur politischen Theologie, München 1969, 246–266; 253.

Für die Theologie ist der Lernprozess vielschichtig. In seiner analytischen Reflexion der eingangs erwähnten „religiösen Erfahrung" des amerikanischen Arztes legt Freud den Finger auf die Wunde. Interessant ist hier nicht seine Erklärung des Ödipus-Komplexes, sondern seine eher beiläufig gestellte Theodizeefrage: Warum ist der Medizinstudent durch seinen Glauben nicht sensibilisiert worden für das Leid der Welt? Warum das kindliche Erschrecken beim Tod der alten Dame? Freuds Frage ist hier ernstzunehmen – denn ein Christentum, dem man, so Metz, die Leidensgeschichte der Menschheit nicht ansieht, ist nicht ernstzunehmen.[30]

Soll das Christentum ernstgenommen werden, dann müssen wir eingestehen, dass es tatsächlich infantil-neurotisches Material in unseren individuellen Glaubensgeschichten und in der kollektiven Geschichte des Christentums und seiner theologischen Reflexion gibt. Beispiele dafür sind nicht nur ekklesiogene Neurosen, Phänomene des religiösen Masochismus, spirituelle Phänomene, die sich auf der Grenze zwischen religiösen und psychiatrischen Erscheinungen befinden. Für viele Generationen hat ein strenger, Angst machender Richtergott Spuren in den Seelen hinterlassen, die zu ängstlichen, skrupulösen, friedlosen Seelen wurden. Ein solcher Gott wird heute kaum mehr gepredigt. Ohne dass die damit verbundenen Fragen einfach aus der Welt wären, scheint heute die große Frage der Theologie vor der Herausforderung der Psychoanalyse eine andere zu sein: die Frage nach einem erwachsenen Glauben. Freuds große Hoffnung in der Entfaltung seiner Liebes-Geschichten war, dass es für Menschen möglich sein könnte, die unterschiedlichen Ebenen ihres Menschseins, Über-Ich und Es, im Ich zu integrieren und damit in Freiheit erwachsen zu sein.

Die Frage nach einem erwachsenen Glauben – dies ist das Freud'sche Erbe an uns Theologinnen und Theologen, an uns Christinnen und Christen.

Lange Zeit waren die Gottesbilder an dem orientiert, was dem patriarchalischen Denken am wertvollsten war: König, Feldherr, Sieger, Richter, Vater. Ein Glaubensleben, das um eine autoritative Vater-Figur zentriert ist, trägt die Gefahr in sich, dass die Gläubigen für immer Kinder bleiben. Auch die dialektische Korrektur dieser Gottesbilder – hier erscheint Gott als Knecht, Gefangener, Angeklagter, Elender, Mutter – reicht nicht aus.

Zugleich sind diese Bilder nicht einfach falsch:

Wir alle tragen diese Sehnsucht nach Geborgenheit in uns, die Sehnsucht nach mütterlicher und väterlicher Liebe, nach einem Alles-wird-gut. Diese Sehnsucht gehört zum Leben jedes Menschen. Sie ist die Sehnsucht des Kindes, das jeder war. Wenn diese Sehnsucht allein die Gottesbeziehung dominiert, wird das Bild Gottes und das Bild des Menschen schräg. Ein absolutes Schema von Vater und Kind, von Befehlen und Gehorchen, von aktiv und passiv kann das Erwachsenwerden verhindern.

Ein erwachsener Glaube wird diese Sehnsucht nach Geborgenheit anerkennen und zugleich Gott – auch als Gott im Bild des Vaters, Retters, Königs – als einen

[30] *Johann Baptist Metz*, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: *Hubert Irsigler/Godehard Ruppert* (Hg.), Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrung im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott, Frankfurt a. M./Berlin 1999, 43–58.

verstehen, der nicht Schutz und Liebe auf Kosten von Freiheit bietet.[31]

Die Frage nach dem erwachsenen Glauben ist auch für die methodische Selbstkonstitution von Theologie bedeutsam. Die Psychoanalyse fragt nach dem, was hinter dem Gesagten verborgen ist, sie fragt nach latenten Verboten, nach Grenzziehungen, nach dem Unsagbaren und dem nicht Gesagten, nach den ideologischen Tiefenstrukturen nicht nur eines Lebens, sondern auch eines Denkens: Was ist das Nicht-Gesagte in einer Aussage? Wo verschwimmt ein Wissen mit wenig bewusster Angst, mit kulturellen Bildern, mit Wünschen? Für die Theologie wie für die Philosophie ist eine solche kritische Überprüfung des eigenen historischen und gegenwärtigen Sprechens um der eigenen Glaubwürdigkeit nötig.[32] Das bedeutet, dass psychoanalytische Erkenntnisse nicht nur in der Pastoralpsychologie oder etwa der psychoanalytischen Bibelauslegung ihren Platz haben sollten, sondern in allen theologischen Fächern, in der Struktur von Theologie selbst, die dann eine selbstbewusste und selbst-kritische erwachsene Struktur sein könnte.

Zugleich ist deutlich, dass diese beständige Forderung nach Entwicklung, nach Erwachsenwerden, nach Selbstsein, nach Leben- und Sprechenkönnen in der zeitgenössischen Welt nicht immer gerne gehört wird. Wir leben in einer Welt, in welcher der große Zuwachs an Freiheit auch eine ebenso große Unsicherheit mit sich bringt. Der Religion wird in diesen postmodernen Welten häufig eine ganz bestimmte Aufgabe zugeschrieben: Sie soll das Bedürfnis nach Sicherheit, Einfachheit, Kindlichkeit befriedigen, sie soll eine Möglichkeit sein, den komplexen Lebensstrukturen zu entkommen; und sie soll dort, wo die Wissenschaft noch keine Antwort hat, trösten. Das sind verständliche Bedürfnisse. Das Christentum hat nicht die primäre Aufgabe, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Das Christentum ist keine große gesellschaftliche Kuschelecke. Das Christentum ist eine Herausforderung.

„Nicht mehr Knechte und Mägde nenne ich euch, denn Knechte und Mägde wissen nicht, was ihr Herr tut. Euch aber habe ich Freunde und Freundinnen genannt." (Joh 15,15) Das ist in der Frage des Erwachsenseins die Botschaft des Christentums: Das Frei- und Mündigwerden der Knechte und Mägde vermindert die Göttlichkeit Gottes nicht, sondern bestätigt sie.

„Das Gemeinsame der großen Maler, Denker, Dichter besteht darin, dass die Nachgeborenen mehr Erfahrungen machen können, weil jener lebte" – so Ludwig Marcuse.[33]

31 Vgl. dazu *Dorothee Sölle*, Was erreicht ist – was noch aussteht. Einführung in die feministische Theologie, in: *Irene Dingel* (Hg.), Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente. Leipzig 2003, 9–22; *Regina Ammicht Quinn*, Theologie, in: *Hadumod Bußmann*/*Renate Hof* (Hg.), Genus. Geschlechterforschung / Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Stuttgart 2005, 558–594.

32 Was ist das Nicht-Gesagte hinter Aussagen wie „Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben" (Sir 25,24)? Oder hinter einer Aussage wie „Es ist jedenfalls besser und entspricht dem Anstand mehr, wenn wir glauben, dass der … Leib des Menschen im Paradies … das Begehren der fleischlichen Lust nicht gekannt hat" (Augustinus)? „Was du nun, Herr, erduldet, ist alles meine Last / ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast" (Paul Gerhardt)?

33 *Ludwig Marcuse*, Sigmund Freud (s. Anm. 2), 154.

Was sind das in Bezug auf Freud für Erfahrungen? – Es ist allen voran die Erfahrung, dass das Erwachsenwerden ein schwieriger, ein notwendiger und ein lebenslanger Prozess ist.

Theologisches Denken und christliches Leben könnten sich darauf einlassen: erwachsen zu werden. Freud, der hier ungenierte Warnungen, scharfe Kritik und reflektierte Analysen gibt, ist darin ein großer Denker. Er ist ein Denker, in dessen Denken ein bestimmter Glaube, eine Passion für die Liebe und eine kleine große Hoffnung ihren Platz haben und vielleicht – nicht trotz, sondern wegen seiner Kritik – auch die eine oder andere Hilfe für unseren Glauben.

Die Autorin: *Regina Ammicht Quinn, geb. 1957 in Stuttgart, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; Promotion zur Praxis und Ethik der Theodizeefrage, Habilitation über den Zusammenhang von Körper, Sexualität und Religion, Professorin für Theologische Ethik an der Universität Tübingen und Mitglied des Bildungsrates des Landes Baden-Württemberg. Publikationen (Auswahl): Körper, Religion und Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz* ^{2}*2000; dies./Stefanie Spendel (Hg.); Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen, Regensburg 1998; dies./Elsa Tamez (Hg.), Körper und Religion, Concilium 2 (2002).*

Andreas Tapken

Grundfähigkeiten und Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst

Wer sich fragt, was zu den Voraussetzungen des priesterlichen Dienstes gehört und somit von einem Priesterkandidaten an Kompetenzen zu erwarten ist,[1] wird sich zunächst am Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über die Ausbildung der Priester *Optatam totius*, am *Codex iuris canonici* von 1983, am nachsynodalen Schreiben *Pastores dabo vobis* sowie an den jeweiligen nationalen Leitlinien der Bischofskonferenzen für die Priesterausbildung orientieren. Ziel dieser Dokumente ist es, eine möglichst umfassende und weltkirchlich (bzw. national) gültige Darlegung zu bieten. Sie stellen die zahlreichen Aspekte und Dimensionen vor, die in ihrer Komplexität für eine gelungene Priesterausbildung im Blick zu behalten sind.

Die folgende Überlegungen sind der Versuch, die eigene Erfahrung in der Priesterausbildung kritisch daraufhin zu befragen, welchen der zahlreichen Grundfähigkeiten und Voraussetzungen, welche die zuvor genannten Dokumente aufzählen, derzeit besonderes Gewicht zukommt.[2] Welche Kompetenzen sollte derjenige mitbringen bzw. während seiner Ausbildung erwerben können, der sich *heute* in der kirchlichen Situation Westeuropas auf den Weg macht, Priester zu werden?

1. Aktuelle Verunsicherungen

Bevor die Frage nach den Grundfähigkeiten angegangen werden kann, gilt es sich zunächst drei Verunsicherungen vor Augen zu stellen, die ihre Beantwortung derzeit sehr erschweren.

(1) Was für den priesterlichen Dienst hier und heute vorausgesetzt und verlangt werden soll, kann nur dann sinnvoll bestimmt werden, wenn man weiß, worauf hin jemand ausgebildet wird. Das *Ziel* bestimmt den Weg. Ein solches Ziel klar zu definieren, fällt aber gegenwärtig außerordentlich schwer.

Wie soll der Priester des 21. Jahrhunderts aussehen? Unterschiedlichste Priesterbilder stehen nebeneinander, ver-

[1] Der Beitrag gibt einen Vortrag wieder, der anlässlich des Symposiums „200 Jahre Priesterseminar Linz“ am 25. Oktober 2006 gehalten wurde.

[2] Das nachsynodale apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis* (1992) weist auf die sich rapide verändernden Kontexte der Priesterausbildung hin: „In der Tat weisen die neuen Generationen der zum Priesteramt Berufenen ganz andere Wesensmerkmale auf als ihre unmittelbaren Vorgänger, und sie leben in einer in vieler Hinsicht neuen Welt, die in ständiger und rascher Entwicklung begriffen ist. Das alles muß bei der Erstellung und Durchführung der Ausbildungsordnungen für den Priesterberuf berücksichtigt werden.“ (Nr. 3) Das Bemühen, auf diese sich verändernde Situation zu reagieren, dokumentieren u.a. die 2003 von der Deutschen Regentenkonferenz veröffentlichten „Optionen. Priester für das 21. Jahrhundert“. – Vgl. außerdem: *Katarina Schuth*, Seminaries, Theologates, and the Future of Church Ministry. An Analysis of Trends and Transitions, Collegeville 1999, sowie aus kirchenrechtlicher Perspektive: *Marius Johannes Bitterli*, Das Priesterseminar. Eine Bildungseinrichtung im Wandel? BzMK, Essen 2006.

schiedene Theologien des Priesteramtes konkurrieren miteinander, und es fällt sehr schwer zu sagen, was der Priester eigentlich ist: Seelsorger, Funktionär, Geistlicher, Hochwürden, Mystagoge oder Manager, Repräsentant Christi oder Repräsentant der Kirche, Archetyp oder Sozialarbeiter …

Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass das 2. Vatikanische Konzil eine umfassende Ekklesiologie und eine Theologie des Bischofsamtes entfaltet hat, aber „eine ausgereifte in sich stimmige Explikation seiner ekklesiologischen Grundaussagen auf das Priesteramt hin schuldig blieb und bleiben musste".[3] Wo freilich das Priesterbild so undefiniert ist, das Ziel also unklar bleibt, fällt es schwer, den Weg zu diesem Ziel zu bestimmen.

(2) Wir wissen nicht, wie die Zukunftsgestalt der Kirche aussehen wird. Zwar gehört die Entscheidung, den Schritt in eine ebenso offene wie ungewisse Zukunft zu wagen, zu den geistlichen Grundoptionen, die sich mit der Lebenshingabe in der Priesterweihe verbinden. Dennoch ist die Situation heute insofern besonders angeschärft, als wir uns derzeit in einer Phase massiven Übergangs befinden, in der die Sozialgestalt der Kirche als Volkskirche zusammengebrochen ist und eine neue Gestalt der Kirche noch nicht erkennbar wird. Niemand vermag realistisch Auskunft zu geben, wie wir in 15 Jahren als Kirche leben werden. Wo wird bis dahin noch mehr Gewohntes wegbrechen? Wo wird neues Leben sichtbar werden? Was wird uns dann geistlich prägen? Woraus werden wir leben? Wie werden die Priester leben? Allein und vereinzelt oder wird es neue Formen priesterlicher Gemeinschaft und des Zusammenlebens geben? Wir können die Situation der Kirche und der Gemeinden, in der die jungen Männer, die heute die Ausbildung beginnen, ihre ersten Dienstjahre verbringen, nur sehr ungenau umschreiben.

(3) Über eine dritte Schwierigkeit ganz anderer Art geben Verantwortliche der Priesterausbildung sich und anderen bisher kaum Rechenschaft: Nämlich das fehlende Wissen darüber, wie Veränderung in der Ausbildung eigentlich geschieht. Welche Elemente in den Programmen der Priesterausbildung sind überhaupt wirksam und warum? Wie geschieht überhaupt Lernen in der Priesterausbildung, wie persönliche Entwicklung und Reifung? Es drängt sich der Eindruck auf: In der Beantwortung der zentralen Frage, wie Prozesse hin auf menschliche Reife oder eine geistliche Vertiefung eigentlich in Gang gesetzt werden können, lässt man sich eher von Intuitionen und impliziten Annahmen leiten. Diese gehen etwa dahin, dass die Erfahrung der Gemeinschaft eines Priesterseminars in sich schon einen wichtigen Lerneffekt habe. Oder dass das Erfahren der eigenen Autonomie und Verantwortung im Außensemester dauerhaft Selbstständigkeit bewirke. Oder dass das Miteinanderleben und Einüben von geistlichem Leben im Priesterseminar hilfreich sei, damit jemand eine lebenslang tragfähige, geistliche Persönlichkeit entwickeln könne. Oder aber, dass einfach die Zeit schon das Ihrige tun werde (eine der häufigsten und irrigsten Annahmen!). Es gibt kaum empirisch-wissenschaftliche Untersuchungen darüber, ob die aufwändige sieben- oder achtjährige Priesterausbildung etwas bewirkt, was sie bewirkt, wie nachhaltig die Veränderungen sind (oder ob sie eventuell

[3] *Judith Müller*, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, 131. In diesem Sinn auch: *Gisbert Greshake*, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg ^{2}2000, 39.

nur durch vorübergehende Anpassung an das System zustande gekommen sind), und welche Ausbildungselemente welchen pädagogischen Zweck erfüllen.

Das noch immer umfassendste Datenmaterial in diesem Zusammenhang wurde von Rulla, Imoda und Ridick in den 80er Jahren veröffentlicht.[4] Sie belegen empirisch, was wohl zahlreiche Priesterausbildner ebenfalls aus direktem Erleben bestätigen können: Dass 60–80% der Priesterkandidaten sich zwar theologisches Wissen und manche praktische Kompetenz aneignen, in ihrer Persönlichkeit aber von einer mehrjährigen Ausbildung letztlich nicht berührt werden. Zentrale Motivationen, handlungsleitende Bedürfnisse, innere Konflikte, charakterliche Einseitigkeiten bleiben unverändert oder werden sogar noch akzentuiert. Gerade Letztere aber sind es, die in der konkreten pastoralen Tätigkeit häufig zu Schwierigkeiten und Konflikten in der Gemeinde und zu persönlichen Frustrationen führen. Es gilt sich der Frage zu stellen, wie Priesterausbildung auch diese tieferen Dynamiken der Persönlichkeit, in denen es vor allem um Emotionalität, Affektivität und Motivation geht, betreffen und, wo notwendig, verwandeln und reifen lassen kann.

2. Fünf Voraussetzungen

Die im Folgenden nun skizzierten Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst können als *Grund*fähigkeiten verstanden werden. Sie bilden sozusagen die Basis und sollten es der Person ermöglichen, sich mit angemessener Flexibilität den jeweils neuen Herausforderungen und Veränderungen menschlich und geistlich kreativ anzupassen.[5]

2.1 Gottsucher

Der Hinweis des Hl. Benedikt, bei der Aufnahme eines Novizen darauf zu achten, ob er „wahrhaft Gott suche" (Kap. 58 der Benediktregel), gilt in gleicher Weise in der Priesterausbildung. Wer Priester werden will, muss ein Gottsucher sein.

Es kommt selten vor, dass jemand zu Beginn seiner Priesterausbildung schon ein ausgeprägtes spirituelles Profil besitzt und ein geistliches Leben eingeübt hat. Üblicherweise ist es eher so, dass ein Priesterkandidat sich bewirbt und unterschiedlichste Gründe nennt, warum er Priester werden möchte: Er möchte für die Menschen da sein, sich in der Jugendarbeit engagieren, hat Freude an der Liturgie

[4] *L.M. Rulla*, Anthropology of the Christian Vocation, Vol. I: Interdisciplinary bases, Rom 1986. *L.M. Rulla/F. Imoda/J. Ridick*, Anthropology of the Christian Vocation, Vol. II: Existential confirmation, Rom 1989; *L.M. Rulla*, Antropologia della vocazione cristiana, Vol. III: Aspetti interpersonali, Bologna 1997.

[5] Meines Erachtens verdient diese Frage eine bedeutend intensivere Reflexion im Rahmen der Priesterausbildung, als sie bisher im deutschsprachigen Raum stattgefunden hat. In die richtige Richtung weisende Überlegungen im italienischen Raum sind in der seit einigen Jahren in Mailand herausgegebenen Zeitschrift „Tre dimensioni" dokumentiert. Grundsätzliche Überlegungen und Ausbildungsleitlinien, welche die oben genannte persönlichkeitsorientierte Perspektive einschließen, sind darüber hinaus meines Wissens vor allem in den USA formuliert worden. Vgl. *Andreas Tapken*, Priesterausbildung in den USA, in: *Peter Klasvogt*, Leidenschaft für Gott und sein Volk. Priester für das 21. Jahrhundert, Paderborn 2003, 89–94. Siehe außerdem: *Klaus Baumann*, Persönlichkeitsorientierte Priesterausbildung. Priesterliche Identitätsbildung zwischen Stabilität und Veränderung, in: Theologie und Glaube 94 (2004), 221–238; *Manfred Spitzer*, Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens, München 2007.

oder auf dem Weltjugendtag oder in Taizé Erfahrungen mit dem Gebet gemacht. Es mag auch der Wunsch, mit Gott in Kontakt zu sein, oder das prägende Vorbild eines Priesters eine Rolle spielen. Dieser Motivationsmix ist zunächst etwas sehr Normales und Natürliches, wenngleich er während der Ausbildung einer progressiven Klärung und – wo notwendig – Läuterung unterworfen werden sollte.

Die leitende Frage hat dabei zu lauten: Gibt es in diesen unterschiedlichen Motivationen einen Kern, der mit Gott zu tun hat? Gibt es eine echte Erfahrung, eine Sehnsucht oder zumindest eine tiefe Ahnung Gottes? Und reicht diese hinein in die Tiefe der Existenz und der Persönlichkeit des Kandidaten? Es ist hilfreich, sich etwas von den geistlichen Erlebnissen und den damit verbundenen Gefühlen erzählen zu lassen. Man bekommt dann am ehesten einen Eindruck, wie echt und tief diese Erfahrungen sind und ob es eine Art „spirituellen Persönlichkeitskern" gibt, um den herum sich einmal eine integrierte geistliche Persönlichkeit bilden kann. Freilich: Nicht alle sind spirituell hochbegabt. Aber ohne eine innere geistliche Unruhe, ein Streben nach dem *magis* wird sich keine geistliche Persönlichkeit entwickeln. Es gilt die Möglichkeiten der Priesterausbildung realistisch einzuschätzen: In einem Priesterseminar kann solche Gottsuche und spirituelle Sehnsucht zwar entfaltet, aber sie kann dort nicht grundgelegt werden. Der spirituelle Persönlichkeitskern kann in der Ausbildung freigelegt und aufgebaut, aber er kann nicht „gemacht" werden.

2.2 Schwierige Identität – Persönlichkeitsorientierte Priesterausbildung

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst ist die Entfaltung einer stabilen personalen Identität. Auf ihr ruhen affektive Reife, Beziehungsfähigkeit, Hingabefähigkeit, Leitungs- und Führungskompetenz und gesundes Urteilsvermögen. Identitätsbildung ist ein höchst komplexer Prozess, der lange vor der Priesterausbildung beginnt, während dieser vielfältig beeinflusst wird und Anregungen empfängt und sich noch eine lange Zeit nach der Priesterweihe fortsetzt.

Der Begriff Identität meint eine grundlegende Vertrautheit mit sich selbst und die Fähigkeit, über das eigene Denken, Handeln und Fühlen verfügen zu können, zu wissen, woher man kommt, und Ziele für die Zukunft formulieren zu können. Die soziale und ökonomische Wirklichkeit der Postmoderne, in der sich junge Menschen heute vorfinden, macht aber die Bildung einer stabilen Identität, d. h. einer konsistenten, psychischen Innenwelt, zunehmend schwerer. Verlangt werden heute Flexibilität und Mobilität. Beständig gilt es, eigene Kompetenzen und Zugehörigkeiten neu zu definieren und den Arbeitsplatz und Wohnort zu wechseln. In einer Welt zu leben, die Instabilität und Diskontinuität nicht nur im Beruf, sondern auch in Beziehungen fördert, verlangt vom Einzelnen, sich ständig neu „entwerfen" zu müssen.[6] Anstatt von stabiler personaler Identität spricht man heute von Patchwork-Identitäten. Die von Bauman

[6] Vgl. *Heiner Keupp* u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Hamburg [2]2002; *Jean-Claude Kaufmann*, Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identitäten, Konstanz 2005; *Zygmunt Bauman*, Identity, Cambridge 2004; *Ulrich Beck*, Das Zeitalter des eigenen Lebens. Die Globalisierung der Biographien, Frankfurt 1998.

konstatierte Verflüssigung des gesellschaftlichen Lebens[7] zieht ein formloses Zerfließen der psychischen Persönlichkeiten nach sich. Die deutlich wahrnehmbare existenzielle Unsicherheit und Entscheidungsangst vieler Menschen, die bewirkt, dass Lebensentscheidungen immer weiter hinausgeschoben werden, ist nur eine der Folgen. Psychische und gesamtmenschliche Entwicklungs- und Reifungsprozesse, die zuvor normalerweise mit 20–25 Jahren abgeschlossen waren, scheinen sich heute oft bis zum Alter von 30 Jahren oder mehr hinauszuziehen.

Wie kann angesichts dieser Situation die Priesterausbildung ein Ort sein, der im Dienst der Identitätsbildung und Persönlichkeitsentwicklung steht?

Zunächst muss man sich bewusst machen, dass Identitätsbildung ein ambivalenter und spannungsreicher Prozess ist, in dem es darum geht, die Welt des Geistlichen und Religiösen mit anderen Bereichen des Menschseins zu vermitteln. Die religiöse Erfahrungswelt und geistliche Berufsentscheidung eines Priesterkandidaten ist ja nur ein Aspekt seiner Identität, mit dem nicht selten zahlreiche andere Lebensentwürfe und Wertekonstellationen konkurrieren, denen er in seiner Freizeit, im Freundeskreis, in den Medien, in der Familie usw. begegnet und die ihn oftmals ebenfalls bis ins Innerste seiner Persönlichkeit hinein prägen. Diese unterschiedlichen Identitäts-Versatzstücke müssen miteinander ins Gespräch gebracht werden. Sonst riskiert man, dass die geistliche Lebensentscheidung irgendwann ihre Überzeugungskraft verliert, als fremd empfunden und schließlich aufgegeben wird.

In den letzten Jahren hat sich der Begriff „narrative Identität“ durchgesetzt.[8] Damit ist gemeint: Identität entsteht im Erzählen; in dem Maße, wie ich anderen mein Leben erzähle, wird es auch für mich selbst sinnvoll, schaffe ich Sinn, entsteht so etwas wie personale Identität. Die unterschiedlichen Versatzstücke der Identität werden narrativ zu einem sinnvollen Ganzen zusammengebaut.

Hier besteht eine große Herausforderung an die Priesterausbildung: Priesterausbildner sollten fähig sein, solche Entwicklungsprozesse hin zu personaler Identität zu begleiten und dem Kandidaten zu helfen, die darin notwendigen Suchbewegungen, Fragen und Konflikte zu verbalisieren und somit narrativ zu bewältigen.

Psychologen kommen heute in der Priesterausbildung immer noch nur selektiv und meist bei gravierenden Problemen zum Einsatz. Ihre Kompetenz könnte aber gerade im Dienste der Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsbildung bedeutsam sein. Zugleich sollte man sich hüten, diesen zentralen Bereich der Priesterausbildung einfach an Psychologen zu delegieren. Es gilt vielmehr, Priesterausbildner für ihre Aufgabe konsequenter auszubilden und zu qualifizieren.[9]

2.3 Liebes- und Hingabefähigkeit

Die Liebes- und Hingabefähigkeit bildet das beobachtbare Kriterium dafür, dass ein gutes Maß an gesunder Identität erreicht ist.

Es gibt zuweilen Phasen der Konzentration auf sich selbst und einer gewissen Selbstbezogenheit, die durchaus normal

7 *Zygmunt Bauman*, Liquid Life, Cambridge 2005.
8 *H. Keupp* (s. Anm. 7), 207. Vgl. auch *Andreas Tapken*, Schwierige Identität. Junge Menschen auf dem Weg zu sich selbst, in: das prisma (1/2002), 22–27.
9 Vgl. *Pastores dabo vobis*, Nr. 66.

sind und im Dienste der Persönlichkeitsentwicklung stehen. Personen, die solche Phasen durchlaufen haben, empfinden sich danach in der Regel als gereifter und sind mehr in der Lage, für andere da zu sein. Davon zu unterscheiden ist, was Lasch eine „Kultur des Narzissmus" genannt hat.[10] Er sieht darin die Krankheit unserer Zeit. Gemeint ist ein Kreisen um sich selbst, ein Hang zur Selbstinszenierung, ein Besorgtsein um die eigene Person und ein Verzwecken anderer Menschen für sich selbst, die in der Tat zu häufigen Kennzeichen der Gegenwartsgesellschaft geworden sind.

Derart selbstfixierte Menschen können von ihrer Persönlichkeitsstruktur her kaum je den anderen Menschen an ihrer Seite wirklich in den Blick nehmen und neigen als Priester dazu, auch ihre Gemeinde für sich selbst und ihre eigene Selbstbestärkung zu „missbrauchen".[11] Freilich verbirgt sich hinter einem solchen narzisstischen Verhalten oftmals eine sehr verletzliche und zerbrechliche Persönlichkeit, die der Hilfe bedarf. Dennoch braucht es für den priesterlichen Dienst eine Fähigkeit zur Hingabe, zur Liebe und zur Anerkennung des Anderen, die narzisstische Persönlichkeiten oftmals nicht entfalten können.[12]

Positive Anzeichen der gemeinten Liebes- und Hingabefähigkeit in einem Kandidaten könnten sein, dass jemand sich freiwillig für andere engagiert, Dienste übernimmt, Fremde und Neue im Blick hat, sich für andere interessiert und insgesamt eine „Kultur des Gebens" lebt.[13]

2.4 Spiritualität der Gemeinschaft – Rekonstruktion des Presbyteriums

Wer heute Priester wird, übt seinen Dienst nicht mehr in einer übersichtlichen Gemeinde aus, für die er allein zuständig ist. Er arbeitet in der Regel in komplexen, oftmals großräumigen Gebilden und mit einem großen Team von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern. Das setzt Teamfähigkeit und Kooperationsbereitschaft voraus. Dennoch sollen sich diese Überlegungen zur Communio gerade nicht auf diesen praktisch-professionellen Aspekt beschränken, wenngleich Schwächen in der „Communio-Kompetenz" sich gerade dort sehr spürbar niederschlagen können. Es geht vielmehr um etwas Grundlegenderes und Umfassenderes, das Johannes Paul II. in *Novo Millenio Ineunte* mit „Spiritualität der Gemeinschaft" beschrieben hat.[14]

Wenn Priester Diener der Gemeinschaft und der Einheit in den Gemeinden sein sollen, müssen sie zuvor gelebte Formen gemeinschaftlichen Lebens kennen

[10] *Christopher Lasch*, The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York 1978.

[11] Vgl. *Luisa M. Saffiotti*, Forming Ministers for the Twenty-First Century, in: Human Development 26 (2005), 5–20.

[12] Vgl. *Andreas Tapken*, Relationship – Intersubjectivity – Otherness. A change of Paradigm in recent Psychoanalysis and its Meaning for Christian Anthropology, in: *Alessandro Manenti*/*Stefano Guarinelli*/*Hans Zollner* (Hg.), Formation and the Person. Essays on Theory and Practice, Leuven 2007, 67–83.

[13] Vgl. *Pastores dabo vobis*, Nr. 43. Siehe auch: *Gerald Coleman*, Catholic Priesthood. Formation and human development, Liguori 2006.

[14] „Vor der Planung konkreter Initiativen gilt es, eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern, indem man sie überall dort als Erziehungsprinzip herausstellt, wo man den Menschen und Christen formt, wo man die geweihten Amtsträger, die Ordensleute und Mitarbeiter in der Seelsorge ausbildet, wo man die Familien und Gemeinden aufbaut" (*Novo Millenio Ineunte*, 43).

gelernt und eingeübt haben. Priester sind aber – spirituell und praktisch – häufig zu Einzelkämpfern ausgebildet und richten sich in einem Alleinsein ein, das zuweilen kaum von anderen Single-Existenzen zu unterscheiden ist. In der Konsequenz geraten manche Priester, um dem Alleinsein zu entfliehen, in eine fast symbiotische und deswegen ebenfalls problematische Beziehung mit ihrer Gemeinde. Vielerorts haben die Diözesen in den vergangenen Jahrzehnten den Individualisierungsschub der Gesellschaft bedenkenlos mitgemacht und erleben nun, dass junge Priester Gemeinschaft und gegenseitige Unterstützung zwar reklamieren, aber zugleich nicht wissen, wie sie gestaltet werden können. Sie sehnen sich nach Formen gemeinsamen Lebens und haben zugleich Angst davor.

Diese Situation ist – neben anderen Ursachen – auch darauf zurückzuführen, dass die spirituelle Dimension des „Wir" vielen unvertraut ist.[15] Die „Optionen", welche die Deutsche Regentenkonferenz 2003 veröffentlich hat, sprechen von einem „Mut zur Communio". Dort heißt es: „Jesus ruft seine Jünger zwar aus ihrer gewohnten Umgebung und Familie heraus, doch nicht, um sie danach der Isolierung auszusetzen, sondern um sie in die neue Familie der Jünger einzufügen. Deshalb darf der Priester kein Single sein. Nur ein gemeinschaftsfähiger Mensch kann teilhaben am Leben Gottes, der selbst Gemeinschaft ist. Von einem Priester wird zu Recht erwartet, dass er imstande ist, Zellen des Evangeliums zu formen und Menschen zusammenzuführen. Er soll selbst gemeinschafts- und kommunikationsfähig sein. Dazu braucht er selbst eine tragende Lebens- und Glaubensgemeinschaft, die nicht einfach schon durch das Leben in einer Pfarrei mit andern Christen zusammen gegeben ist. Es bedarf vielmehr ausdrücklicher priesterlicher Gemeinschaftsformen."[16]

Vielleicht ist die zölibatäre Lebensgestalt auch deswegen für so wenige junge Menschen attraktiv, weil sie oftmals eher in die Einsamkeit führt und nicht in evangeliumsgemäße Formen der Gemeinschaft und gemeinsam gelebte Jüngerschaft.

Die Suche nach neuen (oder bewährten alten) Formen gemeinsamen Lebens unter Priestern ist daher eine höchst dringliche Aufgabe. Zu Recht spricht Hennecke von einer „Rekonstruktion des Presbyteriums" und einer „Option für das ‚Wir' gerade um des Zeugnisses und der Gegenwart Christi willen".[17] Es wird zwar auch in Zukunft priesterliche Einzelkämpfer geben, aber sie können wohl kaum als der Normalfall christlicher und weltpriesterlicher Existenz gelten.[18]

2.5 Lernbereitschaft

Die bisher genannten Voraussetzungen und Kompetenzen sind allesamt Fähigkeiten, die nur in seltenen Fällen einem Kandidaten zum Zeitpunkt des Eintritts in das Priesterseminar einfach schon gegeben sind. Die meisten müssen sie sich aneignen, zuweilen sogar mühsam. Umso wichtiger ist eine letzte Grundvoraussetzung

15 *Christian Hennecke*, Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung, Münster 2006, 157.

16 *Deutsche Regentenkonferenz* (Hg.), Priester für das 21. Jahrhundert. Optionen, o. O. 2003, 13.

17 *Ch. Hennecke* (s. Anm. 15), 158.

18 *Andrea Caelli*, La vita comune del clero. Storia e spiritualità, Rom 2000; *Christoph Hegge*, Art. „Vita communis", in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 3, Paderborn 2004, 836–839.

für den priesterlichen Dienst: bescheidene Lernbereitschaft. Damit ist die realistische Einschätzung der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten gemeint sowie die echte Bereitschaft, sich in einen Prozess des persönlichen Wachstums, der Entwicklung, der immer neuen Bekehrung und des lebenslangen Lernens zu begeben. Saffiotti spricht in diesem Kontext von „capacity of itinerancy".[19] Solche Fähigkeit zum Unterwegssein meint wohl auch *Pastores dabo vobis*, wenn es vom Priesterkandidaten als „Wanderer" spricht, also einem „konkreten Menschen, der sich auf diese Herausforderung und damit auf eine Reihe von Situationen, Problemen, Schwierigkeiten und ganz unterschiedliche Wegerfahrungen und Wachstumsphasen einlässt" (Nr. 61).

Eine der wichtigsten Fragen, die man sich bei der Aufnahme von Bewerbern für den priesterlichen Dienst stellen sollte, lautet deswegen: Will diese Person lernen? Ist sie bereit, sich auf einen geistlichen und menschlichen Prozess einzulassen, der Infragestellung, Veränderung und inneres Wachstum bedeutet? Kontraindikative Zeichen sind Passivität, Rigidität und eine insgesamt ausgeprägt defensive Persönlichkeitsstruktur. Positiv zu werten sind hingegen Eigenschaften wie Kreativität und Offenheit für Neues, Interesse an der Welt und an sich selbst, Bereitschaft, über sich nachzudenken und sich in Frage zu stellen sowie sich selbst ins Gespräch zu bringen.[20]

Der Autor: *Dr. Andreas Tapken, geb. 1965 in Visbek, studierte Theologie in Münster und Rom und wurde 1992 zum Priester geweiht. 1995–2001 Studium der Psychologie in Rom und Chicago, 2001 Prof. für Psychologie an der Universität Gregoriana. Seit 2004 leitet der Autor das Priesterseminar des Bistums Münster. Publikationen: Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein, Mainz 2003.*

19 *L. Saffiotti* (s. Anm. 11), 15.

20 Saffiotti spricht in diesem Sinn von auch von „formability": „Formators and leadership need to be willing to discern the ‚formability' of candidates, particularly in terms of their capacity to establish and sustain a primary intimate relationship with God and to minister to others out of that relationship, their generosity in putting the needs of others and community ahead of their own, their willingness to be formed and led and their disposition and competency for the work of justice and conversion" (19).

Das aktuelle theologische Buch

◆ Pock, Johann: Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik) LIT-Verlag, Berlin 2006. (560) Geb. Euro (D) 39,90 / Euro (A) 41,10 / sFr 60,90. ISBN: 978-3-8258-8974-6.

Eine Rezension über ein Buch, das sich des Themas „Gemeinde zwischen Idealisierung und Planungszwang" annimmt und in einer Linzer theologischen Zeitschrift erscheint, kann nicht anders beginnen als mit einer Erinnerung an Ferdinand Klostermann († 1982), der im März dieses Jahres hundert Jahre alt geworden wäre. Sein Wirken ist in der Katholischen Theologie der Sechziger- und Siebzigerjahre mit dem Stichwort „Gemeinde" verbunden wie mit niemand sonst. Selten hat ein theologischer Begriff in Theorie und Praxis eine so atemberaubende Rezeption erfahren wie das Wort „Gemeinde".

In den letzten Jahren ist es wieder eigenartig still geworden um dieses für die Zeit nach dem Konzil so zentrale Thema. Sollten die gesteckten Ziele inzwischen erreicht sein? Oder ist das Pendel nach Jahren des „Gemeinde-Enthusiasmus"[1] zurückgeschlagen, aus Ernüchterung, aus Resignation?

Heute bestimmen unter dem wachsenden Druck der immer knapper werdenden personellen und finanziellen Ressourcen Auseinandersetzungen um „Seelsorgeräume", „Lebensräume", „Pfarrverbände", „Seelsorgeeinheiten" die Diskussion. Diözesane Räte und Gremien machen sich intensiv Gedanken um die zukünftige Gestalt der Gemeinden. Ob eher düster gefärbte Schlagworte wie „Rückgang der Zahl der Kirchenbesucher", „Priestermangel" oder „Verdunstung des Glaubens" den Ton angeben oder hoffnungsvolle Ansätze, Projekte und Initiativen in Blick genommen werden, immer steht die drängende Frage im Raum: „Was wird aus den Gemeinden?" Verändert sich nur ihre Gestalt, wie sie das im Laufe der Christentumsgeschichte oft getan hat, so dass die als krisenhaft empfundene Gegenwartssituation lediglich den Umbruch zu neuen Formen gemeindlichen Christ- und Kircheseins anzeigt? Oder kündigt sich das Ende der christlichen Gemeinde als Ort der Communio an, die in übersichtlichen Räumen die Vergewisserung feiert, dass sie von einer letzten Liebe umfangen ist und in Jesus, dem Christus, und mit ihm das Leben gewinnen kann trotz des Todes, um es in christlich-solidarischer Geschwisterlichkeit zu teilen? Verschwindet die Sozialform Gemeinde unter unübersichtlicheren und anonymeren pastoralen Großgebilden, welche die Identifikation und Zugehörigkeit des „Wir in St. XY" nicht mehr zulässt – mit Konsequenzen für Kirchlichkeit und Glaubensgestalten der Einzelnen in der entfalteten Moderne, die dann kaum noch Beheimatung als die Erfahrung, erwünscht zu sein und einen Namen zu haben, erleben?

Diesen Fragen nicht auszuweichen ist unbequem, aber notwendig. Johann Pock, nunmehr Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie in Bonn, stellt sich in seiner Habilitationsschrift „im Blick auf die Lebensform der ChristInnen" „konkret die Frage, welche Formen von Gemeinschaft in dieser säkularen, postmodernen, mobilen und globalisierten Welt sowohl dem Auftrag Jesu als auch dem legitimen Bedürfnis der Menschen entsprechen" (20).

Im 1. Kapitel („Gemeinde in Diskussion: lehramtliche und theologische Grundlagen gegenwärtiger Gemeindetheologien") sondiert der Autor die lehramtlichen Dokumente (II. Vatikanum und Würzburger Synode, CIC 1983 und Katechismus der Katholischen Kirche) zu Fragen von Gemeinde, Amt und Charisma. Eine produktive Konfrontation mit den „Zei-

[1] Vgl. etwa den Titel von *W. Wessel/R. Kellerhoff*, Faszination Gemeinde, Erfahrungen, Besinnung, neue Impulse, Freiburg i. Br. 1979. Vgl. auch *G. Greshake*, Gottes Heil – Glück des Menschen, Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 297, Anm. 12.

chen der Zeit“ findet in diesen Texten freilich nicht statt.

Erst die Rezeption des Konzils formulierte dann Anfragen an Ekklesiologie und Pastoraltheologie, wie Gemeindeformen innerhalb heutiger Lebensgewohnheiten möglich sind, wie sie gelebt werden können, welche Funktion oder Rolle sie in Kirche und Gesellschaft haben und wie ihre ekklesiologischen Dimensionen verifiziert werden könne.

Die Frage nach der katholischen Identität der Gemeinde wird an Hand der Grundfunktionen der Gemeinde abgehandelt, die aber nicht einfach wie Segmente eines Kreises nebeneinander begriffen sein wollen, sondern die wirklich das Leben und Handeln der Kirche in seiner inneren Struktur transparent machen sollen.

Abschließend werden die Problemfelder der Gemeindetheologie benannt und in ihrer Ambivalenz dargestellt (Gemeindeleitung, Rollenbeschreibungen, Verörtlichung des Glaubens usw.).

Das 2. Kapitel („Biblische Grundlagen einer Theologie der Gemeinde“) ist das umfangreichste und substanziell ertragreichste. Dabei widersteht Pock der Versuchung, die entsprechende biblische Positionsangabe als Steinbruch für die eigene ekklesiologische Lieblingsidee herzunehmen, vielmehr versucht er „den Weg des Christentums von der Verkündigung Jesu und der unmittelbaren Berufung und Nachfolge von Jüngern bis hin zur Bildung von klar umrissenen soziologischen Einheiten mit geregelten Strukturen nachzuzeichnen“ (68), um „aus dem Prozeß des Gemeinde-Werdens zu lernen“ (ebd.). „Die Entwicklung von Gemeindetheologien im Neuen Testament“ (Kap. II.1.) zeigt die Vielfalt neutestamentlicher Gemeinden und die Verschiedenheit der Gemeindeansätze, ihre unterschiedlichen Reaktionen auf situative Gegebenheiten, die es offenbar nötig machten, höchst variabel auf die Anforderungen von Gemeinde zu reagieren. Diese Vielfalt ist von bleibendem Wert, so dass auch spätere Gemeinden sich an diesem Reichtum orientieren dürfen und sollen.

In der Folge werden die wichtigsten Bilder (z.B.: Haus, Familie bzw. Volk Gottes, Leib) und Selbstbezeichnungen der Gemeinde (Jünger, Brüder, Heilige), ihre Konstitutiva (Autorität apostolischer Lehre, Verpflichtung gegenüber den Mitmenschen, Taufe und Herrenmahl, Gemeinschaft, Missionarische Offenheit nach außen), die Gemeindestrukturen (Missionsbewegung, urchristliche Hausgemeinden, Modell der Synagoge, Der hellenistische Verein, charismatische Gemeinde bei Paulus, Gemeindebildung in der Stadt) und die frühchristlichen Ämter im Kontext der Gemeinde (Zwölferkreis, Petrus, Apostel/in, Presbyter/in, Prophet/in, Lehrer/in, Episkopos, Diakon/in, Eucharistievorsitz, Leitungsamt, Stellung der Frau) prägnant und präzise skizziert.

Die Rückbesinnung auf den neutestamentlichen Ursprung, nicht nur auf die Urkirche, sondern letztlich auf Jesus von Nazaret begründet nicht eine wahllose Beliebigkeit von Alternativen, unter denen man wie im Supermarkt je nach Bedürfnis auswählen kann, sondern fordert jede Gemeinschaft heraus, „die Kontinuität mit dem Ursprung in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen ihrer eigenen Zeit (und zwar auf allen Ebenen) zu entwickeln“ (264). Nicht einer Verklärung eines idealen Anfangs wird das Wort geredet, sondern dem „Modellcharakter, der kreative, offene, nicht konfliktscheue und evangeliumstreue Gemeinden gezeigt hat, die sich von einer Zeit des politischen Umbruchs und der religiösen Selbstfindung herausfordern ließen zu je neuen, attraktiven Formen der Vergemeinschaftung“ (266).

Aus der Analyse der ntl. Gemeindetheologie entwickelt Pock dann 13 biblische Kriterien, an denen in der Folge die Pastoralpläne und Pastoralen Leitlinien Deutschlands und Österreichs gemessen werden (III. Kapitel).

Das abschließende 4. Kapitel („Zukunftsperspektiven der Gemeinden Österreichs und Deutschlands – eine kritischer Würdigung“) benennt die auffälligen Differenzen (Sozialgestalt und Größe der Gemeinde, Bedeutung der Diakonie, Frauen in gemeindlichen Funktionen, geänderte Priesterrolle) und die Übereinstimmungen (Gemeinde als Subjekt, Neue Ämter in neuen Zeiten, Bedeutung der Öffentlichkeit, Wunsch nach lebendigen Gemeinden), die Grundlinien, die Aporien und Lösungsansätze der Pastoralplanungen.

Das kritische Resümee am Ende des opulenten Werkes ist liebenswert-bescheiden und

tapfer-realistisch. Es besteht im Wissen darum, dass die Theologie im Einzelfall nicht allzu viel auszurichten vermag, ist sie doch viel zu sehr verstrickt in die Legitimationsbedürfnisse derer, die hier und jetzt die konkreten Entscheidungen treffen müssen und dafür eben ein „theologisches Konzept" brauchen. Aber die Theologinnen und Theologen würden ihre Berufung verfehlen, versuchten sie nicht unverdrossen, die Erinnerung an das christlich Unaufgebbare zu stärken und die Fantasie anzuregen, ihm im Heute und Morgen der Kirche Gestalt zu geben. Die Option, irgendwie weiterzumachen, solange es geht, oder mit einem hurtigen Sanierungskonzept der Kirche ein besseres Image zu verpassen, entspringt nicht dem Geist, welcher der Kirche an ihrem Geburtstag geschenkt wurde. Der Geist-Impuls ermuntert zum Glauben an das Wunder, dass Gott sein Volk in der Nachfolge Jesu sammelt, und dass dieses Wunder nicht nur von Neuem geschieht, sondern neu geschieht: Gott sammelt sich sein Volk so, wie dieses Volk heute, im 21. Jahrhundert, aussehen muss.

Deshalb sei dieses Buch empfohlen: denen, die ihre eigene Vision von Gemeinde mit der „Faszination des Anfangs" (A. Vögtle) und mit der Sehnsucht der Menschen vergleichen wollen; denen, die unter dem Druck der gegenwärtigen pastoralen Notsituation weitreichende Entscheidungen treffen müssen; denen, die in den Gremien und Räten das vorurteilslose Hinschauen praktizieren darauf, was in der Kirche zu Ende gehen will und wohl auch zu Ende gehen muss, und das sensible Erspüren des von Gottes Geist in ihr neu in Bewegung Gebrachten und Angestoßenen, so „anstößig" es zunächst erscheinen mag.

Linz *Peter Hofer*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hg.): Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags. (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse, Bd 7) Lit-Verlag, Münster–Wien. 2006. (365) Kart.

Hat die Pastoral der Kirche etwas mit Politik zu tun? Gibt es vielleicht sogar so etwas wie eine politische Pastoral? Schaut man in die kirchliche Landschaft des deutschsprachigen Raumes, so tut man sich mitunter schwer, die Offensichtlichkeit dieser Verbindung zu erkennen. Dies mag vielleicht den Hintergrund darstellen, warum der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher und der an der Aachener Katholischen Fachhochschule lehrende Theologe Rainer Krockauer in ihrem Sammelband die Verbindung von Pastoral und Politik als einen „unausweichlichen Auftrag" erkunden wollen.

Die in dem Band versammelten 21 Beiträge bieten einen breit streuenden Einblick in die politischen Dimensionen von Pastoral sowie in die pastoralen Herausforderungen durch politische Veränderungsprozesse: Sie reichen von Auseinandersetzungen um den 11. September 2001 (Christian Bauer) über den christlich-islamischen Dialog in der Stadt Gelsenkirchen (Detlef Schneider-Stengel) bis hin zum Ruf nach der „Notwendigkeit politischer Predigten" (Johann Pock). Es geht um genderpolitische Fragen (Maria-Elisabeth Aigner), den politischen Gehalt einer persönlichkeitsorientierten Erwachsenenbildung (Sonja A. Strube) und um die Bedeutung der Betriebsseelsorge angesichts neoliberaler Zumutungen (Manfred Böhm).

Wiederkehrend in den Texten der verschiedenen Autorinnen und Autoren ist die Frage nach dem Verständnis des Politischen. Dahinter verbirgt sich meist ein universeller Politikbegriff im Sinne einer generellen Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Er spiegelt vielleicht auch das Dilemma von Theologinnen und Theologen, welche sich von einer verdrossen machenden, täglich erlebbaren Politik abzugrenzen versuchen und trotzdem politisch agieren wollen. Dies wirft gleichwohl die Frage auf, inwiefern etwa anwaltschaftliches Handeln zu klinisch sauberen Bedingungen jenseits des staatlichen Politikbetriebs zu haben ist. Rainer Krockauer thematisiert dieses im Grunde heiße Eisen in seinem Beitrag „Caritas: Task Force der

Kirche in der Zivilgesellschaft“: Darin weist er darauf hin, dass Kirche z.B. in sozialpolitischen oder entwicklungspolitischen Fragen – wo es also um die Einmischung in Staatspolitik, Regierungshandeln, ja Alltagspolitik geht – sich intermediärer Organisationen bediene, welche sowohl inner- wie außerkirchlich allzu oft gar nicht oder nur bedingt als Kirche wahrgenommen würden (279f.). Möglicherweise bietet diese Wahrnehmung, die sich auf die (über)regionale bzw. nationale Gestalt von Kirche bezieht, auch eine (indirekte) Erklärung für die vom Innsbrucker Pastoraltheologen Franz Weber beklagte „oft ‚beklemmend unpolitisch[e]‘“ Gestalt hiesiger Kirchengemeinden. Weber sucht in dem Auseinanderdriften kirchengemeindlicher und kommunaler Strukturen eine Antwort auf diese pastorale Entpolitisierung.

Um dem Entpolitisierungsprozess auf die Spur zu kommen, ist der Beitrag von Michael Schüßler aufschlussreich; seiner „Suche nach ‚Updates‘ für die Politische Theologie“ (26ff.) ist in doppelter Hinsicht zuzustimmen: zum einen darin, dass die diskursive Konsensdominanz des kirchlichen Milieus nach innen und außen zu überwinden sei (etwa mithilfe einer systemtheoretisch begründeten Offenheit für System-Umwelt-Divergenzen); zum anderen in der Forderung, dass jene Konzentration von Pastoral auf vereinsreligiöse Praktiken aufzuheben wäre, welche die Kirchenmitgliedschaft und deren Unter-Beweis-Stellung zum Kriterium erhebt und damit jeder gesellschaftsdiakonischen Pastoral den Boden entzieht. In diesem Kontext kommt den Impulsen brasilianischer Gemeinden, wie sie Franz Weber artikuliert (245ff.), eine heilsame und keineswegs romantisierende Bedeutung zu hinsichtlich einer politisch interessierten (Gemeinde-)Pastoral hierzulande. Diese mikrosoziologischen Überlegungen, zu deren weiteren Kontext auch der Beitrag von Birgit Hoyer („Pastoral-Theologie im Zwischen-Stadt-Land“) sowie Rainer Buchers Beobachtungen zum jüngeren gemeindetheologischen Diskurs zu zählen wären, finden in dem engagierten Plädoyer des Tübinger Praktischen Theologen Ottmar Fuchs „Wider das Totschweigen des politischen Kampfes“ ihr Gegenstück. Fuchs befragt dort (335ff.) die Antrittsenzyklika ‚Deus Caritas est‘ von Papst Benedikt XVI. auf ihren Politikbegriff hin und führt ihre (hoffentlich unbeabsichtigte) Gefährlichkeit im Kontext z.B. diktatorischer Staatssysteme vor Augen. Damit ist eine sachkritische Auseinandersetzung mit dem Papstschreiben angezettelt, welche über anfängliche Euphorien und gutmeinende Kommentierungen hinaus zu vertiefen wäre.

Fuchs’ kritisch an die Adresse des Papstes gewandter Befund, „[d]ass gläubige und politische Existenz im Christ- und Kirchesein nicht auseinander dividiert werden können“, wird durch die vorliegenden Beiträge zwar nicht empirisch belegt. Gleichwohl verdeutlicht der Sammelband eindrücklich, in welch vielfältigen Bezügen Praktische Theolog(inn)en – zumindest auf der Ebene der theoretischen Reflexion – den Anspruch einer politisch bedeutsamen und Gesellschaft mitgestaltenden Pastoral aufrecht erhalten haben.

München *Markus Raschke*

ETHIK

◆ Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Herwig Büchele SJ. (Beiträge zur mimetischen Theorie Bd. 22) LIT Verlag Münster 2007. (465) Kart. Euro 22,90 (D). ISBN 978-3-8258-9937-0.

Die Wirtschaftsethik ist ein junger, aber prosperierender Wissenschaftszweig. Der Thematik nimmt sich auch Wilhelm Guggenberger in seiner an der Universität Innsbruck eingereichten Habilitationsschrift an, die in der Reihe „Beiträge zur mimetischen Theorie“ veröffentlicht wurde. Der Autor trifft am Beginn auf den immer wieder hervorgekehrten Widerspruch zwischen den Zielvorstellungen der Wirtschaft und den ethischen Prinzipien der Gesellschaft. Guggenbergers Herangehensweise an dieses Problem ist in Anlehnung an Niklas Luhmann eine systemtheoretische.

Die stetig fortschreitende Ausdifferenzierung unserer Gesellschaft und die Spezialisierung einzelner Teilsysteme bringen eine Vernachlässigung der gesamtgesellschaftlichen Perspektive mit sich. In Anlehnung an Niklas Luhmann verwendet der Autor dafür den Begriff der strukturfunktionalen Latenz. Es wird eine Ausdifferenzierung, der strikten Spezialisierung und Aufgabenteilung wegen, in Kauf genommen, konstatiert Guggenberger. (72) In einer an diese Erkenntnis anschließenden Analyse des Verhältnisses von Wirtschaft und Gesellschaft stellt der Verfasser eine Dominanz der

Ökonomie in der Gesellschaft fest. Als Gründe dafür sieht er den Widerspruch zwischen der lebensnotwendigen Existenzsicherung, die wirtschaftliches Handeln von allen Akteuren verlangt, und dem Geld, das unabhängig von Qualitätskriterien im weiteren Sinne global agieren kann. (113)

Wie mit der Dominanz der Ökonomie umzugehen ist, steht im Zentrum vieler wirtschaftsethischer Ansätze. Guggenberger analysiert die Arbeiten des Wirtschaftsethikers Karl Homann, da auch dieser eine systemtheoretische Perspektive verfolgt. In einer umfassenden Analyse von Homanns Ansatz zeigt er, dass in dieser systemtheoretischen Konzeption der Wirtschaftsethik das sozialethisch verantwortungsfähige Subjekt ausgeblendet und die moralische Verantwortung für wirtschaftliches Handeln in die Rahmenordnung verlegt wird. Treffend führt Guggenberger aus, dass bei Homann die Gleichstellung von Eigeninteresse und Handlungsethik – dem Konzept des homo oeconomicus folgend – die soziale Verantwortung der Einzelnen für ihr wirtschaftliches Handeln vernachlässigt und so kein Anreiz für moralische Handlungen entstehen kann. (246)

Vor diesem Hintergrund der Inkompatibilität von systemtheoretischem Gesellschaftsdenken und ethischen Normen versucht der Autor das Konzept der modernen Systemgesellschaft konsequent beizubehalten. Dazu betreibt er funktionale Differenzierung als Methode, um menschlich-gesellschaftliche Fragestellungen zu behandeln. Zur Unterstützung zieht er die mimetische Theorie von René Girard heran, die ihm als „hermeneutischer Schlüssel" zur Tiefenstruktur der Systemgesellschaft dient. (297)

Im Ergebnis dieser Analyse zeigt der Autor, dass die funktionale Ausdifferenzierung dem Individuum Freiheit – vor allem in Hinblick auf die Gestaltung der Gesellschaft – nimmt. Das hat zur Folge, dass die einzelnen Menschen als Teile der Gesellschaft zu Abhängigen der autopoietischen Entwicklungen des Systems Wirtschaft gemacht werden. Im Gegenzug erzeugt das systemrelative Vorteilsstreben pazifizierende Wirkung und stabilisiert so das Gesamtsystem. (359)

Schritte aus der Sackgasse, in der die Wirtschaftsethik in einer ausdifferenzierten Gesellschaft steckt, sieht Guggenberger in der Ökonomie der Gabe. Dieses in der katholischen Soziallehre verankerte Konzept soll dazu dienen, die Emotion und Leidenschaft der Menschen in die ausdifferenzierte Gesellschaft und so auch in die dem Vorteilsstreben unterworfenen Handlungsmaximen der Einzelnen zurückzubringen. Der transzendentale Bezug rückt ansonsten nicht erfassbare Vorleistungen in den Blickwinkel der Systemgesellschaft und hilft so mit, das menschliche Subjekt zu bewahren. (363)

Die sehr ausführliche Forschungsarbeit von Guggenberger versucht die Wirtschaftsethik aus den Sackgassen der funktional differenzierten Gesellschaft zu führen. Dazu verbindet der Autor den wirtschaftsethischen Ansatz von Karl Homann mit systemtheoretischen Konzeptionen. Für eine gänzliche Lösung reicht diese Herangehensweise jedoch nicht, daher bringt Guggenberger mit Hilfe der „Ökonomie der Gabe" die Wirtschaftsethik näher an die Theologie heran. Ein interessanter Zugang, der die notwendige Interdisziplinarität der Wirtschaftsethik abseits von Philosophie und Ökonomie aufzeigt und stärkt.

Wien *Georg I. Hubmann*

FESTSCHRIFT

◆ Franz, Thomas / Sauer, Hanjo (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Festschrift für Elmar Klinger, 2 Bde., Echter. Würzburg 2006. (Bd. 1: 599; Bd. 2: 554) Geb. Euro 80,20 (D). ISBN 978-3-429-02804-6.

Die Programmatik des Konzils stellt nach wie vor eine zentrale Herausforderung für Theologie und Kirche dar. Dieses Themas nimmt sich die vorliegende zweibändige Festschrift an. Sie ist Elmar Klinger gewidmet, der Ende September 2006 nach 30-jähriger Tätigkeit als Professor für Fundamentaltheologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg emeritiert wurde. Seine Arbeit ist geprägt vom Bemühen um eine konstitutive Verhältnisbestimmung von Glauben und Welt, von Dogma und Praxis, von Offenbarung und Erfahrung als Gesamtprogramm der Katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieses Konzil stellt für Klinger den Gesamtrahmen dar, innerhalb dessen sich Theologie wissenschaftlich wie kirchlich zu verorten hat. Bereits im Titel der Festschrift kommt dies zum Ausdruck: „Glaube in der Welt von heute. Theologie

und Kirche nach dem zweiten Vatikanischen Konzil" thematisiert den Glauben des Konzils, der erschließt, wie die Kirche die „Zeichen der Zeit" im Licht des Evangeliums erkennt und wie sie entsprechend zu handeln hat.

Die Festschrift weiß sich nicht nur allgemein dem Konzil verpflichtet, sondern insbesondere der Konzilsinterpretation Elmar Klingers. In 54 Beiträgen zeigen Weggefährten, KollegInnen, SchülerInnen und Vertreter des kirchlichen Amtes eine bunte Themenvielfalt und breite Diskussion von Einzelfragen auf.

Der erste Band mit dem Titel „Profilierungen" gliedert sich in drei Abschnitte. Im ersten Teil „Reform oder Gesamtprogramm? Die theologiegeschichtliche Stellung des Konzils" wird das Profil des Konzils selbst und zentraler Konzilsdokumente diskutiert. Die Darstellung der Konzilsrezeption und die Implikationen des Konzils für die Praxis der Kirche ist motiviert von Klingers konsequenter Forderung, das Konzil als Maßstab für die Kirche in der modernen Welt und für die Lösung kirchlicher Probleme zu sehen. Der zweite Teil „Zwischen Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. Nachkonziliare Profile und Paradigmen" widmet sich vor allem ethischen, dogmatischen, pastoralen und religionspädagogischen Perspektiven einer Profilierung der Theologie im Geist des Konzils. Im dritten Teil „Glaube und Wissen. Signaturen zeitgenössischer Fundamentaltheologie" wird der Schwerpunkt auf die fundamentaltheologischen Ansätze gelegt. Hier werden Eckpunkte einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie vorgestellt, welche die Programmatik des Konzils aufnimmt.

Für Überlegungen zum Glauben in der Welt von heute sind im Besonderen gesellschaftsbezogene Diskurse von Bedeutung. Ausgewählte „Diskursfelder" behandelt der *zweite Band* der Festschrift in vier Teilen. Der erste Abschnitt „Orthodoxie und Orthopraxie. Lateinamerika als exemplarischer Ort" sammelt Beiträge mit Grundthemen der Befreiungstheologie. Hier werden die Relevanz einer befreiungstheologischen Spiritualität für das entwicklungspolitische Engagement, Konturen einer Kirche der Armen und die Herausforderung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs skizziert. Das zweite Kapitel „Zwischen Feminismus und Gender. Herausforderungen theologischer Frauenforschung" behandelt Brennpunkte der Feministischen Theologie. Motiviert ist dies nicht zuletzt durch die Diagnose, dass Klinger „einer der wenigen etablierten deutschen katholischen Professoren [ist], der sich ernsthaft mit feministischer Theologie auseinandergesetzt hat". (II, 106) Die Themen der Beiträge spannen sich von der Notwendigkeit einer feministischen Befreiungstheologie und dem Amt der Diakonin in der frühen Kirche über die Geschlechterperspektive in biblischen Texten und Gottesdiskursen bis hin zur Theologie des Geborenseins. Im dritten Abschnitt „Pluralismus und Synkretismus. Das Christentum und der interreligiöse Dialog" werden unter anderem Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog und zur Bedeutung von Mission angestellt. Der letzte Teil „Das postsäkulare Zeitalter und die Zukunft der Kirche. Risiken und Chancen des Christseins im 21. Jahrhundert" stellt das Projekt der Erarbeitung des neuen Gemeinsamen Gebet- und Gesangbuches für den deutschen Sprachraum vor und analysiert die Bedeutung einer Rede von Offenbarung und Freiheit in der modernen Kultur, die Fragen von Gewalt im AT und vom Bösen in der Gegenwart, das Problem der kirchlichen Finanzkrise und die Chancen der Kirchen im europäischen Einigungsprozess. Mit einer chronologisch angelegten Bibliografie der Schriften von Elmar Klinger schließt der Band ab.

Diese Festschrift stellt eine breite und instruktive Diskussion der aktuellen Relevanz des Zweiten Vatikanischen Konzils dar, wobei sich ein Großteil der AutorInnen explizit an den Kernanliegen von Elmar Klinger orientiert. Wer sich den Herausforderungen der Moderne im Hinblick auf Kirche und Theologie stellt, wird diese Aufsatzsammlung mit Gewinn lesen und dabei auf wertvolle Impulse des Konzils und auf Konsequenzen für eine zeitgenössische Theologie aufmerksam gemacht. Allerdings weist die Festschrift ein Manko auf: Angesichts der Fülle der Beiträge hätte es den beiden Bänden gut getan, wenn die einzelnen thematischen Blöcke nicht nur durch eine Überschrift, sondern auch durch eine redaktionelle Hinführung eingeleitet worden wären.

Linz *Edeltraud Koller*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Alberigo, Giuseppe/Wittstadt Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio.

September 1963 – September 1964. Grünewald, Mainz/Peters, Leuven 2002. (648) Ln. Euro 76,00 (D).

◆ Alberigo, Giuseppe/Wassilowsky Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Bd. 4: Die Kirche als Gemeinschaft. September 1964 – September 1965. Grünewald, Mainz/Peeters, Leuven 2006. (787) Ln. Euro 76,00 (D).

1997, also vor zehn Jahren, erschien der erste der auf fünf Bände berechneten deutschen Ausgabe dieses von G. Alberigo und K. Wittstadt betreuten Werkes. Band 2 folgte drei Jahre später (vgl. die Rezensionen in dieser Zeitschrift 146 [1998], 427–430; 149 [2001], 208–210).

Die hier zu besprechenden Bände 3 und 4 kamen 2002 bzw. 2006 heraus. Das zögerliche Erscheinen hängt mit der Erkrankung und dem Tod des Würzburger Kirchenhistorikers Klaus Wittstadt († 2003) zusammen; seine Rolle hat nun G. Wassilowsky übernommen.

Das Werk möchte nicht nur eine Aufsatzsammlung bieten, sondern eine Geschichtsdarstellung sein, also den Ablauf und die Entwicklung des Konzilsgeschehens gut nachvollziehbar machen. An Quellen standen nicht nur solche offizieller Natur zur Verfügung, sondern auch Privatdokumente wie z.B. das Konzilstagebuch des französischen Dominikaners Yves Congar, was sich auch deswegen als nützlich erwies, weil das Archivio del Concilio Vaticano II. noch nicht allgemein zugänglich ist. Die Auswahl der Quellen erfolgte vielleicht etwas einseitig; die Tagebuchaufzeichnungen des Jesuiten Sebastian Tromp fanden z.B. keine Berücksichtigung.

Unter der Überschrift „Das mündige Konzil" behandelt *Band 3* die zweite Sessio (1963) und die nachfolgende Intersessio (1963–64). Seit der überraschenden Ankündigung des Konzils (1959), seiner Eröffnung (11. 10. 1962) und dem Abschluss der ersten Sitzungsperiode (8. 12. 1962) hatte sich vor allem durch den Tod des Papstes Johannes XXIII. (3. 6. 1963) und die Wahl seines Nachfolgers Paul VI. (21. 6. 1963) viel geändert, nicht aber die grundsätzliche Zielsetzung, mittels des Konzils ein Aggiornamento der Kirche zu erreichen und sie aus der Defensive, in welche sie spätestens im 19. Jahrhundert geraten war, herauszuführen. Papst Paul VI. erwähnte bei der Wiederaufnahme der Konzilsarbeit (29. 9. 1963) ausdrücklich, es ginge (ihm) um die Darstellung der theologischen Lehre über die Kirche, um deren innere Erneuerung, um die Förderung der Ökumene und den Dialog mit der modernen Welt.

A. Melloni widmet sich in seinem Beitrag dem Beginn der zweiten Konzilsperiode und der großen ekklesiologischen Debatte (1–138), bei welcher die Frage des Verhältnisses von Papst und Bischöfen im Mittelpunkt stand. Die starke Hervorhebung der Kollegialität schien aber manchen eine Gefährdung der auf dem I. Vatikanum definierten päpstlichen Primatialgewalt darzustellen. Die bestehenden Gegensätze lösten die so genannte Oktoberkrise aus, die aber überwunden werden konnte. Melloni schildert die dramatischen Vorgänge sehr eingehend und nimmt eindeutig Stellung zu Gunsten der Konzilsmehrheit, was ihm eine heftige Kritik von D. Berger eingebracht hat (Deutsche Tagespost v. 23. 8. 2003, 6). Auf weitere Details kann im Rahmen einer Rezension leider nicht eingegangen werden.

Nur zwei Dokumente kamen bei der 2. Sitzungsperiode zur Schlussabstimmung: das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel „Inter mirifica" und die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium". Den Beitrag über das Entstehen der letzteren verfasste R. Kaczynski (223–296). Er geht ausführlich ein auf die bei der vorausgehenden Intersessio geleisteten Vorarbeiten und auf die Darlegungen und Diskussionen in der Konzilsaula: so über die Verwendung der Volkssprache, welche grundsätzlich für keinen Teil der Messe, also auch nicht für den Kanon, ausgeschlossen wurde (229), und über die vermehrte Möglichkeit zur Konzelebration (229–231). Bezüglich des Breviergebetes konnte der unter dem Einfluss von Prof. J.A. Jungmann erarbeitete und auch vom Linzer Diözesanbischof F. S. Zauner unterstützte (246ff.) Vorschlag, dass die Weltpriester nur mehr zu Laudes und Vesper verpflichtet sein sollten, nicht durchgebracht werden. Mit einer überwältigend positiven Endabstimmung am 4. 12. 1963 wurde die Liturgiekonstitution schließlich verabschiedet (2147 Ja-, 4 Neinstimmen). Dass dieses Ergebnis möglich wurde, hängt wesentlich mit der Liturgischen Bewegung zusammen, die auch in Klosterneuburg und Linz wichtige Zentren hatte, was der Autor unerwähnt lässt. Der endgültige Text der Konstitution war zurückhaltend formuliert, eröffnete aber viele positive Aspekte wie die Sicht des Gottesdienstes als Feier der ganzen Gemeinde und schlug zumindest keine Türen zu für die nachfolgende liturgische Erneuerung (261).

Die tatsächlichen Reformen blieben aber einem nachkonziliaren Prozess vorbehalten, welchen das hierfür errichtete „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia" einleiten und überwachen sollte (280ff.). Zunächst schien freilich das von Kaczynski als „enttäuschend" eingestufte Motu proprio „Sacram Liturgiam" vom 29. 1. 1964, das Papst Paul VI. von konservativen Kreisen suggeriert worden war, einen Rückschlag zu bedeuten. Längerfristig erfolgte aber eine echte Erneuerung des Gottesdienstes, auch wenn die seither gemachten Erfahrungen noch Defizite erkennen lassen.

Da nach Beendigung der 2. Sitzungsperiode noch viele Materien unerledigt waren, ging es bei der anschließenden Intersessio u.a. darum, Möglichkeiten einer methodischen und thematischen Straffung der Konzilsarbeit zu sondieren (vgl. den Bericht von E. Vilanova, 401–572).

Band 4 umfasst die dritte Sitzungsperiode (14. 9.–21. 11. 1964) mit ihrer überladenen Tagesordnung und die zehnmonatige Intersessio. Die gewählte Gesamtüberschrift „Die Kirche in der Gemeinschaft" setzt einen wichtigen Schwerpunkt, wirkt aber ein wenig unscharf, wenn man an Themen wie Offenbarung oder Religionsfreiheit denkt.

Bei der lebhaften Diskussion über die Kirchenkonstitution in der Konzilsaula (vgl. den Beitrag von J.A. Komonchak, 1–108) ging es natürlich auch wieder um die Frage der Kollegialität. Der bisherigen Richtung des Konzils lief eine von einer Minderheit (39 Personen) lancierte „Note an den Heiligen Vater", die diesen unter Druck setzen wollte, völlig zuwider (77f.). Diese Gegenströmung sollte später übrigens noch stärker werden.

Das Ringen des Konzils um das rechte Verständnis der göttlichen Offenbarung ist Gegenstand eines Beitrags von H. Sauer (231–272), der schon mit der Überschrift („Probleme der Lehre sind Probleme der Pastoral") auf den entscheidenden Konnex verweist, um den es dem Konzil ging. Die differenziertere Sicht der „Zwei-Quellen-Lehre" (Schrift und Tradition) und die Respektierung der Ergebnisse der kritischen Bibelwissenschaft (eine wichtige Wortmeldung Kardinal Königs betraf die „Irrtumslosigkeit der Schrift", 259), sollte tatsächlich zu einer neuen Hochachtung der Heiligen Schrift und zu einem Begreifen der Offenbarung als einem dialogischen Prozess zwischen Gott und dem Menschen führen.

Wie das Laiendekret Gestalt anzunehmen begann, erfahren wir in dem Kapitel „Die Kirche des Laien – eine Entdeckung des Konzils" (273–311) von H. Sauer. Das Konzil hatte mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass z.B. unter „Katholischer Aktion" länderweise nicht dasselbe verstanden und die Rolle der Laien verschieden gesehen wurde.

Die so genannte „schwarze Woche" gegen Ende der Sitzungsperiode (14.–21. 11. 1964) rekonstruiert L.A.G. Tagle (451–530), so weit dies die Quellen zulassen. Eingriffe von außen in das Ökumenedekret und die Kirchenkonstitution und die dadurch aufgekommene Atmosphäre „der Verdächtigungen und des Misstrauens" schienen sogar die Fortsetzung des Konzils zu gefährden. Als besonders gravierend wurde die „nota explicativa praevia" empfunden, die von einer im Hintergrund agierenden Gruppe unter Berufung „auf eine höhere Autorität" der Kirchenkonstitution vorangestellt wurde. Mit ihr sollte die Primatslehre des I. Vatikanums erneut eingeschärft werden. Bei genauerem Zusehen kann man aber sagen, dass der in der Konstitution hervorgehobene unmittelbar göttliche Ursprung des Bischofsamtes sowie dessen Verantwortung für die Universalkirche nicht geleugnet werden. Letztlich trug die Nota sogar dazu bei, dass praktisch alle Konzilsväter der Konstitution zustimmen konnten (2151 Ja-Stimmen bei nur 5 Enthaltungen). Feierlich verabschiedet wurden damals auch die Dekrete über den Ökumenismus („Unitatis redintegratio") und über die Ostkirchen („Orientalium Ecclesiarum").

Die folgende Intersessio nennt G. Alberigo das „unsichtbare Konzil", weil in dieser Zeit außerordentlich viel Arbeit zu bewältigen war (vgl. den ausführlichen Bericht von R. Burigana und G. Turbanti, 531–726). Die Kommission für das Laienapostolat ließ z.B. das entsprechende Schema durch fünf Subkommissionen – eine für jedes Kapitel – revidieren. Deren Ergebnisse wurden in mehreren Vollversammlungen eingehend diskutiert, es wurde erneut gerungen um die theologische Begründung des Laienapostolates und die Stellung der Katholischen Aktion. Diese sollte kein Monopol beanspruchen und auch Platz lassen für andere apostolisch tätige Vereinigungen. Der diesbezüglich kritisch eingestellte österreichische Konzilstheologe F. Klostermann trug aber dann wesentlich zu einer ausgewogenen Textierung des betreffenden Dokumentes bei (663ff.).

Insgesamt meint G. Alberigo in seinem Schlussbericht (727–755) über die Konzilsarbeit von September 1964 bis September 1965 „von großartigen Ergebnissen" mit einem „Schatten von Ungewissheit" sprechen zu dürfen.

Auf Mängel des Werkes habe ich schon in meinen früheren Rezensionen hingewiesen. Auch in den vorliegenden Bänden finden sich relativ viele Druckfehler. Die Identifikation von Kurzzitaten in den Anmerkungen wird erschwert, weil kein Literaturverzeichnis beigegeben wurde. Wenig benützerfreundlich ist die Art und Weise, wie auf agierende Personen Bezug genommen wird; so heißt es z.B. in Bd. 3, 61: „Himmer wird darum bitten, dass Platz geschaffen werde für den Begriff der *ecclesia pauperum* …" Hier wird vom Leser einfach zu viel vorausgesetzt. Deutschsprachige Konzilsväter und Periti hätten auch mit deutschen Vornamen und Herkunftsorten angegeben werden sollen. Während Bischof Josef Gargitter von Bozen-Brixen in Bd. 4, 52 richtig bezeichnet wird, scheint er ebd. S. 145 als G. Gargitter von Bressanone auf; auch im Register wird er mit dem abgekürzten Vornamen „G." zitiert. Um die Position der handelnden Personen klar erkennbar zu machen, sollte an den noch ausstehenden Abschlussband ein nicht zu knappes Namenlexikon mit relevanten Angaben angefügt und darin auch die Autoren der Beiträge näher vorgestellt werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Trautmann, Markus: Clemens August von Galen. Ich erhebe meine Stimme. (Topos plus Taschenbuch 566) Topos, Kevelaer 2005. (128, mehrere Abb.) Euro 8,20 (D).

Rechtzeitig zur Seligsprechung erschien diese gut lesbare Biografie, die keine eigene Forschungsarbeit darstellt, sondern auf der bisherigen Literatur fußt. Bischof Galen, der „Löwe von Münster", gilt als Symbolfigur des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, besonders gegen dessen Euthanasiegesetzgebung. Der aus dem Hochadel stammende, eher schwerfällige Kirchenfürst war nicht von vornherein zum Kämpfer gegen das Regime geboren. Bei seiner Bischofsweihe am 28. Oktober 1933 nahmen noch SA-Formationen mit Hakenkreuzfahnen teil, und führende Vertreter der NSDAP fanden sich als Gratulanten ein. Doch bald musste man erfahren, dass Galen seinen Wahlspruch „nec laudibus nec timore" („weder Lob noch Furcht") ernst nahm und Unrecht, auch wenn es von der Staatsführung ausging, öffentlich anprangerte. Am bekanntesten wurden seine Predigten gegen die Euthanasie 1941. Aus Angst vor der Volkswut erteilte Adolf Hitler damals den Befehl zur Einstellung der Aktionen. (In Vernichtungslagern im Osten wurden Altersschwache und Geisteskranke allerdings weiter gemordet). In Anerkennung der Leistung Galens wurde er von Papst Pius XII. am 21. Februar 1946 zum Kardinal erhoben und nunmehr, am 9. Okt. 2005, selig gesprochen. Er ist ein überzeugendes Vorbild für Zivilcourage und verpflichtet die Kirche, weiterhin eine Anwältin der Menschenrechte zu bleiben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIE

◆ Kunzler, Michael: Mess-Elemente. Einführungen, Kyrierufe, Fürbitten und Kommuniongebete für die Messfeier an den Sonn- und Feiertagen der Lesejahre A, B und C sowie an den Hochfesten und Festen des Herrn und der Heiligen im Herrenjahr. Bonifatius, Paderborn 2004. (469) Hardc., 2 Einlegebänder. Euro 39,90 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 69,40. ISBN: 3-89710-284-6.

◆ Kunzler, Michael: Messelemente 2. Einführungen, Kyrierufe, Tagesgebete, Fürbitten und Kommuniongebete für die Hochfeste, Feste und Gedenktage der Heiligen und Seligen des deutschen Sprachgebietes im Herrenjahr. Bonifatius, Paderborn 2006. (620) Hardc., 2 Einlegebänder. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 77,00.

Weit verbreitet ist der Ruf nach Gestaltungsfreiheit im häufig als zu eng empfundenen rituellen Korsett der Messe. Zugleich werden dennoch die Möglichkeiten bei den vom Messbuch textlich nicht vorgegebenen Elementen (vgl. Untertitel Bd. 1) nicht immer ausgeschöpft, obwohl gerade damit Aktualität und Anpassung an die konkret versammelte Gemeinde erreicht werden können und angestrebt werden sollten. Vor diesem Hintergrund sind die Texte der beiden vorliegenden Bände als Modelle und Anregungen zu verstehen, auch wenn sie für den unmittelbaren Gebrauch in der Liturgie konzipiert und ausgestattet sind, sodass die „Formulare" direkt angewendet werden können.

Die einzelnen Textelemente orientieren sich inhaltlich im Band 1 an einem Grundgedanken des Tagesevangeliums (Sonntage der Lesejahre A bis C und [Hoch-]Feste des Herrn und der Heiligen im Herrenjahr), während sie im zweiten Teilband auf die Biografie des/der Tagesheiligen (vom 1. Januar bis zum 31. Dezember) abgestimmt sind. Bemerkenswert und von großem Wert ist dabei, dass alle – auch die vielen regional verehrten – Heiligen und Seligen des deutschen Sprachgebietes (Stand Oktober 2005) berücksichtigt und aufgenommen sind – samt den verfügbaren approbierten Tagesgebeten. Bei den durchwegs soliden Texten ist hervorzuheben, dass die Kyrierufe erfreulicherweise – ihrem Charakter entsprechend – stets eine Huldigung an den Herrn der Versammlung zum Ausdruck bringen. Schade ist, dass die Fürbitten mit ganz wenigen Ausnahmen fast ausschließlich im Imperativ („Gewähre", „Gib", …) formuliert sind und andere Formen (vgl. die Handreichung des Deutschen Liturgischen Instituts „Mit der Not der Welt vor Gott. Inhalte und Formen der Fürbitten") nicht zur Anwendung kommen. Hinsichtlich der „Kommuniongebete" geht der Autor davon aus, dass heute viele Menschen „nicht mehr recht [wissen], wie sie beten sollen" (1, 27). Mit den Texten will er deshalb Anregungen geben für die Gebetsstille, die nach der Kommunionausteilung gehalten werden kann. Gerade mit Blick auf die angesprochene „Unbeholfenheit" der heutigen Feiernden erscheinen allerdings etliche der vom Autor erstellten, aus dem Gotteslob angepassten oder aus der ostkirchlichen Liturgie übernommenen Texte als zu anspruchsvoll. Dazu kommt, dass man heute insgesamt eher zu einer strengen Askese bei der Auswahl zusätzlicher Texte raten möchte. Wäre es nicht sachgemäßer gewesen, nach der Kommunion statt zusätzlicher „Kommuniongebete" eher zur Meditation des meist vernachlässigten Kommunionverses zu motivieren? Ungeachtet dessen können die „Kommuniongebete" auch als anregende Quelle für die persönliche Vorbereitung und Einstimmung auf die Liturgie Verwendung finden.

Beide Bände enthalten einleitend Einführungen zu den entsprechenden Messelementen mit Hinweisen zu ihrem Charakter und ihrer Bedeutung, zur geschichtlichen Entwicklung und der konkreten Inszenierung im Feiervollzug. Bedauerlich, dass dabei – gegen die Bestimmungen des Messbuches – der Ambo ohne weitere Einschränkung oder Erläuterung als Ort für Kyrierufe und „Kommuniongebete" aufscheint (vgl. 1, 16.29), was in der Praxis seinem symbolischen Wert als „Tisch des Wortes" abträglich ist.

Trotz der angesprochenen Kritikpunkte wird diese solide und qualitätvolle Handreichung von vielen Liturgieverantwortlichen als willkommene Entlastung angenommen werden.

Linz *Christoph Freilinger*

MORALTHEOLOGIE

◆ Rosenberger, Michael: Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. (295) Geb. Euro 59,90 (D).

Die Debatte über Willensfreiheit und Determinismus bewegt Menschen seit Jahrtausenden. Unter den Vorzeichen der modernen Naturwissenschaften stellen sich die alten Probleme gegenwärtig neu und werden kontrovers diskutiert. Schließlich geht es um nicht weniger als um die Frage, inwieweit Menschen einander Verantwortung für ihr Handeln zumuten und zuschreiben können, inwieweit die Ethik gerechtfertigt ist. Im vorliegenden Buch setzt sich Michael Rosenberger, Moraltheologe an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, mit den geschichtlichen (1. Teil) und systematischen Aspekten (2. Teil) des Diskurses auseinander und formuliert bereits in der Einleitung die These: Von Freiheit lässt sich nur in der Erste-Person- bzw. Teilnehmerperspektive sprechen, aus der Dritte-Person- bzw. Beobachterperspektive ist sie nicht zu finden, weil sie methodisch eliminiert ist (9f.). Beide Aspekte, Determination und Freiheit, sind nicht einfach ineinander überführbar, so dass die Lösung nicht in einem Entweder-Oder, sondern in einem Sowohl-als-Auch zu finden sein muss.

Der *Erste Teil* des Buches bietet einen historischen Abriss. Der Verfasser setzt ein mit der antiken „Vorläuferdebatte" (11). Sie ist noch nicht geprägt vom naturwissenschaftlichen Kausaldenken, sondern vom determinierenden Fatum der Götter und der damit einhergehenden Frage nach der freiheitlichen Verantwortung des Subjekts. Erst nachfolgend etabliert die antike Philosophie zwei Welten. Die Natur wird als durch ewige Gesetze bestimmt und damit

vollständig determiniert gedacht; der Mensch hingegen als freies Wesen und damit möglicher Adressat ethischer Appelle (40).

Die frühchristliche Theologie greift die Problematik auf. Der Verfasser bringt an dieser Stelle Ausführungen zu Justin, Bardesanes von Edessa und Origenes, um sich dann Augustinus vertieft zuzuwenden. Ausgangspunkt für den Nachweis menschlicher Freiheit ist bei Augustinus einerseits die Frage nach dem Ursprung des Bösen angesichts einer guten Schöpfung, andererseits der die Freiheit ausschließende Gedanke göttlicher Vorherbestimmung. Allerdings übergeht der Verfasser die Prädestinationslehre, da sie für das Problem nichts beitrage (62). Das Mittelalter wird kühn übersprungen, um bei der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther zu landen, die erstaunlicherweise der frühchristlichen Theologie zugeordnet werden. Fazit: Erasmus verbleibt im augustinischen Denken; Luther verfällt in Übertreibung und lässt es an begrifflicher Präzision mangeln (69).

Die ersten denkerischen Auseinandersetzungen mit dem naturwissenschaftlichen Determinismus beginnen im 17./18. Jh. Die theologische Fragestellung von Theodizee und Soteriologie wird zugunsten der Hinwendung zum Leib-Seele-Problem aufgegeben. Descartes nimmt das Problem als erster ernst und landet in einem Substanzdualismus, um Freiheit aufrecht erhalten zu können. Allerdings lässt sich eine Wechselwirkung von Körper (res extensa) und Geist (res cogitans) so nicht mehr hinreichend erklären. Dem folgen einige Lösungsversuche monistischer und dualistischer Spielart. Der Verfasser greift zurück auf Locke, Spinoza, Leibniz und Hume. Mit Kant erreicht die Diskussion ihren Höhepunkt. Hier deutet sich bereits die Einsicht an, dass es sich nicht um einen ontologischen Dualismus handelt, sondern um das erkenntnistheoretische Problem von zwei Zugangsweisen zu der einen Wirklichkeit, um zwei Perspektiven auf dieselbe Sache.

Dem schließen sich Aussagen der analytischen Philosophie, der Wissenschaftstheorie und der Existenzphilosophie an. Wittgenstein erkennt im Problem von Determinismus und Freiheit zwei Sprachspiele, die sich nicht ineinander überführen lassen. Planck weist mit Blick auf die Unterscheidung von Beobachter und Teilnehmer darauf hin, dass der Akt des Erkennens das Erkannte bestimmt und verändert (143). Der distanzierte Blick lässt nur Kausalität und Determination zu; die Wahrnehmung des Subjekts lässt Freiheit als Wirklichkeit in Wille und Gefühl erfahren (144). Die Existenzphilosophie (Heidegger, Jaspers, Rahner, Welte) zeigt, dass im Vermögen des Menschen, sich zu sich selbst verhalten zu können, die ursprüngliche Perspektive liegt. Die Teilnehmer- geht der Beobachterperspektive voraus.

Damit hat der Verfasser die gegenwärtige Debatte erreicht. Zunächst werden naturwissenschaftliche Systemtheorien vorgestellt (von Foerster, Maturana, Varela). In ihnen wird Freiheit – ausgehend von einem nicht-linearen und nicht-trivialen Kausalitätsverständnis – reduziert auf Nichtvorhersagbarkeit und Undurchschaubarkeit der Zukunft. Auch die Libet-Experimente, häufig angeführt, um subjektive Freiheit aus naturwissenschaftlicher Perspektive als Illusion einzuordnen, werden kritisiert. All diese Ansätze sind als monistischer Determinismus zurückzuweisen. Sie können die lebenspraktische Erfahrung subjektiver Freiheit nicht entkräften. Der Verfasser zeigt mit Hilfe retorsiver Argumente, dass die Bestreitung von Freiheit immer schon Freiheit voraussetzt (204f.). Vielmehr müsse die Perspektivendualität der Neurowissenschaften akzeptiert werden. Zusammenfassend: „Solange jemand eine systemfremde Denkweise in seinem eigenen System noch als Spielverderberei betrachtet, ist einem der beiden oder auch beiden die rechte Zuordnung der Systeme noch nicht gelungen“ (213). Nicht nur Freiheit, sondern auch Kausalität, so Rosenberger, ist soziales Konstrukt (215).

Der *zweite Teil* des Buches ist systematischer Provenienz. Der Verfasser beginnt mit einer Zusammenfassung des historischen Durchgangs in sieben Thesen. Erstaunlich ist die Nähe zu den Thesen von Habermas, die dieser in seiner Rede zur Verleihung des Kyoto-Preises vorgetragen hatte. Der Autor beteuert jedoch, seine Ansichten vor deren Veröffentlichung formuliert zu haben (226). Die gewonnene und gut begründete Perspektivendualität findet in den folgenden Abschnitten Anwendung auf weitere Themen der Ethik. Ethik und ihre Normen lassen sich nur aus der Teilnehmerperspektive sinnvoll entfalten. Die Beobachterperspektive führt in einen naturalistischen Fehlschluss. Deutlich wird dies im Diskurs um Fragen der Bioethik und der Zuschreibung von Verantwortung, Schuld und Strafe im juristischen und ethischen Sinne. Auch Kants zentraler Begriff der Selbstzwecklichkeit des Menschen muss aus der Teilnehmerperspektive heraus erläutert und verstanden werden.

Die abschließende Kritik am Utilitarismus ist nur konsequent. Als empiristisches Unterfangen muss er in der Ethosbegründung scheitern.

Das Buch stellt eine echte Basis und Diskussionsgrundlage für die Problematik von Determinismus und Freiheit und deren mögliche Lösung dar. Das Destillat der Dualität von Beobachter- und Teilnehmerperspektive erscheint sinnvoll und weiterführend. Dennoch muss kritisch gefragt werden, ob es tatsächlich damit getan sei, sich auf eine irreduzible Perspektivendualität und die mit ihr verknüpften inkommensurablen Sprachspiele zurückzuziehen. Wille und Gefühl sind kein Aufweis für wirkliche Freiheit, und retorsive Argumente sind rhetorisch geschickt, vermögen die Behauptung, Freiheit sei nur Illusion, nicht zu entkräften. Gesucht ist eine sinnvolle Zuordnung der beiden Perspektiven.

„Determinismus und Freiheit" kann als Fortschritt in der Geschichte des Freiheitsdiskurses betrachtet werden (9), auch wenn die Frage, ob der Verfasser tatsächlich die „Rosinen" aus den einzelnen Epochen herausgepickt hat, offen bleiben kann (9). Halten wir fest:Rosenberger ist in jeder Hinsicht ein scharfsinniger Denker (97), obgleich seine Ansichten zu Luther der Ökumene abträglich und als überholt (89) einzustufen und seine Ausführungen zum Mittelalter sehr mangelhaft (134) sind. Die Entflechtung der Perspektiven ist hingegen überaus plausibel (132). Er hat seine Lektion gelernt (179).

Würzburg *Sebastian Schoknecht*

SPIRITUALITÄT

◆ Sutter Rehmann, Luzia / Rapp, Ursula / Metternich, Ulrike (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. (208) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 36,10.

In diesem Sammelband wird das vielschichtige Wort *Glück* auf seine theologischen Dimensionen, seine Wurzeln und biblischen Bilder hin untersucht (vgl. 9). Schon in der Einleitung werden sowohl die Komplexität des Begriffes als auch die Gefahren beim Schreiben darüber deutlich. Ein Anliegen der Herausgeberinnen ist es, der Kunst, „das Glück ins Leben herein zu lassen, es zu locken, zu rufen" (22), auf die Spur zu kommen. Das Ziel des Buches ist keine kontextlose Definition von Glück, sondern vielmehr eine „Degustation" (12). Demgemäß ist auch die Leserin (und der Leser) von Anfang an eingeladen, den eigenen Glücks-Standpunkt wahrzunehmen und zu überprüfen.

Ein wesentlicher biblischer Wegweiser sind die „Seligpreisungen", die Ursula Rapp als „Glücklichpreisungen" (22) deklariert, da sie von einer Haltung, einer Praxis oder einem Ort sprechen, der Glück ist oder glücklich macht (vgl. 25). Im „Murmeln und Nachsinnen der Weisung Gottes" (40) kann sich die Quelle eines Lebens erschließen. Darin, so lehrt Psalm 1, liege das Glück (vgl. 41), welches jedoch kein „unantastbarer Besitz" (34) werden kann, sondern ständig in Bewegung bleibt und immer wieder neu zu suchen ist. Dorothee Sölle hat es sich daher zur Aufgabe gemacht, immer wieder vom Glück zu reden. Ulrike Metternich konzentriert sich in ihren Ausführungen über das Glücksverständnis Dorothee Sölles auf deren Gedichtbände (vgl. 46). Zentral scheint die Erkenntnis, dass Glückserfahrungen neue und lustvolle Kreativität wecken, die Welt mitzugestalten (vgl. 52).

Diese Lust und diese Freude verändern den ganzen Menschen und lassen sich nur selten verbergen. So schreibt Luzia Sutter Rehmann über „Glanz und Licht als Metaphern des Glücks" (59). Das strahlendste Beispiel aus der Kunst ist der Heiligenschein, der „vom gelungenen Leben und von der Verbundenheit mit der Quelle allen Lichts" (63) erzählt. Ebenso beleuchtet Sutter Rehmann die hebräischen und griechischen Wörter, mit denen in der Bibel das Erscheinen Gottes ausgedrückt wird, das die Menschen mit Segen und Glück erfüllt (vgl. 69).

Nancy Cardoso Pereira, deren Text aus dem Portugiesischen übersetzt wurde, schildert den existenziellen Zusammenhang von Vergessen und Glück, der das Leben auf dem lateinamerikanischen Kontinent prägt (vgl. 81). Mit leidenschaftlichen Worten beschreibt sie ihren Weg der Relektüre der Bibel, wobei sie durch Ab- und Umkehrungen Gnade und Leichtigkeit erfährt und im Besonderen neue Würde für die Körper der lateinamerikanischen Frauen und Männer erarbeitet.

Luise Schottroff schreibt von einer „Glückserfahrung" (101), wenn in Momenten des Unheils, der Gewalt und der Ungerechtigkeit mit Gott ein Neuanfang geschieht. Gottes Nähe bringt Lachen und Sattsein, dies erzählen sowohl die Gleichnisse als auch die Seligpreisungen (vgl. 105). Luzia Sutter Rehmann zeigt anhand von Lukas 13, dass es dafür den

kairos, den „Augenblick“ (115) braucht. Wenn die Menschen sich an Gottes Freundschaft erinnern, „ihm die Treue halten“ (131), dann kann sie das Glück erreichen. Die biblischen Frauen Sara und Hanna gingen ihren Lebensweg mit Gott. Schwester Michaela Bank und Ingrid Schmidt haben sich in unserer Zeit für diesen Weg entschieden. Ursula Rapp und Ulrike Metternich haben die Lebensgeschichten dieser vier Frauen anhand von Texten und Interviews auf ihren Glücksgehalt hin befragt.

Luzia Sutter Rehmann widmet sich im letzten Artikel der etymologischen Geschichte des Glücks, das im Mittelalter „gut“ und „böse“ sein konnte (vgl. 181) und sich vom christlich-kirchlichen Weltbild nicht vereinnahmen ließ. Die Autorin erzählt von einem lebendigen Begriff, der durch die deutsche Sprachgeschichte wanderte, sich „vermehrte“ (185), aber seinen Charakter des Flüchtigen und Unverfügbaren nie aufgab. Damals wie heute liegt es an jeder und jedem von uns, das Glück zu suchen, und wenn wir es gefunden haben, wird es dennoch kein ewiges „Happy End“ (195) geben, wohl aber Erinnerungen an ein geglücktes Leben.

Dies ist ein gelungener feministisch-theologischer Sammelband. Ein Buch, das Frau und Mann auf ihrem/seinem Lebensweg mit den Höhen und Tiefen ein guter Begleiter sein kann. Die funkelnden Verdichtungen (vgl. 18) in Form von Gedichten und meditativen Kurztexten sind eine wahre Bereicherung. Adressatinnen und Adressaten sind all jene Frauen und Männer, die über das Glück nachdenken und auf der Suche nach ihm sind. Dieses Buch ist ein Glückskauf!

Linz *Anita Schwantner*

THEOLOGIE

◆ Hoff, Gregor Maria (Hg.): Gott im Kommen. Tyrolia, Innsbruck–Wien: 2006. (286) Brosch. Euro 21,00.

Es gibt „Jahrbücher“, auf die man jedes Jahr wieder mit Spannung wartet. Die alljährlich dokumentierten Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen, die 2006 zum 75. Mal abgehalten worden sind, gehören zu diesem Genus theologischer Publikationen. Die Jubiläumsveranstaltung stand unter dem Themenschwerpunkt der ambivalenten Rückkehr der Gottesrede in der Öffentlichkeit.

In seinem Einleitungsbeitrag gibt zunächst der neu gewählte Obmann des Direktoriums und Hg. des Sammelbandes, *Gregor Maria Hoff*, einen Überblick über die traditions- und einflussreiche Institution der Salzburger Hochschulwochen. Diese sind nicht nur ein Spiegel des theologisch-philosophischen Denkens unserer Zeit, sondern auch zum Impulsgeber für bedeutende theologische Entwicklungen geworden. Die daran anschließenden Beiträge haben weitgehend einen gemeinsamen Fokus: Das Verhältnis von Gottesrede/-glauben und Gewalt, wie es gegenwärtig auf erschreckende Weise im islamistischen Terror und im evangelikalen Fundamentalismus aufbricht.

Antje Vollmer, *Hans-Joachim Sander* und *Rainer Bucher* nähern sich in ihren Vorlesungen dieser Problematik aus theologisch-systematischer und *Elmar Theveßen* aus politologisch-journalistischer Sicht. Ihr gemeinsamer Tenor lautet: Schon in den biblischen Grundtexten ist mit der Entschärfung und Überwindung der explosiven Verbindung von Gott und Gewalt begonnen worden. Die Exegetin *Ruth Scoralick* zeigt an der Auslegung der prophetischen Gerichtsrede vom „Tag des Herrn“ im Jesajabuch, wie die Spannung von Gewalt und deren Überwindung durch die Gerechtigkeit Gottes immer wieder neu aufgerollt wird. Der Philosoph *Peter Strasser* gibt einen breiten religionssoziologischen Überblick über die Wiederkehr bzw. naturwissenschaftliche Auflösung des Religiösen und fordert eine transevolutive Anerkennung des Gottdenkens ein. Auch *Saskia Wendel* gibt der Renaissance des Religiösen breiten soziologischen und philosophischen Raum, während *Peter Antes* einen religionswissenschaftlichen Überblick zum Phänomen der Gotteserfahrung in den monotheistischen und fernöstlichen Religionen liefert. Abgerundet wird der Band mit der Laudatio von *Eberhard Jüngel*, der *Walter Kardinal Kaspers* theologisches Werk anlässlich der Verleihung des Preises der Salzburger Hochschulwochen würdigt. Der Jubilar bedankt sich seinerseits mit einem skizzenhaften Porträt seines theologischen Denkens. *Martin Dürnberger*, der den Publikumspreis erhielt, schließt die Dokumentation mit einer gelungenen Analyse des eschatologischen Topos des Fegefeuers ab. Kurz und bündig: ein lesenswerter Band zu einer brisanten und noch lange virulenten Thematik mit gediegenen Analysen und pointierten theologischen Interpretationen.

Linz *Franz Gruber*

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 2006/07

1. Rektorat

Rektor:
Dr. theol. Dr. theol. habil.
Michael Rosenberger
Professor der Moraltheologie
Prorektorin:
Mag.[a] theol. Dr.[in] theol. Ilse Kögler
Professorin der Katechetik/Religionspädagogik

A. Theologische Fakultät

2. Promotion

Zu Dr.[in] theol. wurden promoviert:

Christine Drexler: Im Gefängnis befreiend von Gott sprechen? Merkmale und Mechanismen eines disziplinären Systems als theologische Herausforderung (*Philosophie*);

Edeltraud Koller: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang" auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (*Moraltheologie*)

3. Sponsionen

Zum Mag. theol./zur Mag.[a] theol. wurden spondiert:

Franz Ackerl: Die Leseordnung für die Eucharistiefeier der röm.-kath. Kirche. Entstehung, Bewertung und Reformwünsche unter besonderer Berücksichtigung des Alternativleseplanes Frauenperikopen (*Liturgiewissenschaft*);

Alois Balint: Aktuelle Themenfelder in der Theologie des Heiligen Geistes (*Dogmatik*);

Alois Beck: Die gegenwärtige Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott als gemeinsame Basis der neutestamentlichen Versöhnungsaussagen (*Neues Testament*);

Katharina Dunzinger: Scito te ipsum. Die Ethica des Peter Abaelard im Kontext seines Lebens und seiner Zeit (*Philosophie*);

Severin Paulus Fellmayr: Religionsunterricht 2.0. Potenziale kooperativer Lernplattformen und Social Software (*Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik*);

Helmut Frodl: Arbeit im Wandel. Neue Aspekte zur Arbeitsgesellschaft mit Impulsen aus dem Ökumenischen Sozialwort der Kirchen in Österreich (*Gesellschaftslehre*);

Sandra Grurl: Betreuung alter Menschen im Wandel. Klassische und alternative Modelle der Altenbetreuung. Neue Anforderungen an die Altenseelsorge (*Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft*);

Rainer Haudum: Die Feigenbaumaktion Jesu Mk 11,12 – 14.20–25. Eine synchrone wie diachrone Untersuchung (*Neues Testament*);

Mag. iur. Christoph Lauermann: Geistige Behinderung im Kirchenrecht. Zur Rechtsstellung von Menschen mit geistiger Behinderung nach dem Codex Iuris Canonici (*Kirchenrecht*);

Ing. Markus Luger: Lebensgestalt des Diözesanpriesters heute. Schwierigkeiten, Lösungsansätze und priesterliche Lebenskultur in Gesellschaft, Kirche und als Mensch (*Moraltheologie*);

Thomas Mair: Das Modell der mind-body relation als Analogie der Interaktion Gottes mit der Welt im Denken Arthur Peacockes (*Dogmatik*);

Christa Mitter: Ermächtigt Frausein durch eine befreiende Gottesrede (*Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik*);

Emery Mbumba Mutshaka: Zur Verkündigung des Evangeliums am Beispiel Kongo (*Pastoraltheologie*);

Brigitte Niedermaier: Die Kategorie der Erinnerung im Ansatz einer politischen Theologie als praktischer Fundamentaltheologie bei Johann Baptist Metz (*Fundamentaltheologie*);

Klara Oberhumer: Kirchliches Ehrenamt als Balanceakt. Das Subsidiaritätsprinzip im Zusammenhang mit der ehrenamtlichen Arbeit in der Kirche (*Moraltheologie*);

Karin Perndl: Moderne Ikonen – Das Heilige im Trivialen. Zu Begriff und Funktion der

Ikone und deren Transformation im Kontext einer säkularen Gesellschaft, exemplarisch entfaltet am Beispiel der amerikanischen Pop Art (*Kunstwissenschaft und Ästhetik*);

Katharina Steinbichl: Gott in Auschwitz? Theologische und literarische Auseinandersetzungen mit der Theodizeefrage im Kontext des Holocaust (*Dogmatik*);

Michael Ulrich Thallinger: Gottgewollter Kapitalismus? Max Webers Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (*Philosophie*);

Monika Weinberger: „Bin ich schön?" Über die gesellschaftliche Rolle von Schönheitsidealen (*Gesellschaftslehre*).

4. Personalia

Am 7. November 2006 wurde Prof. Dr. Ferdinand Reisinger CanReg. der Landeskulturpreis verliehen.

Das Habilitationsverfahren für Ass.-Prof. Dr. Konrad Huber für den Fachbereich Neutestamentliche Bibelwissenschaft konnte am 14. Dezember 2006 in allen Verfahrensschritten positiv abgeschlossen werden. Durch die Erteilung des Nihil obstat durch den Magnus Cancellarius am 28. Dezember 2006 wurde die Habilitation bestätigt.

Ass. Dr. Artur Boelderl wurde am 19. Dezember 2006 die Lehrbefugnis als Universitätsdozent für Philosophie an der Universität Klagenfurt verliehen. Mit Schreiben des Magnus Cancellarius vom 5. Februar 2007 werden Univ.-Doz. Boelderl die gleichen Rechte wie für Dozenten, die sich an der KTU habilitiert haben, verliehen.

Mit Schreiben vom 6. Februar 2007 stimmt der Magnus Cancellarius der Vertragsverlängerung (Karenzvertretung) von Mag.[a] Anita Schwantner als Assistentin am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik bis 30. Juni 2008 zu.

Der Dienstvertrag von Dr.[in] Monika Udeani (Assistentin am Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre) wurde mit Schreiben vom 7. Februar 2007 vom Magnus Cancellarius um weitere vier Jahre verlängert.

Univ.-Prof. Dr. Karl-Heinz Braun beendete am 27. März 2007 seine Tätigkeit an der KTU. Er wurde an die Universität Freiburg/Br. berufen.

Der Dienstvertrag von Dr.[in] Edeltraud Koller (Assistentin am Institut für Moraltheologie) wurde mit Schreiben vom 3. April 2007 vom Magnus Cancellarius um weitere vier Jahre verlängert.

Am 8. Mai 2007 verlieh der Landeshauptmann von Oberösterreich Dr. Josef Pühringer an Prorektorin Univ.-Prof.[in] Dr.[in] Ilse Kögler, Univ.-Prof. Dr. Franz Hubmann und Regens Mag. Maximilian Mittendorfer das Silberne Ehrenzeichen des Landes OÖ.

Am 29. Juli 2007 verstarb der emeritierte Professor für Fundamentaltheologie, Prälat Dr. Johannes Singer.

Mit Rechtswirksamkeit vom 1. Oktober 2007 wurde MMag. Stefan Gugerel vom Magnus Cancellarius für die Dauer von drei Jahren zum Assistenten am Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie ernannt.

5. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 23. Jänner 2007 wurde Bischof Dr. Franjo Komarica (Banja Luka) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: „*Dramatische Situation der Katholischen Kirche in Bosnien und Herzegowina. Bedrohungen, Herausforderungen, Aufgaben, Hoffnungen*".

6. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 6. November 2006 stand unter der Thematik „Wie viel Caritas braucht die Kirche? Theologische und gesellschaftliche Perspektiven der Kir-

che vor Ort". Hauptreferenten waren Dir. Matthias Mühlberger (Linz), Hon.-Prof. Dr. Markus Lehner (Linz) und Prof.in Dr.in Margit Eckhold (Benediktbeuern).

7. Ehrendoktorat

Am 19. Dezember 2006 wurde die Würde einer Ehrendoktorin der Theologie an Oberin Prof.in Christine Gleixner FvB verliehen.

8. Ökumenische Sommerakademie

In Kooperation mit dem ORF (Religion Fernsehen), ORF Oberösterreich, dem Evangelischen Bildungswerk OÖ, dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, dem Land Oberösterreich u.a. fand vom 11.–13. Juli 2007 die Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster zum Thema: „*Die Marke Gott – zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt*" statt. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: Univ.-Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath (Tübingen), Prof.in Dr.in Marianne Gronemeyer (Wiesbaden), Hamideh Mohagheghi (Paderborn), Univ.-Prof. Dr. Jürgen Manemann (Erfurt), Univ.-Prof.in Dr.in Ilse Kögler (Linz), Univ.-Prof. Dr. Wolf Krötke (Berlin), Univ.-Prof.in Dr.in Saskia Wendel (Tilburg), Univ.-Prof. Dr. Fulbert Steffensky (Hamburg).

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

9. Akkreditierung

Mit Bescheid des Akkreditierungsrates vom 27. September 2006 wurde dem Akkreditierungsansuchen des IKP stattgegeben.

10. Sponsionen

Zur Mag.a phil. wurden spondiert:

Ingeborg Rauss: Ex-Position. Gesellschaftspolitische Bezüge der Kunst am Beispiel der Documenta 11 (*Kunstwissenschaft*);

Alexandra Tschom: Licht, das keine Nacht kennt. Mystisches Erleben als Erfahrungsprozess bei Teresa von Avila – eine philosophische Analyse (*Philosophie – IKP*)

11. Personalia

Mit 8. Juni 2007 ist das „Nihil obstat" für Mag. Max Gottschlich für die Dienststelle eines Assistenten im Fachbereich Philosophie am IKP eingelangt.

12. Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 13: Severin J. Lederhilger (Hg.), Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie. 7. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2005, Frankfurt/M. u.a. 2006;

Bd. 14: Michael Rosenberger/Hanjo Sauer/Ansgar Kreutzer (Hg.), Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion, Frankfurt/M. u.a. 2006

11. Kinderuniversität

Am 26. Jänner 2007 startete an der KTU Linz die zweite Kinderuniversität. Abschluss der Veranstaltung war am 27. April 2007 die Sponsionsfeier, bei der den Kindern das KinderUni-Linz-Diplom überreicht wurde.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 8. November 2007
14.00–20.00 Uhr

Abbruch – Umbruch – Aufbruch

Kirche in der Tradierungskrise

Die Kommunikation des christlichen Glaubens steht vor einer Wende, deren Ausgang offen ist: Wird kirchlicher Glaube in Zukunft noch an die nächsten Generationen weitergegeben werden? Eine jüngst veröffentlichte Umfrage in der Diözese Linz besagt, dass zunehmend nicht mehr die Familie der erste Ort der Glaubensbildung ist, sondern der Religionsunterricht. Die lange Epoche des „Konstantinischen Christentums" neigt sich offenkundig ihrem Ende zu, die Einheit von Christentum und europäischer Kultur löst sich auf. Die Volkskirche wird immer mehr zur Kirche im Volk – bedrängt von Lähmungen und Aufbrüchen, von Resignation und Hoffnung.
Wie geht es angesichts dieser Krise mit dem Christentum weiter? Wie reagieren die Gemeinden und die Kirchenleitungen auf das Problem des Traditionsabbruchs? Was heißt Kirche und Christsein in diesen Wendezeiten? Gibt es Orte, wo Glaube in neuen sozialen Formen erscheint? Gelingt christliche Identitätsbildung auch in einer Umwelt, die von Individualität und Pluralität bestimmt ist? Diese brisanten Themen stehen im Mittelpunkt des Dies Academicus 2007.

14.00 Uhr
Begrüßung und Einleitung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger

Vortrag

14.15 Uhr
Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten
Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise
Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Universität Graz

Statements

15.00 Uhr
Was Kirche immer ist
Biblisch-ekklesiologische Überlegungen
Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, KTU Linz

15.15 Uhr
Auf neuen Wegen
Beispiele innovativer Gemeindepraxis
Univ.-Ass.in Dr.in Monika Udeani, KTU Linz

15.30 Uhr
Pause

16.00 Uhr
Festhalten – Verlieren – Finden
Kirchliche Identität im Prozess
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, KTU Linz

16.15 Uhr
ChristIn werden
Überlegungen aus der Religionspädagogik
Univ.-Prof.in Dr.in Ilse Kögler, KTU Linz

Diskussion

16.30 Uhr
Podiumsgespräch der fünf ReferentInnen

17.15 Uhr
Offene Plenumsdiskussion

18.00 Uhr
Ausklang – Buffet

Wir bitten um Anmeldung bis zum 31. Oktober 2007
Tel. 0732/784293-4139, Fax: 0732/784293-4155, E-Mail: rektorat@ktu-linz.ac.at

Mitveranstalter: Forum St. Severin, Institut Pastorale Fortbildung, Institut für Fortbildung der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz

Förderungen: Land Oberösterreich, Stadt Linz, Bischöflicher Fonds zur Förderung der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 155. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Gesegnete Mahlzeit?

Franz Gruber: Editorial 2
Roman Sandgruber: Brot und Fleisch. Eine kleine Kulturgeschichte des Essens 3–18
Márcio Fabri dos Anjos: Das Brot als Zeichen des Teilens und des Widerspruchs. Ein ethisch-theologischer Versuch 19–29
Gottfried Bachl: Essen und Trinken als sakramentales Handeln 30–38
Franz Böhmisch: Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen 39–50
Bernhard Uhde: „Esst von den guten Dingen" (Koran 2,172) 51–57
Doris Nauer: „Dies ist ein Fasten, wie ich es liebe" (Jesaja 58,6). Pastoraltheologische Annäherungen an ein komplexes Phänomen 58–69

Widerstand für eine menschliche Welt

Franz Gruber: Editorial 114
Paloma Fernández de la Hoz: „Der Ort, an dem es leichter wäre, gut zu sein". Widerstand als zäher Mut zur Konkretheit heute 115–122
Martin Ebner: Widerstand gegen den „diskreten Charme der sozialen Distanz" im Lukasevangelium 123–130
Peter Hofer: Widerstand zwecklos? 131–140
Sabine Demel: Heiliger Geist und Widerstand (in) der Kirche: nur eine Fiktion? Charisma und geweihtes Amt in ekklesiologisch-rechtlicher Sicht 141–152
Severin Renoldner: Religion als Unterbrechung 153–162
Elisabeth Stadlmeier: Widerstand im Religionsunterricht – das soll ich auch noch fördern? 163–169

Pilgern

Franz Gruber: Editorial 226
Karl-Heinrich Bette: Grenzgänge. Sinnmotive im Abenteuer- und Risikosport 227–234
Michael Rosenberger: Gefahrenweg auf Messers Schneide 235–243
Hanjo Sauer: Der Mensch ist der Weg. Zur Relevanz einer biblischen Metapher 244–255
Johann Pock: Das pilgernde Gottesvolk – eine Metapher in der Krise? 256–264
Manfred Hutter: Pilgern – ein universalreligiöses Phänomen 265–272
Auf dem Pilgerweg – Zwei Erfahrungsberichte:
Walter Wimmer: Pilgern ist Beten mit den Füßen 273–278
Maximilian Strasser: Nach-Gedachtes zu zwei Wallfahrten 278–282

Schuld und Erlösung

Franz Gruber: Editorial 338
Bernhard Lang: Dialog über den Dekalog. Menschliche Schuld und göttliche Strafe nach Auffassung der Zehn Gebote 339–345
Peter Fonk: Das ganz normale Böse. Schuldbewusstsein und Verantwortung in einer Welt der Sachzwänge 346–358
Thomas Henke: Inszenierte Schuld-Geschichten. Einblicke in mediale Erscheinungsformen einer menschlichen Grunderfahrung 359–366
Matthias Varga v. Kibéd: Von der moralischen zur ökonomischen Ethik. Schuld und Ausgleich in der systemischen Therapie 367–372

Monika Prettenthaler: Verletzt, leer und schuld an allem. Religionspädagogische Überlegungen zu Schulderfahrungen im familiären Kontext 373–381
Ewald Volgger: Selbst verschuldet? Zur kirchlichen Bußpraxis zwischen Ablehnung und Sehnsucht nacht versöhntem Leben 382–391
Franz Gruber: „… rette uns vor dem Bösen" (Mt 6,13). Grundlinien der christlichen Rede von Erlösung 393–404

Abhandlungen:

Franz Gmainer-Pranzl: „Wahrheit" und „Heil" im Polylog? Kleines religionstheologisches Propädeutikum (1) 70–78
Herwi Rikhof: Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man *Lumen Gentium 10*? 79–89
Dieter Witschen: Grundelemente des Menschenrechtsethos 170–180
Franz Gmainer-Pranzl: „Wahrheit" und „Heil" im Polylog? Kleines religionstheologisches Propädeutikum (2) 181–189
Michael Rosenberger: Was ist das eigentlich: Freiheit? 190–194
Leo Karrer: Ist die Stunde der Laientheologen vorbei? Leitungspersönlichkeiten in priesterlosen Gemeinden 283–293
Hubertus Halbfas: Die Vermittlung des Glaubens in einer Zeit weitreichender Traditionsabbrüche 294–304
Stephan Leher u.a.: Sterben zulassen 305–308
Regina Ammicht Quinn: Glaube, Hoffnung, Liebe, Freud 405–418
Andreas Tapken: Grundfähigkeiten und Voraussetzungen für den priesterlichen Dienst 419–426

Autorenverzeichnis:

Alberigo, Guiseppe/Wittstadt Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Bd. 3: Das mündige Konzil; Bd. 4: Die Kirche als Gemeinschaft (R. Zinnhobler) 432
Angenendt Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert (H. Wagner) 309
Arbeitsgemeinschaft der Sakristanenverbände des deutschen Sprachgebiets (Hg.): Der Sakristanendienst. Das Handbuch für die Praxis (Chr. Freilinger) 103
Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität (AGTS), „Lasst euch vom Geist erfüllen!" (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität (B.A. Eckerstorfer) 219
Bail Ulrike/Crüsemann Frank u.a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache (S. Eder) 195
Barton John, Jesaja – Prophet in Jerusalem. Eine Einführung zu den Themen in Jesaja 1–39 (F. Hubmann) 199
Bieler Andrea, Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel. Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jh. (F. Hubmann) 108
Blättler Peter, Pneumatologia crucis. Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit (H. Steinhauer) 206
Bonnet Piero Antonio, Le presunzioni legali del consenso matrimoniale canonico in un Occidente scristianizzato (B. Primetshofer) 209
Bsteh Andreas/Mahmood Tahir (Hg.), Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart (F. Gmainer-Pranzl) 93
Bucher Rainer/Krockauer Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (M. Raschke) 429
Butzkamm Aloys, Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Eine kleine Einführung in den Islam (F. Gmainer-Pranzl) 217
Chateaubriand Francois-René, Geist des Christentums. Oder Schönheiten der christlichen Religion (H. Sauer) 315
Claudel Paul, Der seidene Schuh (F. Gmainer-Pranzl) 103
Dahl Edgar (Hg.), Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik (F. Gmainer-Pranzl) 317

Dahmen Ulrich/Stegemann Hartmut/Stemberger Günter, Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik (F. Hubmann) 200
Dirscherl Erwin, Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen (A. Halbmayr) 95
Engl Bernhard, Die Pfarre Ebensee in der Zeit des Nationalsozialismus (B. Kagerer) 207
Franz Thomas/Sauer Hanjo (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (E. Koller) 431
Fuchs Guido (Hg.), Den Sonntag eröffnen. Lieder – Texte – Riten (Chr. Freilinger) 211
Guggenberger Wilhelm, Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft (G. Hubmann) 430
Habringer-Hagleitner Silvia, Zusammenleben im Kindergarten. Modelle religionspädagogischer Praxis (M. Heilmann) 329
Hirnsperger Johann/Wessely Christian (Hg.), Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Verfassungen und Statuten (F. Gmainer-Pranzl) 108
Hirnsperger Johann/Wessely Christian (Hg.), Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Mennonitische Freikirche und Pfingstkirche Gemeinde Gottes. Ökumenische und interreligiöse Perspektiven (F. Gmainer-Pranzl) 108
Hirnsperger Johann/Wessely Christian/Bernhard Alexander (Hg.), Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Selbstdarstellung und theologische Reflexion (F. Gmainer-Pranzl) 108
Hoff Gregor Maria (Hg.), Gott im Kommen (F. Gruber) 439
Hogg James u.a., Der heilige Bruno. Lives of Saint Bruno (R. Zinnhobler) 207
Holztrattner Magdalena (Hg.), Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert? (M. Lehner) 94
Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers (W. Weinberger) 220
Kehl Medard, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (F. Gruber) 90
Klaiber Walter/Thönissen Wolfgang (Hg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht (B.A. Eckerstorfer) 323
Klausnitzer Wolfgang, Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer (F. Gmainer-Pranzl) 205
Köhl Georg, Lern-Ort Praxis. Ein didaktisches Modell, wie Seelsorge gelernt werden kann (M. Heilmann) 215
Kolmer Lothar/Rohr Christian (Hg.), Tassilo III. von Bayern. Großmacht und Ohnmacht im 8. Jahrhundert (R. Zinnhobler) 101
König Kardinal Franz, Offen für Gott – offen für die Welt. Kirche im Dialog (H. Sauer) 318
Kunzler Michael, Mess-Elemente. Einführungen, Kyrierufe, Fürbitten und Kommuniongebete für die Messfeier an den Sonn- und Feiertagen der Lesejahre A, B und C sowie an den Hochfesten und Festen des Herrn und der Heiligen im Herrenjahr (Ch. Freilinger) 435
Kunzler Michael, Messelemente 2. Einführungen, Kyrierufe, Tagesgebete, Fürbitten und Kommuniongebete für die Hochfeste, Feste und Gedenktage der Heiligen und Seligen des deutschen Sprachgebietes im Herrenjahr (Ch. Freilinger) 435
Lederhilger Severin J. (Hg.): Mit Gott rechnen. Die Grenzen von Naturwissenschaft und Theologie (F. Gruber) 90
Ley Michael / Kaiser Leander (Hg.), Von der Romantik zur ästhetischen Religion (M. Leisch-Kiesl) 210
Lill Rudolf, Die Macht der Päpste (R. Zinnhobler) 319
Lüke Ulrich, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit (F. Gruber) 90
Malek Roman/Zingerle Arnold (Hg.), Martino Martini S.J. (1614–1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert (F. Gmainer-Pranzl) 322
Manemann Jürgen, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung (F. Gruber) 333
Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1 und 2 (A. Bohmeyer) 98
Martini Carlo Maria, Damit Leben stimmig wird. Orientierungen (W. Weinberger) 332
Meurer Franz/Otten Peter/Becker Silvana (Hg.), Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln-HöVi (M. Udeani) 212

Mikrut Jan, Die christlichen Märtyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938–1945 (R. Zinnhobler) ... 102
Müller Andreas E., Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik (B. Kagerer) ... 320
Münk Hans J./Durst Michael (Hg.), Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute (F. Gmainer-Pranzl) ... 199
Münk Hans J./Durst Michael (Hg.), Schöpfung, Theologie und Wissenschaft (F. Gruber) ... 311
Nußbaumer Heinz, Der Mönch in mir. Erfahrungen eines Athos-Pilgers für unser Leben (B. Kagerer) ... 332
Pihkala Juha, Gnadenmittel oder Gnadenangebot? (F. Gmainer-Pranzl) ... 204
Pock Johann, Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindetheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen (P. Hofer) ... 427
Radlbeck-Ossmann Regina, Vom Papsttum zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche (R. Zinnhobler) ... 318
Rosenberger Michael, Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer (S. Schoknecht) ... 436
Sander Hans-Joachim, Einführung in die Gotteslehre (Th. Franz) ... 316
Sauter Gerhard, Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle (B.A. Eckerstorfer) ... 100
Sauter Gerhard, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (B.A. Eckerstorfer) ... 100
Schlegel Gerhard/Hogg James, Monasticon Cartusiense Bd. 2 (R. Zinnhobler) ... 318
Schmid Hansjörg/Renz Andreas/Sperber Jutta (Hg.), „Im Namen Gottes …". Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (F. Gmainer-Pranzl) ... 312
Schneider-Harpprecht Christoph F.W., Interkulturelle Seelsorge (H. Eder) ... 104
Schoberth Wolfgang, Einführung in die theologische Anthropologie (A. Bohmeyer) ... 313
Schröter Jens, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Chr. Niemand) ... 201
Schulze Gerhard, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde (Chr. Breitsameter) ... 330
Schüßler Werner/Reimer James A. (Hg.), Das Gebet als Grundakt des Glaubens (B.A. Eckerstorfer) ... 204
Schütz Christian/Rath Philippa (Hg.), Der Benediktinerorden. Gott suchen in Gebet und Arbeit (B.A. Eckerstorfer) ... 219
Shea William R./Artigas Mariano, Galileo Galilei. Aufstieg und Fall eines Genies (F. Gruber) ... 90
Siebenrock Roman/Sandler Willibald, Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (F. Gmainer-Pranzl) ... 96
Sinkovits Josef/Winkler Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (F. Gmainer-Pranzl) ... 197
Sonnemans Heimo M., Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit (F. Gmainer-Pranzl) ... 314
Stietencron Heinrich v. , Der Hinduismus (F. Gmainer-Pranzl) ... 217
Sutter Rehmann Luzia/Rapp Ursula/Metternich Ulrike (Hg.), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück (A. Schwantner) ... 438
Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 35: Vernunft III – Wiederbringung aller (G. Bachl) ... 102
Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 36: Wiedergeburt – Zypern (G. Bachl) ... 102
Thönissen Wolfgang, Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene (B.A. Eckerstorfer) ... 324
Trautmann Markus, Clemens August von Galen. Ich erhebe meine Stimme (R. Zinnhobler) ... 435
Zeilinger Peter/Flatscher Matthias (Hg.), Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie (A. Kreutzer) ... 326
Zelinka Udo (Hg.), Über-Gänge – Forum Zukunft. Die Kirche im 3. Jahrtausend (H. Eder) ... 214
Ziebritzki Doris, „Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie Karl Rahners (F. Gmainer-Pranzl) ... 327
Zulehner Paul M. im Gespräch mit Karl Rahner. Unter Mitarbeit von Andreas Heller. Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute (F. Gmainer-Pranzl) ... 328
Eingesandte Schriften ... 110, 221, 334

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt

Georg Bier: ..... Der Kirchenaustritt – ein Akt des Schismas?
Rainer Bucher: ..... Es geht um etwas Neues
Bruno Primetshofer: ..... Der Kirchenaustritt und seine rechtlichen Folgen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/92022-330 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 0941/92022-330, 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 0941/92022-330 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH 4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1998	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

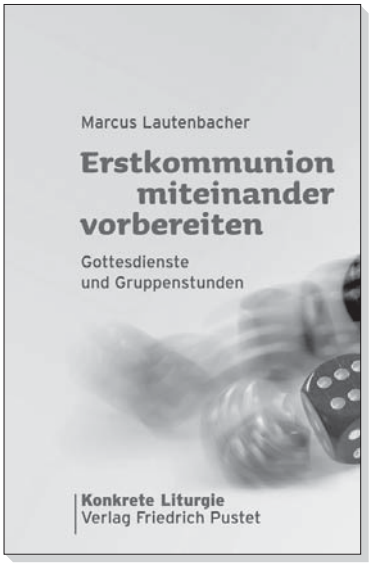
Konkrete Liturgie: neue Titel



Neue Gestaltungshilfen für Gottesdienste mit Senioren in der Gemeinde, in Altenheimen und Pflegestationen. Für alle Gruppen von Senioren – von vitalen älteren Menschen über Pflegebedürftige bis zu Dementen – gibt es zahlreiche Vorschläge: Wort-Gottes-Feiern im Kirchenjahr für Gemeinde und Seniorenheime; besondere Feierformen, z. B. Bußgottesdienst, Kreuzweg, Marienandacht, Totengedenken; Gebete und Gottesdienste mit dementen Menschen: kurze Andachten, häusliche Kommunionfeier, Krankensalbung im Pflegeheim u. a.

Hanns Sauter
Du zeigst mir den Weg zum Leben
Neue Seniorengottesdienste

Reihe: Konkrete Liturgie
160 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2088-3
€ (D) 15,90/sFr 28,90



Ein neuer Weg der Erstkommunionvorbereitung, der intensive Erfahrungen mit Glaube und Kirche ermöglicht, den Kindern einen Zugang zu den verschiedenen Gottesdienstformen bahnt, die ganze Gemeinde mit einbindet und arbeitsökonomisch gut zu bewältigen ist. Ausgangspunkte sind die verschiedenen liturgischen Orte einer Kirche: Tabernakel, Kreuz, Taufbecken, Ambo, Altar, Beichtzimmer.

Marcus Lautenbacher
Erstkommunion miteinander vorbereiten
Gottesdienste und Gruppenstunden

Reihe: Konkrete Liturgie
144 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2056-2
€ (D) 14,90/sFr 26,80

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**

„Interviews“ mit den Evangelisten: informativ und amüsant



Heinz Binder
Mit den Evangelisten im Gespräch
Texte für Gottesdienst und kreative Bibelarbeit

152 Seiten, kartoniert
ISBN: 978-3-7917-2090-6
€ (D) 14,90/sFr 26,80

Der Autor führt mit den vier Evangelisten Matthäus, Markus, Lukas und Johannes fiktive Interviews, in denen er einen Überblick über die jeweiligen Besonderheiten ihrer Evangelien, über ihre Absichten und ihre ersten Adressaten erhält. Auf originelle Weise werden so der Kirchengemeinde die bedeutendsten Schriften des Neuen Testamentes nahe gebracht.

Die „Interviews“ können im Gottesdienst – z. B. am Beginn eines Lesejahres –, bei Bibeltagen, in Bibelkreisen oder im Religionsunterricht vorgetragen werden. Modelle für entsprechende Wortgottesdienste, Bibelarbeiten und weitere Gelegenheiten finden sich im Anhang des Buches.

Verlag Friedrich Pustet **www.pustet.de**