B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt

Bucher · Pastoraltheologische Herausforderung

Bonath · Gelegentliche Mitgliedschaft?

Liebmann · Kirchenbeitrag – Kultussteuer

Primetshofer · Rechtliche Folgen des Kirchenaustritts

Bier · Ein Akt des Schismas?

Huber · Mitglied in der Gemeinde Jesu Christi

Zodrow/Wiesel · Taufbewusstsein als Grundlage

Zinnhobler · Bischöfe gegen NS-Euthanasie

Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe

Literatur:

Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede (Ansgar Kreutzer)

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Festschriften, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kunstwissenschaft, Liturgie, Philosophie, Spiritualität, Theologie

1

2008

156. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt

Franz Gruber: Editorial 2

Rainer Bucher: Es geht um etwas Neues. Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte 4

Stefan Bonath: Vom Schicksal zur gelegentlichen Mitgliedschaft?! Die katholische Kirche und ihre (ver-)schwindenden Mitglieder 13

Maximilian Liebmann: Kirchenbeitrag / Kirchensteuer – Kultussteuer / Kultursteuer 19

Zwei Stellungnahmen aus der Sicht des Kirchenrechts:

Bruno Primetshofer: Der Kirchenaustritt und seine rechtlichen Folgen 34

Georg Bier: Der Kirchenaustritt – ein Akt des Schismas? 38

Konrad Huber: Mitglied in der Gemeinde Jesu Christi. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage der Kirchengliedschaft 49

Lioba Zodrow/ Stefan Wiesel: „Taufbewusstsein" – Grundlage selbstbewussten Christseins. Impulse aus der französischen Sakramenten- und Liturgiepastoral 58

Abhandlung:

Rudolf Zinnhobler: Die österreichischen Bischöfe Rohracher und Memelauer protestieren gegen die NS-Euthanasie 69

Bericht:

Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe 81

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Ansgar Kreutzer: Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede (Ottmar John / Matthias Möhring-Hesse [Hg.]) 88

Besprechungen: Aktuelle Fragen (89), Bibelwissenschaft (91), Ethik (92), Festschriften (93), Fundamentaltheologie (95), Kirchengeschichte (96), Kunstwissenschaft (97), Liturgie (100), Philosophie (101), Spiritualität (103), Theologie (105).

Eingesandte Schriften 109

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz 112

Impressum 112

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

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Georg Bier, Platz der Universität 3, D 79098 Freiburg/Br.
Dr. Stefan Bonath, Stammbergweg 1, D 97941 Tauberbischofsheim
Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Heinrichstraße 78 A, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Konrad Huber, Karl-Rahner-Platz 1, A 6020 Innsbruck
Univ.-Ass. Dr. Ansgar Kreutzer, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A 4040 Linz
Univ.-Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
em. Univ.-Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Heinrichstraße 78 A, A 8010 Graz
em. Univ.-Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Salvatorgasse 12, A 1010 Wien
Pastor Dr. Stefan Wiesel, Fichtestr. 17, D 46149 Oberhausen
em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Dr. Lioba Zodrow, Alexanderstraße 7, D 45130 Essen

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

156. Jahrgang 2008

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. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

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

Dr. theol. Franz Hubmann
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Ilse Kögler
Professorin der Religionspädagogik und Katechetik

Verlag Friedrich Pustet

„Für den prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar … für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. Modernität schafft eine Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird."
P. L. Berger

Liebe Leserin, lieber Leser!

Um vorweg ein Missverständnis zu vermeiden: Das Zitat von Peter L. Berger stellten wir an den Anfang des neuen Jahrgangs der ThPQ natürlich nicht, um zur Häresie aufzurufen, sondern um ein Phänomen von moderner Religiosität anzusprechen, das der Religionssoziologe Berger schon vor Jahrzehnten mit der provozierenden Formulierung vom „Zwang zur Häresie" beschrieben hat. Eben dieses Verhalten des Auswählens und Austretens aus der Kirchengemeinschaft ist heutzutage jedoch zu einem der heikelsten Probleme der Kirchenorganisation in den deutschsprachigen Ländern geworden. Allerdings zeigen die pastoralen Erfahrungen und empirischen Untersuchungen, dass die Gründe für den Kirchenaustritt sehr vielschichtig sind. Darum ist es schlichtweg zu einfach, jeden Austritt auch schon als ein einen Akt des Glaubensabfalls zu bezeichnen.

Nun hat sich erstmals auch der Hl. Stuhl zu diesem Thema geäußert und in einem von Papst Benedikt XVI. unterzeichneten Schreiben des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte vom März 2006 unter anderem festgehalten, dass „der rechtlich-administrative Akt des Abfalls von der Kirche aus sich nicht einen formalen Akt des Glaubensabfalls in dem vom CIC verstandenen Sinn konstituieren kann, weil der Wille zum Verbleiben in der Glaubensgemeinschaft bestehen bleiben könnte". Dieses Schreiben hat deutliche kirchenrechtliche und kirchenamtliche Reaktionen ausgelöst, und die Lösungsstrategien seitens der Bischofkonferenzen werden auch in Zukunft für Diskussionen sorgen.

Im ersten Heft des 156. Jahrgangs greift die ThPQ dieses heiße Thema auf, erweitert es aber um die Fragen von Kirchenbindung und Erneuerung kirchlicher Katechese und Pastoral. Der Pastoraltheologe *Rainer Bucher* eröffnet das Themenheft mit der pointierten These einer fundamentalen Ratlosigkeit von Theologie und Kirche gegenüber dem Phänomen des Kirchenaustritts. *Stefan Bonath*, Theologe und Soziologe, vertieft den empirischen Blick auf das Bindungsverhalten der Kirchenglieder und zeigt in seinem Beitrag, dass auch die Kirchenzugehörigkeit immer mehr als Dienstleistungsverhalten verstanden wird. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive beleuchtet der emeritierte Grazer Professor für Kirchengeschichte *Maximilian Liebmann* die historischen Ursachen und Hintergründe des österreichischen und deutschen Kirchenbeitragssystems. Zwei Kirchenrechtler haben wir gebeten, zum römischen Dokument und zu den von den Bischofskonferenzen vorgeschlagenen Sichtweisen Stellung zu nehmen: Em. Prof. *Bruno Primetshofer* aus Wien und Prof. *Georg Bier* aus Freiburg i. Br. Damit in diesen komplexen Debatten nicht die Erinnerung an den Ursprung von Kirche aus dem Blickfeld gerät, haben wir den Innsbrucker Neutestamentler *Konrad Huber* eingeladen, über die Kirchengliedschaft aus neutestamentlicher Perspektive zu schreiben. Schließlich kann auch ein Blick über die Kirchengrenzen hierzulande eine nicht unwesentliche Hilfe sein: *Lioba Zodrow* und *Stefan Wiesel* analysie-

ren in ihrem Beitrag die beeindruckenden Wege, welche die französische Kirche beschritten hat, um aus ihrer Kirchenkrise herauszufinden. Auf den letzten Beitrag dieses Heftes, der aus der Feder von *Rudolf Zinnhobler* stammt, sei noch besonders hingewiesen: Der Linzer Kirchengeschichtler und ehemalige Chefredakteur der ThPQ zeigt in seinem Artikel zur NS-Euthanasiepraxis auf, dass der Vorwurf, die Kirche habe dazu geschwiegen, nicht richtig ist.

Aus gegebenem Anlass erlauben Sie mir noch einige Veränderungen in der Redaktion bekannt geben zu dürfen. Mit Jahresende 2007 hat unsere geschätzte Redaktionsleiterin, Frau Dr. iur. Mag. theol. Eva Drechsler, ihren verdienten Ruhestand angetreten. Sie hat seit 1992 die vielfältigen Aufgaben der Redaktionsleitung nicht nur mit einer vorbildhaften Genauigkeit und Verlässlichkeit erledigt, sondern sich mit der Zeitschrift in einem Maße identifiziert, wie es sich eine Redaktion nur wünschen kann. In dieser langen Zeit war sie unsere Garantin dafür, dass jedes Heft pünktlich und in tadellosem Erscheinungsbild ausgeliefert werden konnte. Ich danke ihr im Namen der Redaktion für diesen Einsatz und wünsche ihr Gottes Segen für ihren neuen Lebensabschnitt. Unser neuer Redaktionsleiter ist Herr Mag. Bernhard Kagerer. Wir freuen uns sehr, ihn für diese Tätigkeit gewonnen zu haben, zumal er bereits in den letzten beiden Jahren für den Satz der ThPQ verantwortlich zeichnete.

Auch Univ.-Ass. Dr. Christoph Freilinger hat aus beruflichen Gründen die Redaktion verlassen. Für seine engagierte und verlässliche Mitarbeit im Redaktionsteam sei herzlich gedankt. Als neues Mitglied der Redaktion dürfen wir die Prorektorin der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Frau Prof. Dr. Ilse Kögler, Professorin für Religionspädagogik und Katechetik, willkommen heißen. Mit ihr ist nicht nur eine weitere Vertreterin der praktischen Theologie, sondern auch der Blickwinkel der Frauen in das Redaktionsteam eingebracht.

Liebe Leserin, lieber Leser: Wenn wir Ihnen mit dem Eintritt in das neue Jahr ein Themenheft zum Kirchenaustritt vorlegen, dann nicht, um Sie gleich am Jahresbeginn mit einer solchen Thematik in Ihrer Arbeit zu entmutigen, sondern um Ihnen theologische und praktische Hilfestellungen an die Hand zu geben, wie Kirche und Theologie mit dieser Herausforderung umgehen sollen. Es ist unser Wunsch, dass wir mit diesem Heft die Diskussion und die Achtsamkeit auf die aus welchen Gründen auch immer die Kirchen verlassenden Menschen fördern. Wir wünschen Ihnen ein gutes neues Jahr 2008. Bleiben Sie uns auch in diesem Jahr wieder gewogen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet und Kohlhammer bei. Wir bitten um Beachtung.

Rainer Bucher

Es geht um etwas Neues

Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte

◆ **Das Phänomen „Kirchenaustritt" berührt Kirche und Theologie erst, seit sie das Monopol auf religiöse Weltorientierung verloren haben und zudem keine personeninternen wie gesellschaftsgestützten Sanktionsmittel mehr besitzen. Es ist deshalb ein relativ neues und auch durchaus regionales Problem, wiewohl seine Brisanz hierzulande angesichts der Zahlen enorm ist. In der Beurteilung des Kirchenaustritts freilich stehen kirchenrechtliche („Du bist draußen!") und dogmatische („Du kannst nicht gehen!") Positionen diametral gegenüber. Rainer Bucher, der Grazer Pastoraltheologe, skizziert einen dritten, pastoraltheologischen Weg. Denn die Frage des Kirchenaustritts besitzt für die österreichische und die deutsche Kirche eine exemplarische Qualität in vielfacher Hinsicht, nicht zuletzt als Ort der Bewährung der prophetischen Kompetenz ihrer Pastoral und ihrer Theologie. (Redaktion)**

1. Die Situation und ihre Versuchungen

Die Transformation der Kirche von einer Zwangs- in eine Freiwilligengemeinschaft unterstellt die Kirchenmitgliedschaft dem Kosten-Nutzen-Kalkül des Einzelnen. Religion vergesellschaftet sich zunehmend marktförmig, also unter Kundenentscheidung. Die Zahl jener, die schon einmal mit Austrittsgedanken gespielt haben, wächst. Sie betrug 1986 in der BRD 15 %, 1992 waren es in den alten deutschen Bundesländern bereits 23 %.[1] Man wird heute durchschnittlich von mindestens 25 % potenziell Austrittswilligen, von 25 % KatholikInnen mit relativ regelmäßigem Gemeindekontakt[2] und einer knappen „unbekannten Mehrheit" von „Kasualienfrommen"[3] auszugehen haben, welche im Wesentlichen „nur" Lebenswenderiten nachfragen.

[1] *ID-Allensbach*, Kirchenaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchenaustritte, Allensbach 1992, 6; siehe auch: *Dies*., Begründung und tatsächliche Gründe für einen Austritt aus der katholischen Kirche, Allensbach 1993.

[2] 2005 lag die sonntägliche Kirchgängerquote in Deutschland bei 14,3 % (siehe Kirchliche Statistik). Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass davon eine größere Zahl zwar regelmäßig, aber nicht jeden Sonntag die Kirche besucht und dass diese Quote auch Kleinkinder und Kranke umfasst, wird man schätzen können, dass gegenwärtig ca. 25 % der über 14-jährigen KatholikInnen einen kontinuierlichen Gemeindebezug aufweisen.

[3] *J. Först*/*J. Kügler* (Hrsg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben, Berlin 2006.

Für niemanden ist es leicht zu akzeptieren, dass man nichts mehr von ihm wissen will.[4] Da unterscheiden sich Institutionen nicht allzu sehr von Personen: Beide sind gekränkt. Deshalb gleichen sich auch die Reaktionsmuster, mit dieser Kränkung umzugehen. Einige davon sind Versuchungen, denn sie halten nicht, was sie versprechen.

Man kann etwa mit depressiver Passivität reagieren: die irgendwie einfachste Möglichkeit. Man kann die Ausgetretenen als „Abgesprungene" und „Abtrünnige" denunzieren; bekanntlich war das die dominante Strategie der Kirche bis vor kurzem, und solange die Kirche sozialmoralisches und transzendentes Drohpotenzial besaß, konnte man sie sich auch leisten. Man kann aber auch in betriebsamen Aktivismus flüchten und auf Kränkungslinderung durch betäubende Selbstbeschäftigung hoffen. All diese Strategien sind sozialpsychologisch verständlich, aber theologisch doch ein wenig unreflektiert, denn sie orientieren sich primär am Kränkungspotenzial der Austrittszahlen. Zudem nützen sie offenkundig relativ wenig.

Weiterführender dürfte es sein, erst einmal herauszufinden, was denn das Neue an der aktuellen Kirchenaustritts-Lage ist und welches prophetische Potenzial sie besitzt.[5] Interessanterweise hilft da der Blick auf jene theologieinternen Diskurse, die sich bislang dominant mit dem „Kirchenaustritt" beschäftigen, weiter.

2. Das Kirchenrecht: „Du bist draußen"

Die zugegebenermaßen maliziösen pastoraltheologischen Vermutungen, das Spannendste am Kirchenrecht sei, was nicht drin steht, und dass es eher selten pastoral weiterführende Handlungshilfen bereitstelle, kann man beim Thema „Kirchenaustritt" unmittelbar verifizieren. Denn der Kirchenaustritt, der ja den liberalen, religionsneutralen Staat voraussetzt, kommt im CIC explizit nicht vor.

Natürlich sind damit die kirchenrechtlichen Kollegen und Kolleginnen nicht sprach- und hilflos gegenüber dem Phänomen der Kirchenaustritte: Es entspinnt sich denn auch seit einiger Zeit eine rege Diskussion[6], ob, und wenn ja, unter welche Canones der Tatbestand der Kirchenaustrittserklärung im liberalen Staat fällt. Konkret heißt dies, inwiefern der vor dem Staat erklärte Kirchenaustritt die Delikte der Häresie, der Apostasie und des Schismas erfüllt, welche die automatische Exkommunikation nach sich ziehen, oder ob etwa der Entzug des Kirchenbeitrags die jedem Gläubigen aufgetragene Solidaritätspflicht gegenüber der Kirche verletzt. Ein jüngstes

4 Zur Fremdheit der gesellschaftlichen Milieus gegenüber der Kirche siehe: *R. Bucher*, Die Provokation annehmen. Welche Konsequenzen sind aus der Sinusstudie zu ziehen?, in: Herderkorrespondenz 60 (2006), 450–454.

5 Zum Prophetiebegriff und seinen pastoraltheologischen Implikationen siehe: *R. Bucher*/*R. Krockauer* (Hg.), Prophetie in einer etablierten Kirche, Münster 2004.

6 Siehe jüngst: *G. Bier*, Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage, in: Herder Korrespondenz 60 (2006), 348–352; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Heft; *H. Zapp*, „Kirchenaustritt" zur Vermeidung von Kirchensteuern – nun ohne kirchenrechtliche Konsequenzen, in: *A. Egler* (Hg.), Dienst an Glaube und Recht, Berlin 2006, 673–707, sowie die kirchenrechtliche Diskussion in diesem Heft.

Römisches Schreiben[7] hat diese Diskussion neu belebt.

Im neuen LThK (1996) etwa schreibt Joseph Listl noch mit einiger Eindeutigkeit: „Der Kirchenaustritt ist stets eine gegen die Einheit der Kirche gerichtete Straftat (Schisma; Trennung von der kirchlichen Einheit); je nach der Willensrichtung der Erklärung kann Kirchenaustritt auch Apostasie (Glaubensabfall; z.B. bei Übertritt zu einer anderen nichtchristlichen Religion) oder Häresie (Irrglaube, bei Übertritt zu einer anderen christlichen Konfession) sein. Wer den Kirchenaustritt erklärt hat, zieht sich die gem. c. 1364 § 1 CIC von selbst eintretende Kirchenstrafe der Exkommunikation zu."[8]

Aber es finden sich auch andere Stimmen. So kommt eine Stellungnahme der „Österreichischen Theologischen Kommission" zum Thema „Kirchenzugehörigkeit und Kirchenbeitrag" aus dem Jahr 1996 zu dem ambivalenten Ergebnis, es müsse „im Blick auf die Rechtsfolgen festgehalten werden, daß der Kirchenaustritt bis zum Ausschluß vom sakramentalen Leben (insbesondere bezüglich Eucharistie, Buße und Krankensalbung) führen kann, aber nicht muß".[9]

Natürlich steht hinter dieser Diskussion die berechtigte Angst, ein möglicher (formaler) Kirchenaustritt vor dem säkularen Staat ohne spürbare innerkirchliche Rechtsfolgen untergrabe die Finanzierungsbasis der Kirche in Deutschland und Österreich. Denn wenn sich zuerst die rechtliche Realität und dann die Einsicht verbreiten würden, dass man durch Austritt die Kirchensteuer/den Kirchenbeitrag sparen und dennoch mit praktisch allen Rechten in der Kirche bleiben kann, dann würde dies die Finanzen der Kirche in Deutschland und Österreich überaus nachhaltig erodieren lassen. Die ebenso prompte wie die bisherige Rechtslage aufrecht erhaltende Reaktion der deutschen und österreichischen Bischöfe auf römische und/oder kanonistische Infragestellungen eben dieser Rechtslage[10] ist daher ausgesprochen verständlich, verfestigt aber

7 Zirkularschreiben von Kardinal Julián Herranz, Präsident des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, an die Präsidenten der Bischofskonferenzen vom 13. 3. 2006, veröffentlicht in: *Die österreichischen Bischöfe* (Hg.), Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Pastorale Initiativen im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt, Wien 2007, 4–6.

8 *J. Listl*, Kirchenaustritt. I. Rechtlich, in: LThK[3], Bd. 5 (1996), 1510. Ähnlich entschieden: *S. Demel*, Kirchenaustritt wegen der Kirchensteuer – nur ein kleiner Fehltritt?, in: Anzeiger für die Seelsorge 105 (1996), 471–511, 476.

9 Kirchenzugehörigkeit und Kirchenbeitrag. Eine Stellungnahme der Österreichischen Theologischen Kommission im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz (Typoskript), Wien 1996, 9.

10 Vgl. die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche" vom 24. 4. 2006 (http://bistum-magdeburg.de/img/sonst/am0606_89.pdf, 14. 8. 2007) als Antwort auf das o.g. römische Schreiben. In ihr heißt es sehr strikt: „1. Durch die Erklärung des Austritts aus der katholischen Kirche vor der staatlichen Behörde wird mit öffentlicher Wirkung die Trennung von der Kirche vollzogen. Der Kirchenaustritt ist der öffentlich erklärte und amtlich bekundete Abfall von der Kirche und erfüllt den Tatbestand des Schismas im Sinn des c. 751 CIC. 2. Die Erklärung des Austritts vor der staatlichen Behörde wird durch die Zuleitung an die zuständige kirchliche Autorität auch kirchlich wirksam. Dies wird durch die Eintragung im Taufbuch dokumentiert." – Die österreichische Lösung ist juristisch raffinierter. Insofern der staatliche Kirchenaustritt ohne Zweifel als öffentlicher Abfall von der Katholischen Kirche gelten muss, wenn er auch vor einem Repräsentanten der Kirche als solcher bestätigt wird, wurde

jene kirchenrechtliche Position, die als Reaktion auf den Kirchenaustritt den Ausgetretenen vor allem sagt, dass sie „draußen" sind.

3. Die Dogmatik: „Du kannst nicht gehen"

Es findet sich in der Theologie noch ein zweiter Diskurs zum Thema „Kirchenaustritt". Die Dogmatik verhandelt das Problem der Ausgetretenen als Frage ihrer „Kirchengliedschaft". Leitmotiv ist dabei stets, was die bereits erwähnte Stellungnahme der Österreichischen Theologischen Kommission so formuliert: „Der Ausgetretene bleibt unaufhebbar ein Getaufter (und Gefirmter), bleibt durch Taufe unwiderruflich in die ‚Communio' Kirche, in die Christus- und Christengemeinschaft Kirche, eingefügt. Das ‚unauslöschliche Merkmal' steht für die Treue Gottes, der dem Täufling Christuszugehörigkeit in der Kraft des Geistes so gewährt, daß sie vom Getauften her nicht ausgelöscht werden kann."[11]

Die Ausgetretenen, so die Dogmatik, sind das gar nicht wirklich: ausgetreten; sie sind vielmehr „nur" Kirchenmitglieder, die einen spezifischen Akt des Ungehorsams gegenüber der kirchlichen Institution gesetzt haben und ihre praktische Partizipation am kirchlichen Leben (meistens) einstellen. Es kommt damit in der dogmatischen Reflexion etwas in den Blick, das weder im religionssoziologischen noch im kirchenrechtlichen Diskurs auftauchte: eine spezifische Relativierung des Institutionellen im Problem der Kirchenmitgliedschaft. Dies gelingt dadurch, dass die Kirche als corpus permixtum unterschiedlicher „Wirklichkeiten" gesehen wird, von denen ihre Institutionalität nur eine, wenn auch – gerade in der katholischen Ekklesiologie – höchst relevante ist.

Aber nicht nur intern, auch extern ist es mit der Kirchengliedschaft nicht so eindeutig. Schließlich sind, wie das Konzil in Lumen Gentium 13 sagt, nicht nur „alle Menschen" zur „katholischen Einheit des Gottesvolkes berufen", sondern „gehören", wenn auch „auf verschiedene Weise" zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes oder „sind ihr zugeordnet": so etwa zuvorderst „die anderen an Christus Glaubenden", aber schließlich auch „alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind".

Die dogmatische Lage ist also ein wenig unübersichtlich, wenn auch auf der Basis der Lehre vom universalen Heilswillen Gottes weit und offen. Diese Lehre ist sicher im Weiteren stets zu beachten. Aber ihre Vermittlung mit der institutionellen Realität und den daraus folgenden Handlungsnotwendigkeiten von Kirche wie auch mit der Sakramentalität der Taufe scheint – vorsichtig gesprochen – nicht ganz einfach.

4. Ein pastoraltheologisches Problem: Das Neue

Der Blick auf Kirchenrecht und Dogmatik zeigt, dass die vorherrschenden Reaktionsmechanismen auf das Phänomen Kirchenaustritt – pastoraltheologisch ge-

eben dieses Gespräch zwischen neu Ausgetretenen und kirchlichem Repräsentanten in einer Dreimonatsfrist verpflichtend gemacht. Siehe auch: *Die österreichischen Bischöfe*, Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt, in: *Dies*., Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, 9–10.

11 Kirchenzugehörigkeit und Kirchenbeitrag (s. Anm. 9), 6.

sehen – nicht recht weiterführen. Unmittelbar deutlich ist dies beim kirchenrechtlichen Diskurs. Er führt sich selbst in die Aporie, wenn er als Strafe für den bürgerlichen Kirchenaustritt de facto eben dies ansetzt: die Aufkündigung der vollen Kirchengemeinschaft. Das gleicht dem Bestrafen eines Vergehens mit einer Variante seiner selbst. Dass dieses Modell deutlich noch von einer realen, gesellschaftsweit durchsetzungsmächtigen Hoheit der Kirche ausgeht und damit in der bürgerlichen Gesellschaft faktisch unwirksam geworden ist, hat auch das Kirchenrecht bemerkt und verweist daher auf die „pastorale Sorge".[12]

Der dogmatische Zugang zum Phänomen der Ausgetretenen scheint mit der Lehre vom bleibenden Charakter der Taufe aussichtsreichere pastoraltheologische Perspektiven zu eröffnen. Udo Schmälzle betitelt denn auch seine Überlegungen zu den pastoralen Herausforderungen des Kirchenaustritts mit „Die Steuergemeinschaft endet. Die Heilsgemeinschaft bleibt!"[13] und spricht völlig zu Recht davon, dass die „durch das Sakrament gestiftete Heilsgemeinschaft" durch „einen Kirchenaustritt nicht zerstört"[14] werde. Freilich stellt die Österreichische Theologische Kommission ganz realistisch auch fest, dass in „der Seelsorge … damit zu rechnen (ist), daß der Anspruch der Kirche auf Verbindlichkeit und definitive Zugehörigkeit von vielen ihrer Mitglieder nicht übernommen, ja nicht einmal verstanden wird. Der Kirchenaustritt wird von vielen anders beurteilt, als dies in kirchenamtlichen Texten geschieht."[15]

Das bedeutet faktisch ein Eingeständnis, über den eigenen Diskursraum nicht wirklich hinauszukommen. Dabei geht es ja gerade um ein Phänomen, das wesentlich außerhalb dieses Diskursraums liegt. Mag der tauftheologische Zugang zur Problematik der Ausgetretenen in vieler Hinsicht sympathisch sein, vor allem, weil er sich jeglicher Denunziation der Ausgetretenen enthält und die bleibende Heilsgemeinschaft betont, so steckt auch er formal und pastoral in einer Aporie: Er begreift die Ausgetretenen unter einer Sinnperspektive, welche diese selbst ausdrücklich ablehnen und gegen die sie ihren Schritt gesetzt haben.

Hatte das Kirchenrecht die Ausgetretenen bestraft und exkommuniziert, so reintegriert sie die dogmatische Tauftheologie. Das Kirchenrecht nimmt den bürgerlichen Kirchenaustritt ernst und bestraft ihn mit – innerkirchlichen, also unwirksamen – Sanktionen. Die Tauftheologie bestraft nicht und eröffnet eine bleibende Gemeinsamkeit jenseits der institutionellen Desintegration, aber gerade diese Gemeinschaft ist es ja, welche von den Ausgetretenen nicht mehr gewollt ist. Das Kirchenrecht bestraft die Tat mit ihr selber, die Dogmatik sagt, dass sie in einem tieferen Sinn eigentlich gar nicht stattgefunden hat.

Freilich: Diese Aporie zeigt sich nur unter pastoraler Perspektive, das heißt: wenn Kirche konkret handelnd versucht, mit Ausgetretenen tatsächlich in Kontakt zu kommen, also nicht über sie, sondern mit ihnen zu reden. Dann aber wird klar: Weder die kirchenrechtliche Qualifikati-

12 Vgl. *H. Hallermann*, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma, in: Una Sancta 53 (1998), 226–240, 240.

13 *U. Schmälzle*, „Die Steuergemeinschaft endet. Die Heilsgemeinschaft bleibt!" Kirchenaustritt als pastorale Herausforderung, in: *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (Hg.), Jenseits der Kirchen, Zürich 1998, 171–183, 171.

14 Ebd., 174.

15 Kirchenzugehörigkeit und Kirchenbeitrag (s. Anm. 9), 11.

on der Ausgetretenen als Straftäter noch die tauftheologische Wahrheit „Ihr gehört weiter zu uns“ sind für sich genommen hinreichende Konzepte des Umgangs mit Ausgetretenen. Die Aporie des kirchenrechtlichen Zugangs liegt in seinem Versuch, den Kommunikationsabbruch mit Kommunikationsabbruch zu bestrafen, jene des dogmatischen Zugangs darin, den Kommunikationsabbruch als nicht wirklich geschehen zu kommunizieren. Beides aber eröffnet keine neue Kommunikationsbasis.

Dazu wäre es notwendig, den anderen nicht nur von sich her, sondern auch sich von den anderen her zu sehen. Ohne diese Fähigkeit zur Reversibilität des Blicks und zur wirklichen Relationalität aber ist personale wie institutionelle Existenz in der Pluralität der späten Moderne überhaupt nicht mehr möglich. Und genau das zeigt sich im Umgang mit Ausgetretenen.

Vielleicht gibt es im bisher Gefundenen eine Ausnahme: die Lehre vom universalen Heilswillen Gottes. Immerhin hält sie fest, dass auch die Ausgetretenen eine bleibende Aufgabe für die Kirche darstellen. Sie gehören, wie alle Menschen, Getaufte und Ungetaufte, zum Erlösungshorizont des Heilswillens Gottes und sind damit ein Thema und ein Problem für das Volk dieses Gottes. Aber welches?

5. Die geistliche Herausforderung

Meine These hierzu lautet: Sie sagen der Kirche Neues über sich selbst und sind darin eine geistliche Herausforderung. Denn es wird von ihr gefordert, ihre alte religiöse

Die Provokation der Krise

Die Krise der Kirche als Chance für eine mutige, in die Zukunft weisende Gemeinschaft.

Rainer Bucher (Hg.)
Die Provokation der Krise
Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche

2. Auflage, 256 Seiten, Broschur
€ 14,80 (D) / CHF 26.20 / € 15,30 (A)
ISBN 978-3-429-02593-0

Das Buch erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Aufgabe neu zu lösen, ohne schon genau zu wissen, wie es geht.

Die Austrittszahlen sprechen davon, dass die Kirche offenkundig nicht ausreichend Erfahrungsorte schaffen kann, an denen sich die Existenzbedeutsamkeit des Glaubens und der religiöse Sinn der menschlichen Existenz eröffnen. Nachdem der Kirche die alte soziale Codierung des Glaubens, die diesen Zusammenhang volkskirchlich darstellen konnte, abhanden gekommen ist, ist die Kirche auf konkrete neue Erfahrungsorte des Zusammenhangs von Glaube und Existenz angewiesen – und hat offenkundig zu wenige davon.

Die geistliche Herausforderung liegt konkret im Test auf die Fähigkeit der Kirche, sich nicht aus sozialen Mechanismen der Macht, sondern in der Ohnmacht des Glaubens, in der Demut von Gottes- und Nächstenliebe, in der Erfahrung der Hingabe an die Botschaft vom Angenommensein durch Gott und in nichts anderem zu konstituieren. Sie liegt im Zurückgeworfensein auf ihre Substanz, auf ihren Glauben an die Wahrheit ihrer Botschaft, im Zurückgeworfensein auf deren Kraft und Wahrheit im Leben des Volkes Gottes.

Wenn Kirchenaustritt geschieht, weil im Empfinden der Austretenden Aufwand und Gratifikation nicht länger im Einklang stehen, dann kann gerade im Selbstverständnis der Kirche diese Gratifikation nur in der Substanz des Glaubens selbst liegen. Denn die Kirche ist ihrem Auftrag verpflichtet und nichts anderem. Sie muss in ihrem Tun auf diesen Auftrag vertrauen, auf seinen Sinn und seine Bedeutung auch heute. Sie darf auf nichts anderes ihre Hoffnung setzen.

Dieser Auftrag allerdings, die Verkündigung des Gottes Jesu in Wort und Tat, kann nicht Indoktrination bedeuten, sondern, will er Jesus treu bleiben, nur die Eröffnung neuer Horizonte. Es geht in der Verkündigung des Glaubens nicht um Formeln eines Lebens mit Gott, sondern um das Leben im Horizont Gottes selber. Es geht auch nicht um die Kirche überhaupt, sondern um die Kirche als Trägerin der Botschaft von diesem Gott und als sozialem Ort der Erfahrung eines Lebens aus dieser Botschaft.

Die geistliche Herausforderung der Kirchenaustritte liegt also in der Herausforderung zur Wahrheit und Ehrlichkeit der Kirche über sich und über ihre Fähigkeit, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden, also zu leben. Kirchliche Praxis meint hier das Leben in der säkularen Bedeutsamkeit des Glaubens und aus dem religiösen Sinn der menschlichen Existenz. Sie meint das Leben im weiten Horizont jenes Gottes, den Jesus verkündet hat, meint Hingabe an den Nächsten, und sei er Sünder, meint also Nachfolge Jesu. Personal gewandt aber heißt das: Die geistliche Herausforderung der Kirchenaustritte

---

Weiterführende Literatur:

Rainer Bucher, Was geht und was nicht geht. Zur Optimierung kirchlicher Kommunikation durch Zielgruppenmodelle, in: sinnstiftermag4 (Onlinemagazin: http://www.sinnstiftermag.de/ausgabe_04/titelstory.htm) (Versuch, neuere „Kundenbindungsstrategien" kritisch zu würdigen);
Johannes Först/*Joachim Kügler* (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben, Berlin 2006 (ein erster Blick auf die bislang merkwürdig unbeachtete „unbekannte Mehrheit" der Kirche);
Karin Peschka, Ich bin's, dein Kardinal. Gott riecht nach Weihrauch (http://oe1.orf.at/highlights/107153.html) (als signifikantes Beispiel für die Fremdwahrnehmung von Kirche).

liegt in der Frage nach dem Status *unserer* Kirchenmitgliedschaft. Denn das hatte das Konzil unmissverständlich geklärt: Unsere eigene Kirchenmitgliedschaft ist mit unserem institutionellen Status in der Kirche und als Kirche überhaupt noch nicht beantwortet.

Was heißt dies nun für eine „Pastoral der Ausgetretenen"? Zuerst sollte die Kirche fragen: Wer sind die Ausgetretenen für mich? Sie sind entweder jene, die ihre Würde, ihre Berufung in Gott und Christus, ihr Angenommensein in ihm, nicht wahrhaben wollen, oder jene, die es in der Kirche nicht erfahren haben. Mit beidem muss Kirche rechnen, entscheiden darüber kann sie aber nicht. Das muss sie Gott überlassen.

Die Kirche darf allerdings davon ausgehen, dass man ihre Berufung, das Volk Gottes zu sein, auch wirklich in ihr erfahren kann; sie muss aber auch davon ausgehen, dass sie selbst dieser Erfahrung im Wege steht. Beides ist in der „Kirche der Sünder und Heiligen" möglich. Freilich, die Kirche ist auf ihre Botschaft verpflichtet, und diese spricht von der unendlichen Würde des Menschen in der Liebe seines Gottes. Diese Würde ist jedem Menschen gegeben, gerade auch dem Sünder. Sie gilt selbst jenem, der nicht an sie glaubt: ihm besonders.

Dies scheint mir im Übrigen auch die spezifischen pastoralen Handlungskonstellationen wie Beerdigung, Patenamt und allgemeine Seelsorge zu orientieren. Den Heilswillen Gottes einem Verstorbenen zuzusprechen ist geboten, es sei denn, er hat dies ausdrücklich sich verbeten, ebenso in der allgemeinen Seelsorge Ausgetretene als das zu nehmen, was sie sind: Gottes geliebte Kinder, sündhaft und heilig wie nur jeder und jede. Da das Patenamt das explizite „Ja" zur Botschaft Jesu verlangt, ist dessen Übernahme wohl nur möglich, wenn dieses grundsätzliche „Ja" trotz des Kirchenaustritts glaubhaft gegeben werden kann und zumindest anerkannt wird, dass die Kirche ein authentischer Ort dieser Botschaft ist.

Dem Konzil gelang der „Schritt über die Grenze" nicht, weil es in unendlichem Liberalismus alle und jeden eingemeindete, sondern weil es ein Kriterium angeben konnte, das Kirche wie das Außen der Kirche gemeinsam umfasste und dem beide kritisch unterliegen: die hohe Würde des Menschen, seine durch ihn selbst gefährdete, aber gerade durch Gott garantierte Berufung. Aus ihr heraus folgt dann, so das Konzil, auch seine „Berufung zur Gemeinschaft mit Gott": Sie ist selbst, wie es in GS 19 heißt, „ein besonderer Wesenzug der Würde des Menschen".

Diese Rede von der Würde des Menschen als von Gott Berufenem bezieht sich nun aber nicht, wie der dogmatische Tauf- oder der kirchenrechtliche Strafrechtsdiskurs, auf die institutionelle Zugehörigkeit zur Kirche, sondern auf den zentralen Inhalt der kirchlichen Botschaft: auf Gott und seine spezifische Verbindung zum Menschen. Damit wird das Verhältnis zu den Ausgetretenen nicht über Kategorien wie Mitgliedschaft oder Nicht-Mitgliedschaft definiert, sondern über ihren Status im Zentrum des eigenen religiösen Diskurses und damit auch des eigenen Glaubens.[16]

Nur so verwickelt sich die Pastoral der Kirche nicht in das Paradox der beiden anderen Zugänge. Denn sie spricht nicht über die Ausgetretenen in Kategorien, welche die Kommunikation mit ihnen gleich wieder in Denunziation oder Vereinnahmung abbrechen lassen, sondern dieser Glaubensdiskurs von der unendlichen Würde des Menschen in der Liebe Gottes fordert gerade dazu auf,

[16] Vgl. dazu: *E. Klinger*, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken, Würzburg 1994, speziell 25–46.

den anderen, so wie er ist, zu akzeptieren, so wie Gott es mit uns doch nach unserem Glauben auch tut. Erst auf der Basis dieser vom Glauben gebotenen Annahme der Ausgetretenen durch die Pastoral der Kirche ist dann die – immer ja auch wechselseitige –, Korrektur hin zu mehr Glaube, Liebe und Hoffnung möglich.

Kann man in der Kirche, also bei uns und von uns, erfahren, was sich am Leben ändert, wenn man an diesen Gott glaubt? Kann man in dieser Kirche, bei uns also, erfahren, was an unserem Leben auf diesen Gott verweist, was zu seiner Erfüllung auf diesen Gott und seinen weiten Horizont angewiesen ist? Kann man in unserer Kirche jenes bedingungslose Angenommensein, das der Gott, den wir doch verkünden, uns schenkt und das allein wirklich Veränderung, Umkehr ermöglicht, auch von uns als Geschenk erleben? Zumindest, dass das große Geschenk Gottes ahnbar wird?

Alle jene, die der Kirche den Rücken kehren, stellen an uns die Frage: Warum haben wir ihnen keinen Himmel und keine neue Erde eröffnet? Warum haben wir ihnen nicht das Geheimnis ihrer Existenz in Gott erschlossen? Warum haben wir ihnen nicht den Weg in das Abenteuer einer Existenz mit diesem Gott zeigen können? Sie fragen nach der Welt erschließenden Kraft unseres Glaubens und nach der Spiritualität unserer Existenz. Um sie müssen wir uns sorgen, nicht so sehr um Zahlen. Um Zahlen müssen wir uns sorgen, wenn sie den Verdacht aufkommen lassen, dass wir mehr zu sein scheinen, als wir sind.

Der Autor: *Prof. Dr. Rainer Bucher, geb. 1956, Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz; Neueste Publikationen: (Hg.), Die Provokation der Krise. 12 Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg* ^{2}*2005; Gott – Eine pastoraltheologische Annäherung, Wien/Berlin 2007, hg. zusammen mit R. Krockauer; Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Berlin 2006, hg. zusammen mit R. Krockauer. www.rainer-bucher.de*

Stefan Bonath

Vom Schicksal zur gelegentlichen Mitgliedschaft?!

Die katholische Kirche und ihre (ver-)schwindenden Mitglieder

◆ **Warum bleiben Menschen in der katholischen Kirche? Der promovierte Soziologe und Theologe Stefan Bonath stellt Typen von Mitgliedschaftskonstellationen vor und zeigt am Beispiel des Wiedereintritts in die Kirche das ambivalente Kirchenverständnis der Menschen. Die Motive, der Kirche wieder bzw. immer noch anzugehören, können höchst unterschiedlich sein. Aus soziologischer Sicht gelte es, die Pluralisierung von Mitgliedschaftsformen wahrzunehmen und zu begleiten – noch ungeklärt ist, ob die katholische Kirche auch bereit ist, mögliche neuere Formen differenzierter Mitgliedschaft zuzulassen und zu akzeptieren. (Redaktion)**

Die Kurve fällt wieder! Nachdem Anfang der 1990er Jahre die Anzahl der jährlichen Kirchenaustritte in Deutschland auf katholischer Seite nahe 200.000 angekommen war, sinkt die Kurve kontinuierlich und ist 2005 bei unter 100.000 angekommen. Bei Verantwortlichen in den Kirchenleitungen könnte eine gewisse Gelassenheit einkehren. Aber die Dinge stellen sich nicht nur statistisch dar. „Die Dramatik der Entwicklung scheint eher darin zu bestehen, dass die Aufkündigung der Kirchenmitgliedschaft für den einzelnen an Dramatik verloren hat. Was früher oft als demonstrativer Schritt verstanden wurde (und auch verstanden werden sollte), eng verbunden mit politischen und weltanschaulichen Wertsetzungen, geschieht heute lautlos und unauffällig als einfacher Verwaltungsvorgang“[1], so der Freiburger Weihbischof Paul Wehrle.

Kirchenmitgliedschaft und deren Grundlagen scheinen unaufhaltsam dahinzuschmelzen, so wie die Gletscher in immer wärmer werdenden Jahrzehnten. Ähnlich wie beim globalen Klimawandel gibt es auch hier keine kurzfristigen Maßnahmen, die umfassend greifen. Es müssen Mentalitäten betrachtet und „womöglich“ verändert werden. Hilfreich ist es, solche Mentalitäten zunächst zu beschreiben. In ersten Versuchen war etwa die Rede von den „treuen Kirchenfernen“ oder weniger wohlwollend vom „Tauf-Scheinchristentum“.

In der schweizerischen kirchensoziologischen Studie „Jede(r) ein Sonderfall?“ in den 1990er Jahren wurden mit einer Cluster-Analyse aus Interviewdaten von 1.200 Befragten vier Typen von Mitgliedschaftskonstellationen erstellt. Im Einzelnen werden diese benannt als „Anhänger“,

[1] *Paul Wehrle*, Christsein ohne Kirche? Gemeinschaft im Glauben und christliche Identität, in: Schriftenreihe des Erzbistums Freiburg Nr. 17, Freiburg 1994, 5.

„Kunden", eine Mischform von „Anhänger/Kunde" und als „nominelle Kirchenmitglieder".[2] Diese Typologisierung soll nun genauer eingeordnet werden.

Kirche zwischen Kunden, Anhängern und (un)treuen Kirchenfernen

„Es kam eigentlich so dazu, dass wir kirchlich heiraten wollten. Und für mich war neu, dass ich nicht von einem Priester getraut werde, wenn ich nicht in der Kirche bin. Und aus diesem Grund sind wir wieder eingetreten. Beziehungsweise ich bin dann wieder eingetreten. Es reicht ja, wenn einer in dem Fall eintritt. Wir haben uns überlegt, ob wir nicht jetzt zum Beispiel eine größere Summe spenden könnten, ohne dass ich jetzt eintrete. Sagen wir mal, wir zahlen einmalig 5.000 € und wir werden getraut. Der Pfarrer hat mich eingeladen und ich musste nochmals erklären, warum ich in die Kirche eintreten will. Die ganze Geschichte wurde zum Bischof geschickt. Wobei es ganz klar war, dass sie mich aufnehmen. Ich bin dann auch ein zahlendes Mitglied. Kirche ist für mich ein Wirtschaftsunternehmen. Ganz einfach, es gibt die Dienstleistung, wenn Du dafür bezahlst."[3]

Dieser Ausschnitt einer biografischen Erzählung aus dem Jahr 2004 stammt von einer jungen, gut ausgebildeten und beruflich erfolgreichen Frau und kann durchaus als typisch für eine geänderte und weitgehend pragmatische Einstellung gegenüber der eigenen Kirchenmitgliedschaft angesehen werden. Solche und ähnliche Äußerungen sind Menschen, die in der Gemeindepastoral arbeiten, nicht fremd und gehören beinahe zum Alltagsgeschäft.

Die Kirche ist ohne Zweifel in der modernen Dienstleistungswelt und den zugehörigen Grundeinstellungen angekommen. Die Bilanzierung von Mitgliedschaft und damit verbunden ein unmittelbares Kosten-Nutzen-Denken haben hier weite Teile des bisherigen traditionellen Kirchenverhältnisses abgelöst. Gerade jüngere Menschen sind es in weiten Lebensbereichen allgemein gewohnt, sich so zu verhalten, und übertragen dieses Verhalten ohne Scheu auch auf ihre religiösen Beziehungen. Der erwartete Nutzen ist dabei weniger auf ein jenseitiges Heil als auf eine konkrete diesseitige Handlung bezogen.

Beim Typus des „Anhängers" hingegen handelt es sich um eine hoch identifizierte und motivierte Personengruppe mit einem hohen Zugehörigkeitsgefühl zur kirchlichen Institution. „[Ein Anhänger] ist Mitglied der Kirche um der gemeinsamen Sache willen mit schwach ausgeprägtem Kosten-Nutzen-Denken. Für die Kirche als normative Organisation verkörpert er den Idealtyp des Mitgliedes."[4] Problematisch ist hierbei nur, dass diese Teilgruppe, die in früheren Zeiten prägend war und oftmals als Idealisierung auch heutigen institutionell-kirchlichen Erwartungen zu Grunde liegt, extrem im Schwinden begriffen ist.

Allerdings ist die Trennschärfe bezogen auf die Bilanzierung von Nützlichkeit zwischen Anhängerschaft und Kunden-

2 *Alfred Dubach / Roland J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Basel ²1993, 159–166.

3 Die Interviewsequenzen wurden entnommen aus: *Stefan Bonath*, Kirchlichkeit zwischen Ambivalenz und Eindeutigkeit. Wiedereintritt und Übertritt in die römisch-katholische Kirche, Hamburg 2005, 239–245 und zur besseren Lesbarkeit sprachlich geglättet.

4 *A. Dubach / R. J. Campiche*, Jede(r) ein Sonderfall? (s. Anm. 2), 161.

perspektive in der Realität nicht so extrem. Die bereits oben erwähnte junge Frau antwortete in diesem Zusammenhang auf die Frage, ob eine Trauung für sie auch in einem anderen Ritus bzw. auf dem „freien Markt der Riten- oder Sinnanbieter" denkbar gewesen wäre, vehement: „*Nein, ich bin katholisch und ich bleib katholisch(.) Und ich möchte auch von einem katholischen Pfarrer getraut werden. Und dass mein Kind so getauft wird.*" Innerhalb der Kundenperspektive ergibt sich somit eine Art von „besonderer Produktaffinität". Es ist nicht einfach egal, wo eine Dienstleistung abgerufen werden kann (vgl. Mischform „Anhänger / Kunde"). Die katholische Kirche kann hierbei einen bestimmten exklusiven Produktstatus für sich reklamieren, der sie von anderen Anbietern absetzt.

Bei „Nominellen Mitgliedern" hingegen handelt es sich um eine Personengruppe, die sich mit einer Entscheidung für oder gegen Kirchenmitgliedschaft entweder überhaupt nicht oder noch nicht auseinandersetzen musste. Da für die einzelnen weder materielle noch ideelle Kosten bzw. Verpflichtungen entstehen, finden sich entsprechende Kosten-Nutzen-Abwägungen hier nicht.

Die Frage stellt sich, ob es überhaupt legitim ist, eine Einzelperspektive wie die Bilanzierung einer Kosten-Nutzen-Einschätzung für die Beschreibung eines hochkomplexen Vorgangs wie des Verständnisses von Kirchenmitgliedschaft zu verwenden.[5] Dies soll am Beispiel von Kirchenmitgliedschaftsmotiven beim Wiedereintritt in die Kirche verdeutlicht werden.

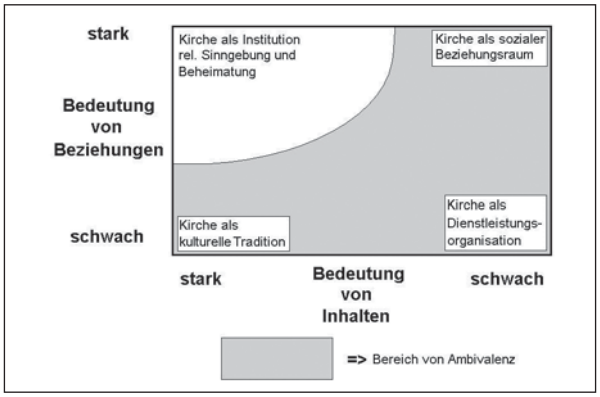
Wiedereintritt in die Kirche als Focus von Motiven zur Kirchenmitgliedschaft

Neben den Kirchenaustritten stellt der Wiedereintritt in die Kirche ein zwar nach wie vor seltenes, aber hochinteressantes Phänomen dar. Im Zeitraum zwischen 1990 und 2000 hat sich die Anzahl der Wiedereintritte in Deutschland von knapp 5.000 auf über 8.000 nahezu verdoppelt. 2004 waren es bereits über 9.000.

Untersuchungen zum Selbstverständnis von wiedereingetretenen Menschen haben einige Aspekte herausgearbeitet, die sich auf das heutige Kirchenverständnis allgemein übertragen lassen. Zentral für das individuelle Verständnis von Kirchenmitgliedschaft ist das Zusammenwirken zweier Komponenten, die als zentrale Elemente religiös-kirchlichen Selbstverständnisses bezeichnet werden können. Die erste Komponente ist die Einschätzung bestimmter als religiös qualifizierter Inhalte, Lehren und Überzeugungen. Als weitere entscheidende Bezugsgröße ergibt sich die Bedeutung von Beziehungen innerhalb der religiösen Gruppe und deren persönliche Gewichtung und Einschätzung. Mit Beziehung ist hier nicht nur die direkte zwischenmenschliche Kommunikation, sondern auch das Verhältnis zur religiösen Institution allgemein und zu eventuell vorhandenen Teilgruppen angesprochen. An den Rändern dieses Koordinatensystems lassen sich vier wesentliche Kirchenbilder („Vorstellungen davon, was Kirche ‚eigentlich' sein sollte"[6]) einordnen.

[5] Vgl. hierzu: *Gerhard Schmied*, Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Analyse von Lebenslaufinterviews im Rhein-Main-Raum, Mainz 1994.

[6] *Gerald Kretschmar*, Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung, Neukirchen-Vluyn 2001, 15.



Die Entstehung von Ambivalenz bei der persönlichen Einschätzung von Beziehungen und Inhalten in der katholischen Kirche

Kirchenmitglieder verhalten sich in ihrer Einschätzung nicht immer eindeutig, so dass ein Bereich von Uneindeutigkeit entsteht. Dieser Bereich kann als „Ambivalenzraum" bezeichnet werden, da es sich um ein dynamisches Geschehen und nicht um eine feststehende Größe handelt. Ambivalenz entsteht an den Stellen, an denen die Personen eine Abschwächung entweder auf einer oder auf beiden Bedeutungsebenen von Kirchenmitgliedschaft wahrnehmen. Menschen, die der Bedeutung von Inhalten und Beziehungen im Bezug auf ihr Kirchenverhältnis jeweils einen hohen Stellenwert beimessen, stellen ein eindeutiges Kirchenverhältnis heraus (Anhänger). Die Zwischenebenen von teilweise hoher und geringer Bedeutung werden von der Mischform Anhänger / Kunde besetzt. Interessanterweise findet sich ein ambivalentes Kirchenverhältnis auch bei Personen, die beide Bedeutungsebenen für sich selbst als gering einschätzen. Diese erwarten von Seiten der Kirche lediglich eine bestimmte klar umgrenzte Leistung, wobei zumeist eine kirchliche, meist liturgische Amtshandlung angestrebt wird (Kunden). Nominelle Mitglieder fallen aus diesem Raster heraus, da sie zu einer Bilanzierung nicht gezwungen sind.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Menschen, die einen Wiedereintritt vollziehen, für sich in den meisten Fällen bewusst eine ambivalente Haltung wählen, um sich damit einen emotionalen Freiraum gegenüber kirchlichen Vorgaben und Mitgliedschaftserwartungen zu verschaffen. Die Kirche oder besser gesagt das Mitgliedschaftsverhältnis muss sich aus Sicht der Betroffenen bewähren. Oder ganz banal ausgedrückt, man gibt der Sache einfach nochmals eine Chance. Damit will man sich nicht ganz und gar an die Kirche binden, sondern reduziert das Mitgliedschaftsverhältnis zunächst einmal auf einige Teilaspekte. Dies ist umso verständlicher, wenn man mitbedenkt, dass bei nicht wenigen Personen negative Erfahrungen mit der kirchlichen Organisation zum vorhergehenden Kirchenaustritt geführt haben.

Diese Kirchenbilder und die damit verbundene Einschätzung von Beziehungs- und Inhaltsebene finden sich aber nicht nur bei Wiedereintretenden, sondern sie spiegeln sich im Kosten-Nutzen-Denken von Kirchenmitgliedern ganz allgemein.

Nachdem in vielen Pastoral- und Seelsorgeämtern in den vergangenen Jahren Dienstleitungs- und Kundenorientierung in den Mittelpunkt gestellt wurden, deuten die neueren kirchlichenamtlichen Veröffentlichungen eher auf eine verstärkte Einforderung von Anhängerschaft hin. Mehr Übereinstimmung zu fordern, bedeutet gleichzeitig, Ambivalenz – und damit die Möglichkeit zu offenen Mitgliedschaftsformen – zu reduzieren. Zukünftige Kirchenmitgliedschaft wird aber gerade auf diese Offenheit und das Aushalten von Ambivalenz angewiesen sein.

Auf dem Weg zu ambivalenter und partieller Kirchenmitgliedschaft

Die Kirchen waren lange Zeit weitgehend beherrschend als religiöse Institutionen. Aktuell kann das bisherige geschlossene System von Dogmatik und normativer Pflicht nur noch auf einen (kleiner werdenden) Teil der Mitglieder übertragen werden. Anfang der 1990er Jahre wurde zur Beschreibung dieser Veränderungen der Slogan eines Übergangs „vom Schicksal zur Wahl" geprägt. Heutzutage muss ernüchtert festgehalten werden, dass eine Wahl im religiösen Bereich, wenn sie denn überhaupt stattfindet, eher eine Abwahl denn eine Auswahl ist. Weitergehend findet eine Auswahl nur sehr begrenzt zwischen gesamten Sinnsystemen statt, sondern vielmehr in der Collagierung einzelner, oft verschiedenster Einzelaspekte. Dies führt nicht nur bei Menschen, die wiedereintreten, sondern auch bei weiten Teilen der „normalen" Kirchenmitglieder zu Formen ambivalenter Kirchlichkeit. Hierin steckt eine nicht zu unterschätzende Chance.

Vor allem die evangelischen Kirchen haben Schritte unternommen, um der Entwicklung zu begegnen. Detlef Pollack etwa plädiert für eine Differenzierung unterschiedlicher Mitgliedschaftsverhältnisse.[7] Gedacht ist dabei etwa an eine Mitgliedschaft mit und ohne Kirchensteuer; oder an eine spezielle fördernde Mitgliedschaft zur Unterstützung in sozialen oder kulturellen Bereichen. Für die katholische Kirche hat Michael Ebertz mehrfach auf ein vielfältiges Panorama von neuen assoziations- oder gruppenkirchlichen Sozialformen hingewiesen, die sich entwickeln und dabei die bisherigen Mitgliedschaftsformen übersteigen.[8] Er unterscheidet verschiedene Grade von Kirchenmitgliedschaft. Dazu verwendet er den Begriff der

Weiterführende Literatur:

Stefan Bonath, Kirchlichkeit zwischen Ambivalenz und Eindeutigkeit. Wiedereintritt und Übertritt in die römisch-katholische Kirche, Hamburg 2005. – Ausgehend von Erzählinterviews mit Betroffenen werden empirische Typen des Wiedereintritts und Übertritts in die katholische Kirche erstellt. Während beim Übertritt eine eindeutige Haltung gegenüber der Kirche betont wird, bleibt das Kirchenverhältnis von Wiedereingetretenen ‚ambivalent'. Aus dieser ‚ambivalenten Kirchlichkeit' werden Perspektiven für das grundsätzliche Verhältnis zwischen der Institution Kirche und ihren (er)neu(t)en Mitgliedern aufgezeigt.

Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt/M. 1998. – Stellt den Wandel der bisherigen anstaltskirchlichen Verfasstheit der Sozialgestalt von Kirche hin zu neuen Formen kirchlicher Beteiligung und kirchlichen Selbstverständnisses zusammen.

Gerald Kretschmar, Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung, Neukirchen-Vluyn 2001. – Analysiert den Begriff der distanzierten Kirchlichkeit in den Studien und Untersuchungen im evangelischen Bereich seit den 1970er Jahren und stellt ihre theologische Legitimität heraus.

[7] *Detlef Pollack*, Wenn Erwachsene (zurück) in die Kirche wollen. Eine Analyse aus religionssoziologischer Sicht, in: Texte aus der VELKD 116 (2003), 24 (http://www.velkd.de/pub/texte/index.php3? nummer=116&jahr=2003 [Stand 9. 10. 2007]).

[8] *Michael N Ebertz*, Jenseits der „Gnadenanstalt" – auf dem Weg zur „Beteiligungskirche"?, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Jenseits der Kirchen: Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft, St. Gallen 1998, 71–98.

„Beteiligungskirche". Zu den hier Beteiligten können in diesem Verständnis sogar Konfessionslose werden, und zwar dann, wenn sie einen positiven Beitrag zur Entfaltung der christlichen Botschaft leisten. Zu denken ist dabei etwa an die finanzielle oder ideelle Unterstützung religiöser und vor allem caritativer Aktivitäten. Auch findet sich innerhalb der katholischen Kirche eine nicht unerhebliche Anzahl von Menschen, die ihre Kirchenzugehörigkeit in Form einer „passiven Mitgliedschaft" zur Unterstützung gerade dieses Bereiches aufrecht erhalten – und dies nicht zuletzt auch aus gesellschaftlichen und individuellen Nützlichkeitsüberlegungen.

Festzuhalten bleibt, dass sich innerhalb der Kirchen eine Pluralisierung von Mitgliedschaftsformen vollzogen hat. Diese gilt es wahrzunehmen und kommunikativ zu begleiten, auch wenn sie nicht den bisherigen normativen Erwartungen und Vorgaben entsprechen, welche die Kirche an ihre „Gläubigen" gemeinhin stellt. In einer solchen Differenzierung liegt die Chance zur Stabilisierung bestehender und zur Begründung neuer Mitgliedschaftsverhältnisse. Aus soziologischer Sicht ist diese Argumentation schlüssig. Allerdings wird hier ein theologisches Selbstverständnis der Kirche berührt, das sich nicht so leicht umgestalten lässt. Inwiefern die katholische Kirche ausgehend von ihrer Organisationsstruktur und -logik tatsächlich bereit ist, differenzierte Mitgliedschaft zuzulassen und zu akzeptieren, wird sich zeigen müssen.

Der Autor: *Stefan Bonath, geb. 1968 in Oberkirch / Baden, Studium der kath. Theologie, Soziologie und Caritaswissenschaft in Freiburg und Maynooth (Rep. Ireland), Promotion 2005 in Mainz (Soziologie); seit 1995 Pastoralreferent in der Erzdiözese Freiburg, seit 2005 Leiter des Bildungshauses St. Michael in Tauberbischofsheim und regionaler Bildungsreferent.*
Veröffentlichungen: Stefan Bonath, Kirchlichkeit zwischen Ambivalenz und Eindeutigkeit. Wiedereintritt und Übertritt in die römisch-katholische Kirche, Hamburg 2005; ders. / Klaus Kießling, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von Sozialstationen in kirchlicher Trägerschaft. Empirische Befunde und praktisch-theologische Perspektiven, in: Eckhard Lade (Hg.), Ratgeber Altenarbeit. Teil 7, Ostfildern 1997.

Maximilian Liebmann

Kirchenbeitrag / Kirchensteuer – Kultussteuer / Kultursteuer

◆ **Mit welchen Hintergedanken die NS-Behörden den Kirchenbeitrag in Österreich einführten, ist heute kaum mehr bekannt, auch nicht, wie die Kirchenleitung damals reagierte und wie sie sich verhielt, als das NS-Regime zusammenbrach. Für die gegenwärtige Diskussion, ob der Kirchenbeitrag etwa in eine Kultursteuer umgewandelt werden soll, damit er nicht als Vorwand für den Kirchenaustritt gelten kann, ist eine Kenntnis der Geschichte sehr nützlich. Wenn sie zudem so lebendig geschildert wird wie in diesem Beitrag des Grazer Emeritus für Kirchengeschichte und Spezialisten für diese Zeit, dann geht man als Leser/in gern mit und denkt weiter nach. (Redaktion)**

I. Österreich: Kirchenbeitrag

1. Historische Vorbemerkung

Bis zum Oktroi des Kirchenbeitragsgesetzes durch das NS-Regime am 1. Mai 1939 kam für den kirchlichen Sach- und Personalaufwand der Großteil aus dem Religionsfonds, der unter Kaiser Joseph II. im Zusammenhang mit den Klosteraufhebungen geschaffen worden war.[1] Die Bischöfe bezogen, wenn das Mensalgut nicht die nötigen Ergebnisse brachte, einen Teil ihres Gehaltes bzw. Aufwandes aus dem Religionsfonds, desgleichen die Domkapitulare und Pfarrer, wenn das Pfründeneinkommen unzulänglich war; wobei es nur wenige Pfarrer gab, die keine entsprechenden Zuschüsse, Kongruaergänzung genannt, erhielten. Die Kapläne wurden praktisch vom Religionsfonds besoldet.

Analog zu den Kaplänen wurden die Gehälter der Seminarvorstände und der Theologieprofessoren an den diözesanen Lehranstalten vom Religionsfonds gedeckt. Für die Alumnen in den Priesterseminarien wurde vom Staat eine tägliche Kopfquote als Unterhaltsquote ausgeworfen. Da der Religionsfonds bereits defizitär war, betrug „der staatsbudgetmäßige Betrag für den kirchlichen Sach- und Personalaufwand in den letzten Jahren 18 Millionen Schilling".[2]

Diese staatlichen Leistungen fußten auf entsprechenden parlamentarischen Gesetzesbeschlüssen und wurden schließlich

[1] *Richard Puza*, Die Neuordnung in den habsburgischen Ländern unter Joseph II., in: *Erwin Gatz* (Hg.), Die Kirchenfinanzen, Freiburg–Basel–Wien 2000, 31–48.

[2] *Bischof Michael Memelauer*, Referat auf der Fuldaer Bischofskonferenz vom 22. bis 24. August 1939, in: *Hans Paarhammer* (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, Thaur 1989, 619–623, resp. 619. Dazu: *Richard Puza*, Entwicklungen in Österreich, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 200–212.

im österreichischen Konkordat 1933/34, Art. XV, festgelegt.[3]

2. Zur Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939[4]

Datiert mit 19. Mai 1938 wurde vom „Braunen Haus" in München um 15 Uhr ein Telegramm nach Wien zum „Beauftragten des Führers für die Volksabstimmung in Österreich", Gauleiter Joseph Bürckel, mit dem Betreff: „Maßnahmen auf kirchensteuerlichem Gebiet" aufgegeben. Das „Braune Haus" urgierte hierin „die erbetene Aufstellung: 1.) Über das Kirchensteuerrecht in Österreich, 2.) Über die den Kirchen im österreichischen Steuerrecht eingeräumten Vergünstigungen". Die Antwort auf diese Urgenz erfolgte am nächsten Abend ebenfalls telegraphisch: „Eine Kirchensteuer gibt es nur in Form der evangelischen und jüdischen Kultussteuern. Die Katholiken kennen keine Kirchensteuer, die Katholische Kirche erhält sich:

1. Aus der Congrua (staatliche Gehälter an Pfarrer als Entschädigung für Erledigung des gesamten Matrikelwesens). Aus diesen Beiträgen muß der Pfarrer auch seine Hilfsgeistlichen bezahlen.
2. Aus den Stola-Gebühren, die bei privaten Messen und Feierlichkeiten die Besteller bezahlen.
3. Aus den Leistungen der Patrone in Kirchenpatronaten (Instandsetzung usw.).
4. Der Pfarrer erhält sich daneben größtenteils als Bauer auf dem Lande.
5. Den Klöstern geht es angeblich schlecht wegen Inflationsschäden (großer Wertpapierbesitz) und Verlusten an Tochterniederlassungen im verloren gegangenen Österreich."

Weiters teilte Gauleiter Bürckel seiner Parteistelle nach München ins „Braune Haus" mit: Die Ausgaben des Staates für die Kirche hätten nach dem Etat des Kultusministeriums, ausgewiesen für die Jahre 1929 und 1937, ziemlich gleich lautend 16 Millionen Schilling betragen. Diese Ausgaben seien aus allgemeinen staatlichen Mitteln, aus dem allgemeinen Steueraufkommen geflossen. Die Erträgnisse des Religionsfonds betrügen jährlich nur 450.000 Schilling. Der Religionsfonds sei von Kaiser Joseph II. gegründet worden, als er die Klöster aufhob. Aus seinen Erträgnissen seien übrigens in der Vergangenheit zahlreiche Kirchen neu erbaut worden, die dann alle den Doppeladler trügen. Im Übrigen hätten die Kirchen anscheinend das Volk unmittelbar geschröpft (Sammlungsgesetz).

Nichts schien in dieser Situation willkommener als die Eingabe der Wiener nationalsozialistischen Gauleitung vom 6. Dezember 1938, die von Gauinspektor Hans Berner unterzeichnet und an „den Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reiche Gauleiter Bürckel" adressiert war. Dass diesem Brief eine entsprechende Aussprache mit Bürckel vorausgegangen und das Ganze ein abgekartetes Spiel war, wird von Berner dem Gauleiter einleitend in Er-

[3] Vgl. *Johann Haring*, Kommentar zum neuen österreichischen Konkordat, Innsbruck–Wien–München 1934; vgl. *Hans Paarhammer* u. a. (Hg.), 60 Jahre österreichisches Konkordat, München 1994.

[4] *Maximilian Liebmann*, Die Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 93–121; *Ders.*, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938 (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 3. Bd.), Graz–Wien–Köln 1988, 209–238.

innerung gerufen. Dann wird von Berner die Katze vollends aus dem Sack gelassen und dezidiert festgestellt: „Bei der Mentalität der hiesigen Bevölkerung, welcher der Begriff einer katholischen Kirchensteuer völlig fremd ist, würde die Einführung einer solchen einen vernichtenden Schlag gegen die Kirchenorganisation bedeuten."[5]

Als die NS-Behörde im Februar 1939 den Gesetzesentwurf über die Einhebung von Kirchenbeiträgen in der Ostmark aussandte, vergaß sie nicht, Erläuterungen beizugeben, in denen es verbal hieß: „Mit dem vorliegenden Gesetz wird nunmehr auch auf finanziellem Gebiet die Stellung der katholischen Kirche als Staatskirche in der Ostmark beseitigt. Die mit dieser Stellung verbundenen finanziellen Begünstigungen fallen fort. Der bisherige Zustand in Österreich, daß sämtliche Steuerzahler, auch wenn sie gar keiner konfessionellen Gemeinschaft oder einer durch den Staat mit finanziellen Zuwendungen nicht oder nur verhältnismäßig wenig bedachten konfessionellen Gemeinschaft angehörten, entsprechend ihren Steuerleistungen zur Unterhaltung der Kirche, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, beitragen müssen, widerspricht der nationalsozialistischen Auffassung. Der Ausdruck Kirchensteuer ist vermieden und durch den Ausdruck Kirchenbeiträge ersetzt worden, um klarzustellen, daß es sich nicht um eine staatliche, sondern um eine kirchliche Abgabe handelt, genauso wie die NSDAP nicht Steuern, sondern Beiträge erhebt. Unter dem Ausdruck Steuer wird stets eine staatliche Abgabe verstanden."[6]

Als die NS-Behörde den Gesetzesentwurf im April 1939 Adolf Hitler vorlegte, annullierte er die bis dahin im Gesetz vorgesehene staatliche Mithilfe bei der Eintreibung des Kirchenbeitrages und stellte klar: „Den Kirchen soll es überlassen bleiben, die von ihnen zu erhebenden Beiträge notfalls wie eine privatrechtliche Vereinigung einzuklagen."[7]

Mit der Promulgierung wurde das „Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich" durch den Reichsstatthalter in Österreich Seyß-Inquart mit 1. Mai 1939 in Kraft gesetzt.[8] Wie massiv der NS-Staat auf die Kirche bzw. ihre Finanzen Einfluss nehmen konnte, wurde aus dem § 4 deutlich. Absatz 1: „Die … Kirchen sind verpflichtet, alljährlich vor Beginn des Rechnungsjahres der Staatsaufsichtsbehörde einen Haushaltsplan über die beabsichtigte Verwendung der Einnahmen aus eigenen Mitteln und dem voraussichtlichen Kirchenbeitragsaufkommen vorzulegen. Sie sind auf Verlangen ferner verpflichtet, nach Ablauf des Rechnungsjahres die Verwendung dieser Mittel nachzuweisen." Absatz 2: „Die Staatsaufsichtsbehörde ist berechtigt, in die kirchliche Vermögensverwaltung Einsicht zu nehmen und über die Haushaltsposten jede ihr erforderlich erscheinende Auskunft zu verlangen. Sie kann einzelne Haushaltsposten mit der Wirkung beanstanden, daß der betreffende Haushaltsposten zu streichen ist."

Mit Ende Mai desselben Jahres 1939 protestierte der österreichische Episkopat ungewohnt mannhaft gegen dieses bis heute

5 Faksimilierter Abdruck, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 625f.
6 Ediert in: *M. Liebmann*, Theodor Innitzer (s. Anm. 4), 217.
7 *M. Liebmann*, ebd., 221.
8 *Sebastian Ritter*, Erläuterungen, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 608–610.

mit Ausnahme des zitierten § 4 substanziell geltende Kirchenbeitragsgesetz: gegen diesen „Geist der Verdrängung der christlichen Religion aus der staatlichen Öffentlichkeit".[9] In diesem Konnex sei nicht unerwähnt, dass nach dem interkonfessionellen Grundgesetz des Jahres 1868, Art. 4, der Austritt aus einer Religionsgemeinschaft (Kirche) der politischen Behörde zu melden war und ist, diese meldet den Austritt der Religionsgemeinschaft (Kirche) weiter.[10]

3. Realisierung des Kirchenbeitragsgesetzes – Gewinn und Segen für die Pastoral

In der festen Überzeugung, dass der episkopale Protest keine substanzielle Wirkung habe, ging man kirchlicherseits postwendend daran, entsprechende Vorsorge zu treffen und Einrichtungen zu installieren.

Den Grundstein sowohl für die Organisation der Kirchenbeitragseinhebung als auch für die Etablierung der bischöflichen Finanzkammer und alle damit zusammenhängenden Bereiche kirchlicher Finanzverwaltung legte der damalige Wiener „Kirchenminister" bzw. Domkurat und spätere Seckauer Diözesanbischof Dr. Josef Schoiswohl.[11] Von Erzbischof Theodor Kardinal Innitzer für das Wiener Erzbistum hierfür beauftragt, war Schoiswohls Organisationsplan paradigmatisch für die übrigen Diözesen. Ihm zur Seite stand der Generalvikar von St. Pölten, Dr. Michael Distelberger. Als Mann der ersten Stunde muss auch der Salzburger Domkapitular Dr. Franz Simmerstätter genannt werden.[12]

Mit dem vom NS-Regime im April 1938 von der Leitung des Kultusamtes enthobenen und im November des gleichen Jahres zwangspensionierten Ministerialrat Dr. Ernst Hefel[13], der eine Kirchenbeitragsordnung (KBO) entworfen hatte, konnte Schoiswohl diese einerseits Paragraph für Paragraph durchbesprechen, anderseits in den schwierigen Verhandlungen mit den NS-Behörden 1939 deren Genehmigung durchsetzen. Die beiden haben sogar versucht, das reichsdeutsche System, nach dem der Staat die „Kirchensteuer" einhebt, in die KBO zu reklamieren. Schoiswohl wörtlich: „Wir haben natürlich auch versucht, irgendwo ‚hineinzuschlüpfen' in das deutsche System, das ist aber unmöglich gewesen." Da dies nicht gelang, haben die beiden sich bemüht, den gerichtlichen Exekutionsweg für säumige Beiträge zu erreichen. Schoiswohl hielt fest, sie hätten lediglich zuwege gebracht, „daß irgendwie eine Exekution vorgesehen werden konnte auf gerichtlichem Weg und wir sozusagen als Vermögensträger den gerichtlichen Weg haben beschreiten können, um aus-

[9] Ediert in: *M. Liebmann*, Theodor Innitzer (s. Anm. 4), 227–235; zur Reaktion auf diesen Protest siehe ebd., 312–318.

[10] *Maximilian Liebmann*, Von der Dominanz der Katholischen Kirche zu freien Kirchen im freien Staat – vom Wiener Kongreß 1815 bis zur Gegenwart, in: *Rudolf Leeb*/*Maximilian Liebmann*/*Rudolf-Georg Scheibelreiter*/*Peter G. Tropper*, Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart (Österreichische Geschichte, hg. v. *Herwig Wolfram*), Wien 2003, 361–456, 462–466, 517–536, resp. 384.

[11] *Josef Schoiswohl*, Beginn der Kirchenbeitragseinhebung in Österreich und Gründung der Finanzkammer in Wien, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm.2), 253–266, resp. 255.

[12] *Peter Schernthaner*, Salzburg 1939–1945, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 543–557, resp. 543.

[13] *Gertrude Enderle-Burcel*/*Michaela Follner*, Diener vieler Herren. Biographisches Handbuch der Sektionschefs der Ersten Republik und des Jahres 1945, Wien 1997, 65–167.

ständige Zahlungen unter Umständen hereinzubekommen".[14]

Aufgrund dieser KBO wurden die Pfarrkirchenräte (PKR) zwecks Einhebung der Kirchenbeiträge eingerichtet, d.h. ernannt, und die diözesanen Finanzkammern auf- und ausgebaut.[15]

Vier Jahre später wurde unter dem Titel: „Die Kirchenbeitragsarbeit des Seelsorgers" vom bischöflichen Ordinariat Linz ein förmliches und detailliertes Resümee gezogen.[16] Die Kirchenbeitragsarbeit (KB-Arbeit) wird darin als „ein Teil der großen, umfassenden Seelsorgsarbeit" qualifiziert, die „von daher ihren Adel und ihre Weihe empfängt". Das Wissen um die Zusammengehörigkeit von KB-Arbeit und Pastoral „muß der Sauerteig sein, der die ganze Arbeit durchdringt und immer wieder hilft, wenn der einzelne unter der Last der Arbeit oder unter der Wucht der Schwierigkeiten und Enttäuschungen müde werden möchte".[17] Beklagt wurden die starken Hemmungen der Priester beim Einsammeln der Kirchenbeiträge, insbesondere weil sie für ihren eigenen Unterhalt sammeln müssten, während bisher der Staat für sie aufgekommen sei; obwohl auch der Priester selber seinen KB leisten müsse.

Bei verschiedenen Gelegenheiten müsse dem gläubigen Volk von der Kanzel aus der KB-Gedanke vertieft werden, z.B. bei der Vierteljahresmahnung der Diözesan-Finanz-Kammer (DFK), wenn der Text der Epistel oder des Evangeliums passend erscheine, bei Bibelrunden und Glaubensstunden, im Beichtstuhl und bei Primizpredigten. Aufhorchen lässt die Feststellung, dass sich Leute oft freuten, wenn sie über die Verwendung des KB Näheres mitgeteilt bekämen, so etwa für das Priestertum, materielle Sicherung des Gottesdienstes, Priesternachwuchs, Altersvorsorge für Priester, Kirchenbauten, Pfarrerrichtungen. Schließlich sei der KB als Glaubensbekenntnis dem Volke nahe zu bringen.

In diesem Sinne kam es sogar vor, dass Kirchenbeitragszahler, vornehmlich die Unselbstständigen, weniger die Bauern und Geschäftsleute, sondern die Fabrikarbeiter scharenweise sich demonstrativ beim Pfarrhof einfanden, um den KB zu entrichten. Als der Pfarrer, es handelt sich um die Heimatpfarre Schoiswohls, Guntramsdorf, ganz verwundert fragte, warum sie es gar so eilig hätten, den KB zu bezahlen, da ließen sie den Pfarrer wörtlich wissen: „Daß dö" (gemeint die Nationalsozialisten) „ja net glauben, die Braunen nämlich, daß wir zu ihnen halten!"[18]

Die positiven Wirkungen des KB werden im gesamten Resümee als besonderer Segen für die Pastoral hochstilisiert und dahingehend dem Pfarrklerus erläutert und ans Herz gelegt: Begegnung von Priester und Volk, der KB bringe tieferen, seelsorglich ungeheuer wertvollen Einblick in die Schichtung der Pfarre; der Pfarrgedanke werde in vielfacher Weise vertieft, die Opfergesinnung werde belebt, zur Glaubensfreudigkeit werde erzogen, die Bewahrung des Glaubens gefördert. Schließlich sei der KB die Brücke zum Sakrament: „Wie oft ist er Anlaß zur kirchlichen Ordnung einer Ehe, zur Taufspendung usw. Umgekehrt wird manchmal anlässlich einer liturgi-

14 *J. Schoiswohl*, Beginn der Kirchenbeitragseinhebung (s. Anm. 11), 255.
15 Vgl. *Brigitta Klieber*, Die Einführung des Kirchenbeitrages und erste Reaktionen, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 483–501.
16 *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 633–646.
17 Ebd., Die Kirchenbeitragsarbeit des Seelsorgers, 634.
18 *J. Schoiswohl*, Beginn der Kirchenbeitragseinhebung (s. Anm. 11), 262.

schen Funktion die Erinnerung an die vernachlässigte KB-Pflicht von selbst wach." Als ganz besonders pastoral nutzbringend wird die vollständige Erfassung der Pfarrei erachtet: „Die karteimäßige Erfassung, die bisher mehr dem Belieben der einzelnen Seelsorger überlassen war, ist nun allgemein geworden und hat sich als unentbehrlich erwiesen."[19]

Mit Dank und als Gewinn für die Pastoral wird somit das Kirchenbeitragsgesetz zwei Jahre vor dem Ende des NS-Desasters gewürdigt und förmlich belobigt. Denn, so heißt es verbal: „Wir wurden sogar noch mehr Seelsorger durch sie [KB-Arbeit] und hatten für die Seelsorge und für uns selbst aus ihr reichen Gewinn … Der Herrgott selbst segnet die mühevolle … KB-Arbeit des Seelsorgers so sehr, daß wir freudigen Herzens danken können."[20]

Richard Puza fasste für die NS-Zeit treffend zusammen: „Die Katholische Kirche stellte sich relativ rasch auf die neue Situation ein und die Kirchenbeiträge wurden erfolgreich eingeführt. Die erwartete Austrittswelle trat nicht ein."[21]

4. Im wiedererstandenen Österreich – Ringen um staatliche Kultussteuer statt Kirchenbeitrag

Bald nach dem Ende des nationalsozialistischen Schreckensregimes wurde, ausgehend von Westösterreich, der kirchliche Ruf nach staatlicher Einhebung der Kirchenbeiträge laut. Tirol kann hier als Initiator gelten und die BRD als Leitbild.[22] Sehr bald hat sich auch die Österreichische Bischofskonferenz mit der Änderung dieses nationalsozialistischen Kirchenbeitragsgesetzes beschäftigt: So nimmt die Bischofskonferenz (BK) vom 25. März 1947 einen Bericht entgegen, wonach unter Beisein des St. Pöltener Bischofs Michael Memelauer mit dem kurzzeitig zum Unterstaatssekretär aufgestiegenen und rückwirkend mit 1. Jänner 1945 von der österreichischen Bundesregierung zum Sektionschef im Unterrichts- und Kultusministerium ernannten Ernst Hefel Besprechungen über das Kirchenbeitragsgesetz geführt wurden. Im Protokoll der BK vom 25. März 1947 wird diesbezüglich festgehalten: „Hefel sieht ein, daß das Gesetz in der jetzigen Form für die Kirche untragbar sei. Nach seiner Meinung sei aber der jetzige Zeitpunkt für die Schaffung eines neuen Gesetzes ungünstig. Man würde einem künftigen Konkordat vorgreifen und eine Grundlage schaffen, die sich für das Konkordat als nicht vorteilhaft erweisen könnte. Im Falle von Konkordatsverhandlungen sei der Vatikan allein Vertragspartner, jetzt müßten alle anderen Kirchen mitberücksichtigt werden. Hefel versprach, daß der Kirche im Falle der Beibehaltung des Kirchenbeitragsgesetzes kein Unrecht zugefügt und daß es in der loyalsten Form gehandhabt werden würde."[23]

Genannter Bericht reflektiert bereits den Vorschlag auf Umwandlung des Kir-

19 Die Kirchenbeitragsarbeit des Seelsorgers (s. Anm. 17), 641.
20 Ebd., 646.
21 *Richard Puza*, Die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft in Österreich, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 281–290, resp. 290.
22 *Karl Bohaczek*, Erinnerungen 45 Jahre Kirchenbeitrag, Wien 1984, 54; *Sebastian Ritter*, 50 Jahre Kirchenbeitrag in Österreich – Für und Wider, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 17–28.
23 *Alfred Kostelecky*, Das Kirchenbeitragsgesetz. Seine Entstehung und Auswirkung bis heute, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 123–135; resp. 128.

chenbeitragsgetzes in ein Kultussteuergesetz, den der Finanzkammerdirektor von St. Pölten, Kanonikus Karl Draxler, erarbeitet und seinen Kollegen Finanzkammerdirektoren am 13. März 1947 vorgetragen hatte.[24]

Zunächst war Draxler mit dem NS-Kirchenbeitragsgesetz scharf ins Gericht gegangen: Dieses sei ein Zwangs- und Raubgesetz, das der Kirche aufgezwungen worden sei und die Ursache einer traurigen Kirchenaustrittsbewegung, die ihr Hunderttausende entrissen habe. Die Kirche und ihre Priester habe es mit ungewohnten, heiklen und zeitraubenden Aufgaben belastet, sie zu einer Art Steuereintreiber erniedrigt und dadurch missliebig zu machen versucht, zudem werden Personen, die vom Staat wegen ihres geringen Einkommens nicht besteuert wurden, von der Kirche durch das Kirchenbeitragsgesetz sehr wohl besteuert, womit sie in den Verdacht gebracht werde, unsozial zu sein. Nirgendwo gebe es ein derart hartes Kirchenbeitragsgesetz wie im katholischen Österreich. Was die Errungenschaft der Pfarrkirchenräte betreffe, nehme man wohl an Sitzungen teil, die Herrschaften drückten sich aber vor jeglichem Außendienst, „sodaß meist der Pfarrer allein die ganze Kirchenbeitragsarbeit zu leisten hat, sofern er nicht andere freiwillige oder bezahlte Helfer(innen) zu finden weiß".[25]

Darauf trägt Draxler seinen Vorschlag vor: Eine Wiederherstellung des alten Zustandes vor dem Anschluss an Hitler-Deutschland mit seiner staatlichen Kongrua komme natürlich nicht in Frage. Stattdessen und als Ersatz für das NS-Kirchenbeitragsgesetz solle ein Kultussteuergesetz vom österreichischen Nationalrat als Bundesverfassungsgesetz beschlossen bzw. installiert werden. Es solle für alle vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaften abgefasst werden und gelten. Diese Kultussteuer solle im Wege des staatlichen Steuerapparates durch Zuschläge zu allen direkten Steuern hereingebracht werden. Die von den Verteidigern des Kirchenbeitragsgesetzes vorgebrachten Argumente: „Es hat uns von der Bindung an den Staat gelöst", erwiesen sich als Scheingründe. Die Etablierung des Kultussteuergesetzes „brächte der Kirche eine Entlastung von Agenden, die sie derzeit gleichsam laienmäßig ausübt, während im Wege eines Kultussteuergesetzes eine fachmännische Durchführung derselben erfolgen würde." Natürlich sei neben dieser Kultussteuer von einem etwa noch zu entrichtenden Kirchengeld „(nach bayerischem Muster)" völlig abzusehen, „da dies eine Weiterführung der bisherigen KB-Arbeit bedingen und von der Bevölkerung kaum verstanden und gebilligt würde".[26]

Bei allem Ringen, Beraten und Ventilieren der Kirchenbeitrags- oder Kultussteuerfrage schwebte die Konkordatsfrage, die vordringlich bzw. junktimiert zu lösen sei, im Raum. Das im Juni 1933 abgeschlossene und mit 1. Mai 1934 ratifizierte so genannte „Dollfußkonkordat" war vom NS-Regime nie anerkannt worden, und die staatliche Nicht-Anerkennung setzte sich nach dem Untergang des NS-Regimes 1945 auch in der II. Republik fort.[27]

24 *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 647f.
25 Ebd., 647.
26 Ebd., 648.
27 *Alfred Kostelecky*, Anerkennung der Rechtsgültigkeit des Österreichischen Konkordates vom 5. Juni 1933 durch die Zusatzverträge mit dem Hl. Stuhl in den Jahren 1965 bis 1976, in: *Herbert Schambeck* (Hg.), Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag, Berlin 1976, 215–239.

5. Das Konkordat zementiert den Kirchenbeitrag

Mit den erfolgreichen Staatsvertragsverhandlungen und mit dem Abschluss des Staatsvertrages im Mai 1955 selber bahnte sich auch für die Kirche, d.h. für ihr staatskirchliches Verhältnis, eine grundlegend neue und äußerst positive Situation an. Im Speziellen stellten sich die vermögensrechtlichen Angelegenheiten, die Probleme um die Gültigkeit des Konkordates und die Kirchenbeitragsfrage neu und wesentlich günstiger dar.[28] So konnte auf der Herbstkonferenz der österreichischen Bischöfe des Jahres 1956 ihr Vermögens- und Finanzreferent, Diözesanbischof Josef Schoiswohl, über eine einschlägige Besprechung am 14. September 1956 in Lainz zwischen den Vertretern des Unterrichtsministeriums und den Vertretern des Finanzministeriums einerseits und den kirchlichen Vertretern, Erzbischof Franz König und Schoiswohl anderseits, berichten.

Der Vertreter des Finanzministeriums, Sektionschef Dr. Eduard Heilingsetzer, der vier Jahre später selber kurzzeitig Finanzminister war, habe deponiert, das Finanzministerium wolle von einer dauernden Geldleistung an die Kirche [etwa für die bischöflichen Kurien] nichts wissen. Stattdessen schlage der Sektionschef vor, „daß die Kirche ihre Beiträge auf dem Wege der staatlichen Kirchensteuereinhebung hereinbringen möchte. Diese Kultussteuer wäre für alle Staatsbürger, also auch für die Konfessionslosen, nach gleichen Gesichtspunkten einzuheben und würde anteilmäßig nach der Kopfquote der Religionszugehörigen den einzelnen Bekenntnissen zugeteilt werden. Der Beitrag für die Konfessionslosen würde dem Bundesministerium für Unterricht zur Verfügung stehen etwa für kulturelle Zwecke dieser Kreise."[29]

Er, Bischof Schoiswohl, habe daraufhin die Frage gestellt, ob der Staat bereit wäre, die Kirchensteuereinhebung der Finanzämter unentgeltlich zu leisten, so dass auf der einen Seite wohl eine Dauerleistung geboten würde, auf der anderen Seite in der Öffentlichkeit ein Zuschuss des Staates nicht aufschiene. Sektionschef Dr. Heilingsetzer habe diesen Vorschlag als durchaus akzeptabel betrachtet. Nach diesem seinem Bericht stellte Schoiswohl seinen bischöflichen Amtsbrüdern auf der BK die Gretchenfrage, ob

„a) auf eine dauernde Geldleistung des Staates an die bischöflichen Kurien verzichtet werden kann,
b) die staatliche Kirchensteuereinhebung erwünscht erscheint.

Die Konsequenz einer staatlichen Einhebung wäre eine bundeseinheitliche Regelung, da eine verschiedene Handhabung

[28] *Alfred Kostelecky*, Die Anerkennung des österreichischen Konkordates vom 5. Juni 1933 und die Verträge der Republik Österreich mit dem Hl. Stuhl von 1960 bis 1962, in: *Anton Burghardt* u. a. (Hg.), Im Dienste der Sozialreform. Festschrift für Karl Kummer, Wien 1965, 431–441; Kirche und Staat in Österreich, hg. im Auftrag der österreichischen Bischofskonferenz, Wien [3]1955.

[29] Bischof Schoiswohl hat auf dem maschingeschriebenen Bericht für die Herbstbischofskonferenz des Jahres 1956 vor der Überschrift „Bischofskonferenz. Pkt. VI." handschriftlich notiert: „Bericht des bischöfl. Referenten Schoiswohl vor der". Diözesanarchiv Graz (DAG), Akten von Bischof Schoiswohl (in der Urk.-Box). Schoiswohl hat, datiert mit 14. 2. 1961, eine penible Sammlung von Aktenstücken zu den Konkordats- und vermögensrechtlichen Fragen angelegt und vermerkt: „Die in diesem Konvolut enthaltenen Akten sind für das Archiv bestimmt. Sie dürfen vor 1980 weder veröffentlicht noch zu Studienzwecken benützt werden." Dr. Norbert Müller, dem Leiter des DAG, sei für die Zurverfügungstellung gedankt.

in den einzelnen Bundesländern für den Staat ein Ding der Unmöglichkeit ist. Der interne Verteilungsschlüssel wäre Angelegenheit der Diözesen; freilich müßte dann zu einer bundeseinheitlichen Besoldungsordnung übergegangen werden."[30]

Was im offiziellen Protokoll der BK nicht aufscheint, hat der neu ernannte Wiener Erzbischof Franz König, datiert mit 13. November 1956, unter „Notizen zum Protokoll der Konferenz der österreichischen Bischöfe am 16. und 17. Oktober 1956 in Wien" festgehalten. Franz König wörtlich: „Nach eingehender Debatte faßt die BK den einstimmigen Beschluß, die Einhebung einer allgemeinen Kultussteuer durch den Staat als die günstigste Form für die Aufbringung der finanziellen Mittel zur Verhandlungsgrundlage für die Regierung zu nehmen. Die BK beschließt ferner", heißt es weiter wörtlich in den von König unterschriebenen Protokollergänzungen, „den vorliegenden Beschluß als streng vertraulich zu behandeln, damit nicht die Finanzkammerbeamten in unnötige Aufregung gelangen."[31] Dieser zweite Beschluss der BK scheint deutlich zu markieren, dass der Hauptwiderstand gegen die staatliche Kirchenbeitragseinhebung innerkirchlich von den kircheneigenen Finanzkammern kam bzw. zu befürchten war.

Offensichtlich hielt der Geheimhaltungsbeschluss nicht sehr lange. So hatte der Wiener diözesane Finanzkammerdirektor, der erste Nachfolger Schoiswohls in dieser Funktion, Prälat Otto Taschner, von diesen einstimmigen Beschlüssen der Bischofskonferenz Wind bekommen und wurde bei seinem Vorgänger und nunmehrigen Referenten der Bischofskonferenz Schoiswohl pointiert und torpedierend vorstellig.[32]

Noch vor Taschner hatte der Apostolische Administrator des Burgenlandes, Bischof Stephan Làszlò, seinen Vorgänger und Amtsbruder Schoiswohl seine Bedenken und Einwände in Frageform detailliert wissen lassen. Primär waren sie von der Sorge über staatliche Einmischung und Abhängigkeit getragen.

Ein halbes Jahr später, am Vortag der Frühjahrsbischofskonferenz 1957, am 8. April, hatte Schoiswohl mit Unterrichtsminister Heinrich Drimmel[33], der auch für Kultus zuständig war, eine vertrauliche Besprechung. Hierbei ließ Drimmel den Finanzreferenten der BK wissen, dass der Finanzminister Reinhard Kamitz schwers-

30 Ebd.

31 Die maschinschriftlichen Notizen umfassen zwei Seiten, sind handschriftlich mit „Wien, am 13. XI. 56" datiert und von König unterzeichnet. DAG, Nachlass Pawlikowski, Bischofskonferenz (BIKO).

32 Sammlung Schoiswohl (s. Anm. 29). Der dreiseitige maschinschriftliche Akt ist mit 4. 3. 1957 sowohl handschriftlich wie auch maschinschriftlich datiert. Anstelle der handschriftlichen Unterschrift steht maschinschriftlich: „Dr. Taschner e.h." Die erste Zeile der Eingabe erscheint nicht zuletzt deshalb besonders interessant, weil hier der Terminus „Kultussteuer" auf „Kultursteuer" korrigiert aufscheint, und zwar handschriftlich über das maschinschriftliche Wort Kultus darübergeschrieben. Demnach lautet die apostrophierte erste Zeile: „Seit einigen Monaten ist der Gedanke einer Art ‚Kultus/Kultursteuer' aktuell geworden." Weiteres bei *Maximilian Liebmann*, Von der „Kirchensteuer" zum Kulturbeitrag. Zur Geschichte des Kirchenbeitrages in Österreich, in: *H. Paarhammer*, 60 Jahre österreichisches Konkordat (s. Anm. 3), 529–543, resp. 536f.

33 *Maximilian Liebmann*, Freie Kirchen im freien Staat. Heinrich Drimmel und die Stellung der Kirchen in Österreich, in: *Helmut Wohnout* (Hg.), Demokratie und Geschichte, Wien–Köln–Weimar 2007, 195–207.

te Einwände gegen die staatliche Einhebung bzw. die Kultussteuer erhoben habe und gegebenenfalls demissionieren würde. Schoiswohl berichtete tags darauf der tagenden BK; das ausführliche und informative Zusatzprotokoll hielt dazu fest: „… Die BK bedauert, daß die vorgeschlagene Einhebung der Kultussteuer durch den Staat nicht die Bewilligung des Finanzministers findet. Sie (BK) bittet, doch noch einmal diese Form der staatlichen Mitwirkung auf ihre Durchführbarkeit zu überprüfen. Sollten zur Zeit unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege stehen, so schlägt die BK vor, einstweilen eine Wiedergutmachung in der vom Finanzminister angebotenen Form in die Wege zu leiten, nach Ablauf einiger Zeit und nach Wegfall der gegenwärtigen Bedenken jedoch auf Einhebung der Kultussteuer durch den Staat zurückzukommen. Ein Junktim zwischen der staatlichen Einhebung und den Annuitäten wäre festzuhalten. Die Bischöfe möchten vor allem der jährlich wiederkehrenden Gefahr ausweichen, bei den Budgetberatungen mit den auf die Kirche entfallenden Beträgen der öffentlichen Diskussion ausgesetzt zu sein."[34]

In Ausführung dieser Beschlüsse richtete mit Datum 20. April 1957 der Vorsitzende der BK, der Salzburger Erzbischof Andreas Rohracher, namens der österreichischen Bischöfe eine Eingabe an Bundeskanzler Julius Raab, in der die BK ihre tiefe Betroffenheit über die negative Haltung des Finanzministers zum Ausdruck brachte und den Bundeskanzler bat, sein „Ansehen gegenüber dem Herrn Finanzminister in die Waagschale zu werfen, damit dieser der durch seine Beamten vorgeschlagenen Lösung der Wiedergutmachung zustimme". Rohracher fährt wörtlich fort: „Sollte dies aus innerpolitischen Gründen im Augenblick nicht möglich sein, so möchten die österreichischen Bischöfe als Iunctim die vorläufige Abgeltung in der Form von Annuitäten vorschlagen, die nach Wegfall der Bedenken in einigen Jahren von der Kultus-(Kultur-)steuer abgelöst würden … Zu diesem Ersuchen bewegt die Bischöfe der Umstand, daß zahlreiche Kirchenbeitragspflichtige, die die einmalige Leistung des Kirchenbeitrages (die sich aus technischen Gründen zumeist ergibt) hart empfinden, es begrüßen möchten, durch laufend kleine Abzüge einem Engpaß im eigenen Haushalt zu entgehen. Überdies möchten die Bischöfe der Gefahr ausweichen, bei den staatlichen Budgetbesprechungen alljährlich der öffentlichen Debatte preisgegeben zu werden, was bei Leistung von Annuitäten und eines Kontinuums, gemäß dem Plan des Herrn Finanzministers, unausbleiblich wäre."[35]

Bundeskanzler Julius Raab vermochte seinen Finanzminister Reinhard Kamitz nicht umzustimmen, womit die endgültige Lösung auf die Schiene von Konkordatsverhandlungen gelegt wurde. Bemerkenswert erscheint im Aktenlauf im Übrigen die terminologische Benennungsgeschichte dieser Abgaben für die Kirche; sie dürfte

[34] *M. Liebmann*, ebd., 538. Das „Zusatzprotokoll der Besprechung der österreichischen Bischöfe am 9. und 10. 4. 1957 in Wien" ist mit 29. 4. 1957 datiert, von Bischof-Koadjutor Franz Zak unterschrieben und mit einem Rundstempel, lautend auf „Sekretariat der Bischofskonferenz Österreichs", versehen (s. Anm. 29).

[35] Der handschriftliche Entwurf dieses Schreibens stammt von Schoiswohl, Erzbischof Rohracher hat ihn praktisch unverändert übernommen. Sowohl Schoiswohls handschriftlicher Entwurf wie auch Rohrachers Schreiben an Bundeskanzler Raab in Abschrift finden sich in der Sammlung Schoiswohl (s. Anm. 29).

das sich ständig verändernde Verhältnis von Kirche und Staat widerspiegeln: Kirchensteuer – Kirchenbeitrag – Kultussteuer – Kultursteuer – Kulturbeitrag.

Der engagierte Kämpfer gegen die staatliche Einhebung der Kultus-(Kultur-) steuer, der erzbischöfliche Direktor der Wiener Finanzkammer, Taschner, jubelte über das Scheitern dieser Bemühungen tief befriedigt. Lediglich Erzbischof Jachym habe er in seinem Kampf gegen die staatliche Kirchenbeitragseinhebung auf seiner Seite gehabt. Die kirchliche Einhebung garantiere nämlich die Wahrung der Unabhängigkeit der kirchlichen Finanzen und deren gesamte Verwaltung vom Staat. Taschner wörtlich: „Das Opfer des Verzichts einer höheren Kirchenbeitragseinnahme bei Einhebung durch den Staat müsse durch den Gewinn von Freiheit der Disposition und Unabhängigkeit der Budgetierung sowie einer unbeschränkten Handlungs- und Gebarungsmöglichkeit einfach gerechtfertigt sein. Die Argumentation der Befürworter einer staatlichen Einhebung: höhere Einnahmen, die Pflichtigen würden einen höheren KB-Abzug als einen der zahlreichen übrigen Einkommensabzüge nicht einmal merken – dadurch weniger Verdruss mit ihnen, geringere Einhebungsregien durch den Wegfall des gesamten personellen und räumlichen Einhebungsapparates, keine Auseinandersetzungen mehr in den Kirchenbeitragskanzleien, die sich fast zur Gänze in pfarrlichen Räumen befanden, Freiwerdung eben dieser KB-Kanzleien für pfarrliche Zwecke und dergleichen mehr.“ All das werde nach Taschner von der staatlichen Unabhängigkeit nicht aufgewogen.[36]

Mit dem „Vertrag zwischen dem Hl. Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen“, dem so genannten Vermögensvertrag vom Juni 1960[37], wurde auch der Kirchenbeitrag festgeschrieben bzw. zementiert. Die Budgetpolitik des Finanzministers (Reinhard Kamitz) und die pastoral motivierte Staatsphobie hatten sich gegen die Bischöfe, d.h. die BK, mit ihren Argumenten auf wesentlich höhere Erträge bei staatlicher Einhebung durchgesetzt. Der versierte und professionell agierende Finanzreferent der BK, Schoiswohl, war mit dem Ergebnis alles andere als zufrieden.

II. Deutschland (Altreich): Kirchensteuer

1. Grundsätzliches

Durch die so genannte Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde der Kirche die Jahrhunderte alte Grundlage ihrer finanziellen und wirtschaftlichen Eigenständigkeit entzogen, wodurch sie in materielle Abhängigkeit vom Staat geriet.[38] Als Ausgleich für die durch die Säkularisation erhaltenen Verluste standen und stehen den Kirchen Ansprüche auf finanzielle

[36] *Bohaczek*, Erinnerungen (s. Anm. 22), 54; *Walter Holzer*, Der Kirchenbeitrag, Graz 1992, 104f. (Unveröffentlichte theol. Diplomarbeit)

[37] Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich, Jg. 1960, 56. Stück, Nr. 195; *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 649–653. Dazu: *Richard Puza*, Die Kirchenfinanzierung in Österreich seit dem Zweiten Weltkrieg, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 341–357, insbes. 345f.

[38] *Gerhard Hartmann*, Geschichte und Praxis der Kirchensteuer in Deutschland, in: GuG 15 (1996), 67–85.

Leistungen zu, die durch Konkordate und verfügungsmäßige Garantien substanziell verstärkt wurden.[39]

Preußen wurde durch seine entsprechenden Gesetze vom Juni 1875 förmlich zum Vorbild für die Einführung der Kirchensteuer. Bis 1945 blieb Preußen das größte Land Deutschlands, das eine Kirchensteuer einführte, kleinere Staaten des Deutschen Bundes gingen Preußen voraus, andere folgten, Bayern erst 1908/1912. Historisch bedingt tragen die Kirchensteuergesetze klar die Handschrift der staatlichen Kirchenhoheit. Das durch die Mitwirkung der Bischöfe zu Stande gekommene Kirchensteuergesetz Anfang des 20. Jahrhunderts war für Jahrzehnte Grundlage und Paradigma der Steuererhebung der Katholischen Kirche. Sie erfolgte „in der Form von Zuschlägen zu den einzelnen der Veranlagung zugrunde gelegten Staatssteuern".[40] In der Weimarer Reichsverfassung wurde in Art. 137 Abs. 6 den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften das Recht eingeräumt, aufgrund der „bürgerlichen Steuerlisten" eine Kirchensteuer einzuheben. Diese Bestimmung wurde in den Art. 140 des Bonner Grundgesetzes übernommen und ist daher geltendes Recht. Die Reichsabgabenordnung von 1919 sowie die dieser folgenden Landesgesetze haben die Möglichkeit eröffnet, gegen ein Entgelt die Kirchensteuer durch die staatliche Finanzverwaltung eintreiben zu lassen. Dieses Angebot haben die Kirchen nach und nach angenommen. Da die Kirchensteuer im Rahmen des Einkommenssteuerbescheids festgesetzt wurde, war sie nicht gegenwartsbezogen. Dieser Schwierigkeit zu begegnen, diente der 1920 eingeführte Lohnsteuerabzug durch den Arbeitgeber. Durch eine gesetzliche Regelung aus dem Jahr 1934, also schon im Dritten Reich, wurde die Möglichkeit eröffnet, im Rahmen dieses Lohnsteuerabzugs durch den Arbeitgeber auch die Kirchensteuer einzubehalten, was dann nach 1945 in Deutschland allgemein üblich wurde.[41] Insofern wurden die Kirchensteuergesetze bzw. die Praxis des Steuereinzugs nach dem NS-Desaster 1945 geändert.[42]

Ohne Schwierigkeiten war es möglich, das Ortskirchensteuersystem durch die Diözesankirchensteuer, die speziell für das Gebiet des ehemaligen Preußen besonders hilfreich war, durchzuführen. Durch die Übertragung der Kirchensteuerverwaltung auf die staatlichen Finanzämter konnte die Kirchensteuer zusammen mit der Einkommen- und Lohnsteuer sowohl festgesetzt als auch eingehoben werden.[43] Somit können die verschiedenen Arten der Kirchensteuer sowohl als Zuschlag zur Einkommen- und Lohnsteuer als auch als Zuschlag zur Vermögens- und Grundsteuer sowie in Ergänzung des Zuschlagssystems als Kirchengeld nach kircheneigenem Steuertarif erhoben werden. „Die bedeutsamste und allgemein erhobene Art der Kirchensteuer ist die Kircheneinkommen-(lohn)-steuer."[44]

[39] *Heiner Marré*, Die Kirchenfinanzierung durch Kirchensteuern, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 213–227, resp. 217.

[40] Ebd., 220.

[41] *G. Hartmann*, Geschichte und Praxis der Kirchensteuer (s. Anm. 38).

[42] *Karl Eugen Schlief*, Die Neuordnung der Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 293–326, resp. 293.

[43] Ebd., 304.

[44] *Heiner Marré*, Kirchensteuer, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, 3. Bd., Freiburg–Basel–Wien 1987, Sp. 447–451, resp. 449.

III. Römisch-italienisches Kirchenfinanzierungsmodell als denkbare Lösung

29 Jahre später nach der Unterzeichnung des Vermögensvertrages mit seiner Zementierung des Kirchenbeitrages (Art. II/4)[45] hat der präzise Kenner und gewiegte Verhandler in staatskirchenrechtlichen Angelegenheiten, der Sekretär der österreichischen BK, Bischof Kostelecky[46], über die Erfahrungen mit dem Kirchenbeitragssystem und den weiteren Bemühungen der österreichischen Bischöfe resümierend festgestellt: „Die staatliche Beistandspflicht wurde … immer mehr ausgehöhlt. … Es ist nun tatsächlich an der Zeit, allen Ernstes vor allem im Interesse der Beitragspflichtigen eine einvernehmliche Lösung zwischen Staat und Kirche zu suchen."[47]

Um dieses Suchen nach einer Lösung ging es in der im Herbst 1993 in Österreich im Zusammenhang mit dem Meldegesetz aufgeflammten Diskussion, die bis heute nicht völlig verstummt ist.[48] Unmittelbarer Anlass für diese Debatte war die kirchlich erhobene Forderung nach Eintragung des Religionsbekenntnisses in den amtlichen Meldenachweis einerseits und der Vorschlag des emeritierten und bekannten Rechtsanwaltskammerpräsidenten Walter Schuppich auf Restauration des Kirchenfinanzierungssystems, wie es vor 1939 in Österreich gehandhabt worden war, anderseits.[49]

Der im Rundfunk (Morgenjournal) am 30. November 1993 geäußerte Vorschlag auf Ablösung des oben erläuterten, in der NS-Ära oktroyierten, nach 1945 partiell austrofizierten Kirchenbeitragsgesetzes hatte eine Kulturbeitragsregelung in Anlehnung an das sich offenbar bewährende italienische Modell im Auge.[50] Demnach solle der Staat bzw. sollen die staatlichen Finanzämter analog zur Umlage der Kammern auch den Kulturbeitrag, der von allen steuerpflichtigen Österreichern oder in Österreich lebenden Steuerzahlern zu entrichten

45 *Hans Paarhammer*, Probleme des Kirchenbeitragswesens, in: *H. Paarhammer*, Kirchliches Finanzwesen (s. Anm. 2), 545–561.584: „Durch den oben schon zitierten Art. II Abs. 4 des Vertrages zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen vom 23. Juni 1960 wurde das Kirchenbeitragsgesetz konkordatär saniert, wobei die verfassungswidrigen Kontrollvorschriften seither als außer Kraft gesetzt gelten. Die Pflicht der Kirche zur Vorlage des Haushaltsplanes und Rechnungsabschlusses wird seit dem Vermögensvertrag als aufgehoben angesehen. Somit hat das Kirchenbeitragswesen eine ausdrückliche Bestätigung auf konkordatsrechtlicher Ebene gefunden, und zwar sowohl im Bezug auf das Kirchenbeitragsgesetz als auch auf die Kirchenbeitragseinhebung."

46 *Hans R. Klecatzky*, Alfred Kostelecky auf dem Weg der Kirche aus den staatskirchenrechtlichen Verstrickungen der Zweiten Republik, in: *Hans Walther Kaluza*/*Heribert Franz Köck*/*Hans R. Klecatsky*/*Johannes Paarhammer* (Hg.), Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag, Berlin 1990, 115–122.

47 *A. Kostelecky*, Das Kirchenbeitragsgesetz (s. Anm. 23), 134.

48 *R. Puza*, Die Kirchenfinanzierung (s. Anm. 37), 353.

49 *Maximilian Liebmann*, Über bewährte Modelle nachdenken, in: Die Furche, 2. 12. 1993, 22; *Rudolf Zinnhobler*, Zur Geschichte und Praxis von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, in: ThPQ 142 (1994), 180–185.

50 *Josef Michaeler*, Die Finanzierung der Kirche in Südtirol seit der Neufassung des Konkordates von 1984, in: *E. Gatz*, Die Kirchenfinanzen (s. Anm. 1), 373–392; *Josef Gelmi*, Das italienische Modell des Kirchenbeitrags mit besonderer Berücksichtigung der Diözese Bozen-Brixen, in: *Rudolf Zinnhobler* u. a. (Hg.), Kirche in bewegter Zeit, Graz 1994, 141–156; Kathpress, Nr. 278, 1. 12. 1993, 3.

sei, einheben. Jeder Steuerpflichtige müsse jedoch jährlich entscheiden können, wem er aus einem namentlich vorgegebenen Katalog seinen pflichtigen Kulturbeitrag zukommen lasse. Dieser Auswahlkatalog solle die staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften einerseits und entsprechend ausgewiesene kulturdenkmalpflegerische Institutionen, z.B. Bundesdenkmalamt, anderseits umfassen. Bei der Berechnung der Beitragshöhe müsse vom jetzigen Kirchenbeitragsaufkommen ausgegangen werden, das hieße, der Promill(Prozent)satz habe so hoch zu sein, dass das gegenwärtige Kirchenbeitragsaufkommen erreicht werde. Der Staat habe bei der Überweisung der eingehobenen Beitragsgelder nicht dem zentralistischen Prinzip wie in Italien, sondern konform der österreichischen Bundesstruktur dem föderalistischen Prinzip zu folgen und sie der jeweiligen Diözese bzw. diözesanen Finanzkammer und nicht der Zentrale (Bischofskonferenz) zu überweisen. Die staatliche Hilfestellung in der Einhebung des Kulturbeitrages müsste finanziell abgegolten werden, wobei ein geringer Perzentsatz vom Kulturbeitragsaufkommen ausreichen müsste. Mit dieser Kulturbeitragslösung entfiele die Notwendigkeit der staatlichen Nachforschung auf Religions- bzw. Kirchenzugehörigkeit, außerdem wäre diese vom finanziellen Nach- bzw. Vorteil entkoppelt, d.h. der Kirchenaustritt würde nicht mehr wie heute finanziell belohnt. Auch handelte es sich für etwa 90 % der Österreicher nicht um eine neue Abgabe (Steuer), weil diese ohnehin eine Art „Kirchensteuer" für ihre Kirche bzw. Religionsgemeinschaft leisten; lediglich die Einhebungsart durch die staatlichen statt der kirchlichen Finanzämter wäre neu.

Während im politisch-profanen Bereich eher Aufgeschlossenheit für dieses Modell zu verzeichnen war[51], kamen von kirchlicher Seite durchgehend negative Stellungnahmen[52]. Anderseits wurde der engagierten Verteidigung[53] des gegebenen Kirchenbeitragssystems die Sorge, dass Hitlers Plan, die Kirche in finanzielle Schwierigkeiten zu stürzen, immer mehr aufgehe, gegenübergestellt.[54]

Weiterführende Literatur:

Hans Paarhammer, Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, Thaur 1989;

Maximilian Liebmann, Die Genese des Kirchenbeitragsgesetzes vom 1. Mai 1939, in: ebd., 93–121;

Erwin Gatz (Hg.), Die Kirchenfinanzen. Freiburg–Basel–Wien 2000.

[51] „Theologie-Dekan: Nachdenken 1993, 4; Kultur-, Kirchenbeitrag?", in: Die Presse, 1. 12. 1993, 6; *Oliver Judex*, „Leben nach der Steuer?", in: Wirtschaftswoche, 2. 12. 1993, 24–27; *Jens Tschebull*, „Kirchensteuer. Vorauseilendes Duckmäusertum in Fragen der Religion", in: Kurier, 6. 12. 1993, 2; *Walter Holzer*/*Stefan Kronthaler*, „Steuer statt Beitrag", in: Die neue Furche, 23. 12. 1993, 3.

[52] „Kirchenbeitrag: Weber skeptisch zu Liebmann-Vorschlag", in: Kathpress, Nr. 279, 2. 12. 1993, 2; „Kirchenbeitrag: ‚Kein Grund, das jetzige System zu ändern'", in: ebd., Nr. 280, 3. 12. 1993, 8.

[53] „Kirchenbeitrag: Finanzkammer-Chefin verteidigt System", in: Kathpress, Nr. 7, 12. 1. 1994, 12; *Brigitta Klieber*, „Vom Pflichtbeitrag zur freien Spende?", in: Kirche intern, Nr. 1, Jänner 1994, 16f.; „Wovon soll die Kirche leben? Kirchenbeitrag in Diskussion. Fragen an Finanzkammerdirektorin Mag. Brigitta Klieber", in: Theologie Aktuell 9 (1993), 24. Weiters: Erklärungen der österreichischen Bischöfe, in: Kathpress, Nr. 70, 26. 3. 1994, 14f.

[54] So der beste Kenner der Materie, Bischof Alfred Kostelecky: „Und die Absicht Adolf Hitlers, die Kirche in finanzielle Schwierigkeiten zu bringen, geht immer mehr auf", in: Kathpress, Nr. 13, 19. 1. 1994, 2; Die Presse, 19. 1. 1994, 7.

Selbst in Deutschland war von kirchlich höchstrangiger Seite das so genannte italienische Modell wohlwollend zur Diskussion gestellt worden.[55]

Ohne bzw. statt die Diskussion[56] weiterzuverfolgen, sei für Österreich auf die höchst informative Zusammenfassung von Karl Schwarz hingewiesen: „Zwischen Subvention, Mitgliedsbeitrag und Kultursteuer: Wege der Kirchenfinanzierung in Österreich“[57].

Der Autor: *Maximilian Liebmann ist seit 2002 emeritierter Universitätsprofessor für Kirchengeschichte der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Hauptarbeitsgebiete sind einerseits die Reformationsgeschichte und andererseits die kirchliche Zeitgeschichte; gerade im letzteren Bereich hat er wertvolle Beiträge zur Geschichte der kath. Kirche in der NS-Zeit geliefert. Veröffentlichungen des Autors zur kirchlichen Zeitgeschichte in Auswahl: Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938, Graz 1988; gemeinsam mit Michaela Kronthaler (Hg.), Bedrängte Kirche: bedrängt – verfolgt – befreit, Graz 1995; Das Österreichische Konkordat 1933/34 im politischen Kontext, in: ThPQ 145 (1997) 349–362, und vor allem die Aufsatzsammlung: Kirche in Gesellschaft und Politik, hg. von M. Kronthaler/R. Zinnhobler/ D. A. Binder, Graz 1999.*

[55] Berlin: „Sympathien“ für Italiens Kirchensteuermodell. Kardinal Sterzinsky zur Kirchensteuerdiskussion in Deutschland: Italienische Regelung ist „durchaus diskutabel“, in: Kathpress, Nr. 26, 3. 2. 1994, 10. Vgl. dazu *Ilona Riedel-Spangenberger*, Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer, in: TThZ 102 (1993), 286–304.

[56] Kirche und Geld, in: Lebendige Seelsorge, 53 (2002), 160–179; *Karl Martin* (Hg.), Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell, Bayreuth 2002. Vgl. u.a. dazu: „Wer aus der Kirche austritt, ist nicht mehr Katholik“, in: Kathpress, Nr. 74, 27. 3. 2006, 4.

[57] Österreichisches Archiv für Recht und Religion, 51 (2004), 244–260.

Zwei Stellungnahmen aus der Sicht des Kirchenrechts

◆ Die 2006 von Papst Benedikt XVI. approbierte Erklärung des Päpstlichen Rates für Gesetzestexte, die u.a. klarstellt, dass der vor dem Staat vollzogene Kirchenaustritt nicht per se als ein schismatischer Akt zu betrachten ist, hat die Diskussion um die kirchenrechtlichen Konsequenzen des Kirchenaustritts neu entfacht. Wir haben zwei Kirchenrechtler gebeten, die derzeitige Situation in den deutschsprachigen Ländern zu analysieren: Bruno Primetshofer, Prof. em. für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät Wien, drängt auf eine Klärung der verworrenen Lage, die mit den unterschiedlichen Vorgangsweisen der deutschen und österreichischen Bischofskonferenz eingetreten ist. Georg Bier, Kirchenrechtler der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br., vertritt die Position, dass die Rechtsauffassung des Apostolischen Stuhles nicht ohne tragfähige Argumentation zu bestreiten ist. (Redaktion)

Bruno Primetshofer

Der Kirchenaustritt und seine rechtlichen Folgen

A Vorbemerkungen

Der nach dem staatlichen Recht einiger Länder, darunter Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz, vor einer staatlichen Behörde vorgenommene Kirchenaustritt, d.h. die Erklärung, nicht mehr der katholischen Kirche angehören zu wollen, zieht eine Reihe von Rechtsfolgen im kirchlichen Bereich nach sich. Diese betreffen sowohl den Bereich des kirchlichen *Eherechts* als auch den des *Straf- und Disziplinarrechts*. Die gesetzlichen Grundlagen für diese Rechtsfolgen sind jedoch alles eher als klar und werfen nicht nur für die kirchlichen Gerichte und die Verwaltung, sondern insbesondere auch für die praktische Umsetzung in der Seelsorge eine Reihe von Fragen auf.

B Eherechtliche Folgen

1. Wenn wir zunächst die *eherechtlichen* Folgen ins Auge fassen, so ist insbesondere auf c. 1117 des CIC/1983 zu verweisen, wonach die von der Kirche durch formalen Akt abgefallenen Katholiken nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform, d.h. Trauung durch den Ortspfarrer (Ortsbischof) oder einen von diesen delegierten Priester oder Diakon gebunden sind. Daraus ergibt sich, dass die bloße Zivilehe zweier auf diese Weise Abgefallener,

sofern sie den rechten Ehewillen haben, auch eine kirchlich gültige Ehe darstellt, die, wenn die Partner getauft sind, sakramental und, sofern geschlechtlich vollzogen, auch unauflöslich ist. Als Abfall von der katholischen Kirche wurde bisher in den oben erwähnten Ländern der staatliche Kirchenaustritt als solcher angesehen, unabhängig von der Frage, ob damit eine Distanzierung von Glaubensinhalten der katholischen Kirche verbunden war, oder ob dem Austritt andere Motive, etwa solche finanzieller Natur, zugrunde lagen, d.h. dass der nach staatlichem Recht zu entrichtende Kirchenbeitrag (Kirchensteuer) zum Erlöschen gebracht werden sollte. Die Zivilehe des Katholiken konnte somit erheblich verschiedene Rechtsfolgen nach sich ziehen. War der Katholik formpflichtig, dann war die von ihm geschlossene Zivilehe ungültig; war er hingegen aus der Kirche ausgetreten, was als formaler Abfall von der katholischen Kirche gedeutet wurde (c. 1117), und heiratete einen ebenfalls nicht formpflichtigen Partner (z.B. einen Protestanten), dann war diese Zivilehe kirchlich gültig und zog hinsichtlich einer allfälligen weiteren Eheschließung als Rechtsfolge somit das (trennende) Ehehindernis des bestehenden Ehebandes nach sich. – Es war (und ist) schwer, diese Unterscheidung und deren Rechtsfolgen einem Betroffenen verständlich zu machen.

2. Versuche zur Bereinigung dieser unbefriedigenden Situation wurden erst in jüngster Zeit durch den Päpstlichen Rat für Gesetzestexte unternommen, wobei aber dieser Versuch weit davon entfernt ist, die gewünschte Klarheit zu erzielen. In einer von Papst Benedikt XVI. approbierten und an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen versandten Erklärung vom 13. 3. 2006 wurde festgelegt, dass der Abfall von der katholischen Kirche durch formalen Akt mit den damit verbundenen Rechtsfolgen nur bei Vorhandensein nachstehender Kriterien verwirklicht sei: 1) Innere Entscheidung, die katholische Kirche zu verlassen. 2) Äußere Setzung und Kundmachung dieser Entscheidung. 3) Direkte Annahme der Entscheidung seitens der zuständigen kirchlichen Autorität, d.h. des zuständigen Pfarrers oder Ortsordinarius.[1]

3. Die erste bis heute nicht restlos geklärte Frage ist die nach der rückwirkenden Kraft dieser Erklärung des Päpstlichen Rates. Sind die drei dort genannten Kriterien für einen Abfall von der katholischen Kirche auf alle seit dem Inkrafttreten des CIC/1983 (27. 11. 1983) geschlossenen Zivilehen von aus der Kirche Ausgetretenen anzuwenden, oder ist der Zeitpunkt des Inkrafttretens der Erklärung mit dem Tag ihrer Versendung an die Bischofskonferenzen anzusetzen? Fragen von weit reichender Bedeutung, da bisher von den deutschsprachigen kirchlichen Gerichten der staatliche Kirchenaustritt, aus welchen Gründen immer dieser erfolgt sein sollte, mit dem Formalakt eines Abfalls von der katholischen Kirche gleichgesetzt wurde.[2]

4. Nun hat aber erst jüngst die Deutsche Bischofskonferenz einen Schritt gesetzt, der die Verworrenheit der Situation noch weiter vergrößert. Die Bischöfe haben näm-

[1] Dichiarazione. Italienische Ausgabe Prot. Nr. 10279/2006. Eine Verlautbarung in den AAS fand bislang nicht statt.

[2] *Bruno Primetshofer*, Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: *W. Schulz* (Hg.), Recht als Heilsdienst. FS für M. Kaiser, Regensburg 1989, 187–199.

lich entschieden, dass hinsichtlich der eherechtlichen Folgen des staatlichen Kirchenaustritts die bisherige Rechtsauffassung der deutschen Diözesan- und Metropolitangerichte beibehalten werden soll. Das heißt im Ergebnis, dass die Defectio per actum formalem bereits mit dem staatlichen Kirchenaustritt als solchem gegeben ist und an der bisherigen Lage in Bezug auf die eherechtlichen Folgen, insbesondere an der Befreiung von der Formpflicht bei der Eheschließung und den übrigen eherechtlichen Folgen (cc. 1086, 1124 CIC), festgehalten werde.[3] Demzufolge ist die gegenwärtige Rechtslage um die eherechtlichen Folgen eines staatlichen Kirchenaustritts nicht nur nach Ländern verschieden, sondern generell hat die Erklärung des Päpstlichen Rates vom 13. 3. 2006 beträchtliche Schwierigkeiten in der praktischen Durchführung mit sich gebracht. Der schon seit langem von Seiten vieler Kanonisten vorgetragene Wunsch nach ersatzloser Streichung des c. 1117[4] und damit, was die Formpflicht bei der Eheschließung betrifft, einer Rückkehr zu dem Grundsatz „semel catholicus, semper catholicus" würde eine längst fällige „Flurbereinigung" für die kirchlichen Gerichte und Verwaltungsbehörden mit sich bringen. Der staatliche Kirchenaustritt des Katholiken würde, wie vor dem Inkrafttreten des CIC/1983, keinerlei Auswirkungen in Bezug auf die Formpflicht bei der Eheschließung nach sich ziehen. Eine nichtkatholische Eheschließung könnte, von besonderen Ausnahmefällen abgesehen, keine kirchliche gültige Ehe bewirken.

Weiterführende Literatur:
Diese soll die Problematik um die kirchenrechtlichen Folgen eines nach staatlichem Recht vorgenommenen Kirchenaustritts aufzeigen und darauf hinweisen, dass die von universal- wie partikularrechtlichen Gesetzgebern (Hl. Stuhl, Deutsche Bischofskonferenz) gesetzten Schritte nicht geeignet sind, das Problem ausreichend in den Griff zu bekommen.
G. Bier, Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage, in: HerKorr 60 (2006), 349ff.
K. Lüdicke, C. 1086, in: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Rdz. 4 (April 2007).

C Straf- und disziplinarrechtliche Folgen

1. Diesbezüglich gab (und gibt) es seit langem eine Kontroverse in der Kanonistik. Die eine Richtung, vertreten insbesondere durch J. Listl[5], erblickt im Kirchenaustritt, aus welchen Gründen immer dieser erfolgt ist, den Tatbestand des Schismas mit der damit verbundenen Exkommunikation als Tatstrafe. Eine andere Richtung sieht den Kirchenaustritt nicht automatisch als Schisma an, es müsse vielmehr von Fall zu Fall differenziert werden. Insbesondere

[3] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche vom 24. 4. 2006, Amtsblatt des Erzbistums Köln, 146 (2006), Nr. 133.

[4] Dazu *W. Aymans*, Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestandes eines actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC, in: AfkKR 170 (2001), 402–440; *Aymans-Mörsdorf*, KanR III (2007), 486–490.

[5] *Joseph Listl*, Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: HdbKathKR², 217, dort auch weitere Literatur; *Ders*., Kirchenaustritt, in: Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg/Br. 2004, 499–501.

sei der aus rein finanziellen Überlegungen vorgenommene Kirchenaustritt (Erlöschen der Verpflichtung zur Zahlung des Kirchenbeitrags bzw. der -steuer) nicht eo ipso als schismatischer Akt mit der damit verbundenen Rechtsfolge (Exkommunikation) anzusehen.[6]

2. Unabhängig von der Einordnung des Kirchenaustritts in das System der Tatstrafen bei Glaubensdelikten gab und gibt es in der partikularen Gesetzgebung des deutschsprachigen Raumes Bestimmungen, die mit dem Kirchenaustritt auf jeden Fall, d.h. unabhängig von der Frage, ob damit ein Abfall von der katholischen Kirche intendiert war oder nicht, eine Minderung der Gliedschaftsrechte des Ausgetretenen zur Folge haben. So ist der Ausgetretene vom Empfang der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, ausgeschlossen, er kann das Tauf- und Firmpatenamt oder sonstige Funktionen im liturgischen Bereich (Lektor, Kommunionspender) nicht ausüben.[7]

3. Die DBK hat erst vor kurzem gegen alle Erwartungen einen gesetzgeberischen Schritt gesetzt, der den Kirchenaustritt auf jeden Fall als Schisma verbunden mit der Tatstrafe der Exkommunikation ansieht.[8] Die österreichischen und die Schweizer Bischöfe sind der DBK nicht gefolgt. Somit ist die Verwirrung im deutschen Sprachraum noch größer geworden. Die Tatstrafe der Exkommunikation, solange sie nicht (was äußerst selten geschieht) *amtlich* verhängt oder festgestellt wurde, gibt nämlich dem Kommunion*spender* noch nicht das Recht, den Exkommunizierten vom Empfang der Eucharistie *auszuschließen* (c. 915, 1. Halbsatz). Die Möglichkeit eines solchen Ausschlusses ist weiterhin aufgrund des Partikularrechts möglich, das nicht nur die Verweigerung der Sakramentengemeinschaft, sondern, wie bereits erwähnt, auch andere Rechtsfolgen nach sich zieht.

4. Die ÖBK stellt in der bereits erwähnten Erklärung zum Kirchenaustritt fest, ein Katholik, der – aus welchen Gründen auch immer – seinen Austritt aus der Kirche erklärt, begründe damit die rechtliche Vermutung, dass er die Gemeinschaft mit der Kirche und der zuständigen kirchlichen Autorität nicht mehr wahrhaben wolle. Sobald der zuständige Ordinarius von der staatlichen Stelle die Meldung des Austritts aus der Kirche erhalten hat, solle er mit dem Ausgetretenen Kontakt aufnehmen, ihn über die Rechtsfolgen des Austritts aufklären und versuchen, ihn zu einer Rücknahme der Austrittserklärung zu bewegen. Gibt der Ausgetretene innerhalb einer Frist von drei Monaten vor dem Bischof die Erklärung ab, sich nicht von der katholischen Kirche trennen zu wollen, genügt die Unterzeichnung einer schriftlichen Erklärung, weiterhin der katholischen Kirche mit allen Rechten und Pflichten angehören

6 *Klaus Lüdicke*, Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Bemerkungen zu einem Kirchenaustritt, in: *H. Paarhammer* (Hg.), Administrator bonorum. FS S. Ritter, Salzburg 1987, 275–282. – *B. Primetshofer*, Die Eheschließung, in: HdbKathKR², 956f.

7 Information über die kirchenrechtlichen Folgen eines Kirchenaustritts, in: *ÖBK*, Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Pastorale Initiativen in Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt, Wien 2007. – Näheres zu den einzelnen diesbezüglichen kirchlichen Verlautbarungen bei *B. Primetshofer*, Kirchenaustritt – Schisma? Überlegungen zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. 4. 2006, in: ÖARR 2007 (in Druck).

8 Siehe Anm 3.

zu wollen. Die Austrittserklärung vor der staatlichen Behörde wird damit hinfällig. Verstreicht hingegen die Frist, ohne dass die in Rede stehende Erklärung abgegeben wurde, wird der Austritt als Abfall durch formalen Akt vermutet und ins Taufbuch eingetragen.

5. Die angesprochene (einfache) Rechtsvermutung (praesumptio iuris tantum) lässt allerdings den Gegenbeweis zu. Ein ausgetretener Katholik, der die Dreimonatsfrist verstreichen ließ, ohne die Austrittsmeldung rückgängig gemacht zu haben, könnte den Beweis antreten, dass er sich trotzdem von der katholischen Kirche nicht habe abwenden wollen und dass daher seine allenfalls geschlossene Zivilehe wegen Nichteinhaltung der für ihn geltenden kanonischen Formpflicht ungültig sei. Diese Frage ist allerdings nach wie vor nur auf dem kirchlichen Gerichtsweg zu entscheiden.

Der Autor: *Prof. em. Bruno Primetshofer C.Ss.R, geb. 1929, habilitierte sich für Kirchenrecht an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien und war von 1966–1982 Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Johannes Kepler Universität Linz. Von 1982 bis 1997 (Emeritierung) hatte er die Professur für Kirchenrecht an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien inne. Er ist Vize-Offizial des Erzb. Metropolitan- und Diözesangerichts Wien. Veröffentlichungen: Ars boni et aequi. Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer, hg. von Josef Kremsmair und Helmuth Pree. Berlin 1997; Ordensrecht auf der Grundlage des CIC/1983 und des CCEO, Freiburg/Br. [4]2003.*

Georg Bier

Der Kirchenaustritt – ein Akt des Schismas?[1]

Lange war in Österreich, Deutschland und der Schweiz kaum bestritten: Wer nach staatlichem Recht aus der Kirche „austritt", trennt sich von der Gemeinschaft der Gläubigen und ist daher ein Schismatiker.[2] Abweichende kanonistische Positionen[3] kannten allenfalls Fachleute[4]. Als „allgemein herrschend" galt die Auffassung, ein

1 Abschluss des Manuskripts: 20. 08. 2007.

2 Vgl. exemplarisch *Joseph Listl*, Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: HdbKathKR[2], 209–219 (217): „In jedem Fall bedeutet … die Erklärung des Kirchenaustritts ‚Trennung von der kirchlichen Einheit' und erfüllt damit den Tatbestand des Schismas". Ausführlicher *Ders.*, Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung, in: *W. Schulz* (Hg.), Recht als Heilsdienst. FS Matthäus Kaiser, Paderborn 1989, 160–186.

3 Vgl. *Klaus Lüdicke*, in: MKCIC (Stand: April 2007) 1086, 3, und *Ders.*, Wirtschaftsstrafrecht in der Kirche? Kanonistische Anmerkungen zu einem Kirchenaustritt, in: *H. Paarhammer* (Hg.), Vermögensverwaltung in der Kirche, FS Sebastian Ritter, Thaur [2]1988, 275–282.

4 *J. Listl*, Erklärung (s. Anm. 2), 215, nennt Lüdicke als einzigen Vertreter einer abweichenden Position. Ähnlich aber auch z.B. *Titus Lenherr*, Der Abfall von der katholischen Kirche durch einen formalen Akt. Versuch einer Interpretation, in: AfkKR 125 (1983), 107–125 (123), *Josef Prader*,

„Kirchenaustritt" sei immer und in jedem Fall ein schismatischer Akt.[5] Ein Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte (PCLT)[6] an die Präsidenten der Bischofskonferenzen vom 13. März 2006[7] hat diese Position nachhaltiger denn je in Frage gestellt.

Das PCLT-Rundschreiben befasst sich mit der *eherechtlichen* Frage, durch welche Sachverhalte der (nur im kanonischen Eherecht relevante) Tatbestand „Formalakt des Abfalls von der katholischen Kirche" verwirklicht wird (vgl. cc. 1086 § 1, 1117, 1124 CIC).[8] Daraus wurde gelegentlich gefolgert, der „Kirchenaustritt" nach staatlichem Recht werde durch das Rundschreiben nicht berührt.[9] Die Deutsche Bischofskonferenz und ihr Vorsitzender teilen diese Sichtweise.[10] Sie hält indes einer näheren Prüfung nicht stand.

Der Päpstliche Rat äußert sich unter anderem zum „Verlassen der Kirche im meldeamtlichen Sinn mit den entsprechenden zivilrechtlichen Konsequenzen"[11]. Das entspricht genau dem, was bei einem „Kirchenaustritt" äußerlich feststellbar geschieht: Jemand erklärt gegenüber dem Staat, der „Katholischen Kirche" im staatlichen Verständnis[12] nicht mehr angehören zu wollen, und verlässt auf diese Weise die

Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis, Bozen [3]1991, 131; *Ilona Riedel-Spangenberger*, Kirchenzugehörigkeit und Kirchensteuer. Zum Verhältnis von staatlichem und kirchlichem Recht, in: TThZ 102 (1993), 286–304; *Heribert Hallermann*, Der nach staatlichem Recht geregelte Kirchenaustritt – Apostasie, Häresie oder Schisma, in: Una Sancta 53 (1998), 226–240.

5 Vgl. *J. Listl*, Erklärung (s. Anm. 2), 213, 215–216. Ob Listl seinerzeit mit Recht von einer „herrschenden Auffassung" sprechen konnte, ist in Anbetracht der in Anm. 4 aufgezählten Belege mehr als zweifelhaft.

6 Offizielle Bezeichnung: ***P**ontificium **C**onsilium de **L**egum **T**extibus*.

7 PCLT, *Actus formalis defectionis ab ecclesia catholica* vom 13. 3. 2006, Prot.N. 10279/2006. Der Text wurde via Internet bekannt und löste lebhafte Diskussionen aus, vgl. *Georg Bier*, Was ist ein Kirchenaustritt?, in: HerKorr 60 (2006), 348–352; *Ders.*, Abfall von der Kirche – „Kirchenaustritt" – Schisma, in: *R. Althaus/K. Lüdicke/M. Pulte* (Hg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. FS Heinrich J.F. Reinhardt, Essen 2007 (im Druck). Mittlerweile ist das Rundschreiben (mehrsprachig) amtlich publiziert in: Communicationes 38 (2006), 170–184 (dt.: 175–177) sowie über http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/documents/rc_pc_intrptxt_doc_20060313_actus-formalis_ge.html (eingesehen: 12. 8. 2007) zugänglich. Seine zentralen Aussagen waren bereits enthalten in einem Schreiben des PCLT-Präsidenten an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart vom 3. 5. 2005; vgl. dazu *Hartmut Zapp*, „Kirchenaustritt" zur Vermeidung von Kirchensteuern – nun ohne kirchenrechtliche Konsequenzen, in: *A. Egler/W. Rees* (Hg.), Dienst an Glaube und Recht. FS Georg May (KStT 52), Berlin 2006, 673–707.

8 Auf die eherechtlichen Aspekte des Rundschreibens kann in diesem Beitrag nicht eingegangen werden. Vgl. dazu den Artikel von *Bruno Primetshofer* in diesem Heft sowie *G. Bier*, Abfall (s. Anm. 7).

9 Vgl. z. B. *Felix Hammer*, Zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, in: Die Tagespost v. 24. 6. 2006.

10 Vgl. DBK, Erklärung vom 24. 4. 2006, z. B. in: Abl. Freiburg 2006, 349 (Einleitung); KNA, „Ein Akt mit doppelter Wirkung". Interview mit Kardinal Karl Lehmann, in: KNA, M200607088 v. 14. 06. 2006.

11 PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7), n. 2.

12 *Bruno Primetshofer*, Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: *W. Schulz* (Hg.), Recht (s. Anm. 2), 187–199 (197), hat mit Bezug auf den Körperschaftsstatus der Kirche in Deutschland aufmerksam gemacht auf Unterschiede zwischen österreichischem und bundesdeutschem Staatskirchenrecht. Was der österreichische Staat als gesetzlich anerkannte

„Kirche im meldeamtlichen Sinne". Eine der „zivilrechtlichen Konsequenzen" dieses Schritts: Der Betreffende ist nach staatlichem Recht nicht mehr kirchensteuer- bzw. kirchenbeitragspflichtig.

Der „rechtlich-administrative Akt des Abfalls von der Kirche", so das PCLT-Rundschreiben, „kann aus sich *nicht* einen formalen Akt des Glaubensabfalls in dem vom CIC verstandenen Sinn konstituieren, weil der Wille zum Verbleiben in der Glaubensgemeinschaft bestehen bleiben könnte"[13]. Für die Beurteilung des Aktes ist nach dem Rundschreiben entscheidend der innere Wille des Handelnden[14]; er kann von dem abweichen, was äußerlich kundgegeben wird. Das ist eine eindeutige Absage an die vermeintlich „herrschende" Auffassung, „Kirchenaustritt" und Schisma seien „realidentisch". Gleichwohl wird auf der Position beharrt.

Bestreitung der Verbindlichkeit des Rundschreibens

Ein (formaler) Grund dafür ist die unklare rechtliche Verbindlichkeit des PCLT-Rundschreibens. Der Päpstliche Rat qualifiziert das Rundschreiben als „Mitteilung"[15]. Auf seiner Website ordnet er es nicht in die Rubrik *Interpretationes authenticae* – sie haben Gesetzeskraft – ein.[16] Die Publikation des Rundschreibens wurde nicht mit der für authentische Interpretationen üblichen Promulgationsformel angeordnet.[17] Dies

Kirche im Sinne von Art 15 StGG im Blick habe, sei – anders als möglicherweise in Deutschland – real nicht verschieden von dem, was das kanonische Recht unter Kirche verstehe. Gleichwohl hat ein „Kirchenaustritt" auch nach österreichischem Recht die Befreiung von der Kirchenbeitragspflicht zur Folge, vgl. § 2 (2) Kirchenbeitragsgesetz, in: GBlfdLÖ 1939, n. 543. § 8 (2) der österreichischen diözesanen Kirchenbeitragsordnungen spricht von der „Aufhebung der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche *nach staatlichen Vorschriften*" (Hervorhebung GB), womit dem Umstand Rechnung getragen wird, dass die in der Taufe – *character indelebilis!* – begründete Kirchengliedschaft theologisch unaufhebbar (und der Begriff „Kirchenaustritt" deshalb theologisch nicht sachgerecht) ist. Ein „Kirchenaustritt" aus steuerlichen Gründen ist mithin auch in Österreich denkbar, wenngleich der Einzelne gegen seine Pflicht zur Zahlung des Kirchenbetrags verstoßen kann, ohne zuvor aus der Kirche „austreten" zu müssen.

13 PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7), n. 3 (Hervorhebung GB). Die deutsche Fassung des Rundschreibens ist an dieser Stelle bemerkenswert unpräzise. In allen anderen Sprachversionen ist die Rede von einem Akt des *Verlassens* (z.B. engl: *of abandoning*, ital.: *dell'abbandono*) der Kirche (statt „Abfall von"), der nicht aus sich einen Akt des *Abfalls* (engl.: *defection*, ital.: *defezione*) im Sinne des CIC (statt: „Glaubensabfall") konstituiere. In der deutschen Fassung wird die Bedeutung der Fragestellung verschleiert. Dass ein „Abfall von der Kirche" nicht in jedem Fall ein „Glaubensabfall" ist, hätte nicht der Klarstellung durch ein PCLT-Rundschreiben bedurft. Worum es geht, wird in den anderen Sprachversionen deutlich: Eine bestimmte rechtlich-administrative Weise des *Verlassens* der Kirche im meldeamtlichen Sinne ist nicht identisch mit dem *Abfall von der Kirche*. Die mangelnde Präzision überrascht. Sollte auf diese Weise für den deutschen Sprachraum der Interpretationsspielraum vergrößert werden? Dagegen spricht die im Übrigen auch aus der deutschen Version klar erkennbare Aussageabsicht des Rundschreibens.

14 Vgl ebd. nn. 1a und 2.

15 Ebd., Approbationsformel (engl.: *notification*, frz.: *communication*, ital.: *comunicazione*).

16 Vgl. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/index_ge.htm (eingesehen: 12. 8. 2007).

17 In der Schlussformel des Rundschreibens wird der Fachbegriff „Promulgation/promulgieren" nicht verwendet. Daher kann gefragt werden, ob der Apostolische Stuhl das Rundschreiben überhaupt als promulgationsbedürftiges *Gesetz* versteht.

spricht eher dagegen, dem Rundschreiben Gesetzeskraft zuzubilligen.[18]

Seine herausragende Bedeutung ist gleichwohl unstrittig. Es bekundet die offizielle Rechtsauffassung des Dikasteriums. Sie ist theologisch und lehrmäßig mit der Kongregation für die Glaubenslehre und anderen Behörden der römischen Kurie abgestimmt.[19] Papst Benedikt XVI. hat das Rundschreiben approbiert und seine „amtliche Bekanntmachung" angeordnet.[20]

Formal relativiert werden soll das Rundschreiben auch durch den Hinweis auf ein (bislang unveröffentlichtes) Schreiben des Präsidenten des PCLT, Kardinal Julián Herranz, vom 14. 3. 2006 an den Vorsitzenden der DBK. Danach werde die in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen Nationen bestehende Rechtslage bezüglich des Kirchenaustritts durch das römische Rundschreiben nicht berührt.[21] Ergänzt der PCLT-Präsident, was einige Kommentatoren seinem Schreiben entnehmen? Die bekannt gewordenen indirekten Zitate des Briefes belegen das nicht. Auch an den Vorsitzenden der ÖBK hat Kardinal Herranz am 14. 3. 2006 geschrieben.[22] Sollte – was wahrscheinlich ist – dieses Schreiben inhaltlich mit jenem übereinstimmen, so ist festzustellen: Von einer Relativierung der PCLT-Position kann zumindest im Blick auf Österreich nicht die Rede sein. Die „Abkommen zwischen staatlicher und kirchlicher Autorität, die in einigen Nationen in Kraft sind" und die nach Kardinal Herranz durch das Rundschreiben nicht berührt werden[23], enthalten keine Festlegungen darüber, ob und unter welchen Umständen ein „Austritt" als Schisma anzusehen ist. Abstriche am PCLT-Rundschreiben nimmt Kardinal Herranz in seinem Brief nirgends vor. Hinzu kommt: Welcher rechtliche Stellenwert kann einer Äußerung zukommen, die nicht allgemein zugänglich ist? Welcher Gesetzesinterpret dürfte für Auslegung oder Anwendung eines rechtlich relevanten Textes ein Dokument heranziehen, dessen Bedeutung ihm nur ungefähr bekannt ist? Wenn das Schreiben vom 14. März 2006 für das Verständnis des Rundschreibens entscheidend ist, warum haben die deutschen Bischöfe es nicht publiziert?

Materiale Gegenargumente?

Gibt es für die Zurückweisung der PCLT-Position stichhaltige Sachargumente? Schisma bedeutet: Verweigerung der Unterordnung unter den Papst oder Verweigerung der Gemeinschaft mit den dem Papst untergebenen Gliedern der Kirche (c. 751 CIC). Zweifellos *kann* der „Kirchenaustritt" Ausdruck einer solchen Haltung sein. Ist er es *in jedem Fall*?

18 Eine authentische Interpretation nehmen an *Hartmut Zapp*, Körperschaftsaustritt wegen Kirchensteuern – kein „Kirchenaustritt", in: KuR 2007, 66–90 (75–77), und *Andreas Weiß*, Der sog. Kirchenaustritt in Deutschland – stets ein actus formalis ab Ecclesia catholica? Neue Klärungen in einer alten Frage, in: DPM 13 (2006), 147–171 (151–153).

19 Vgl. PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7), Einleitung.

20 Vgl. ebd., Approbationsformel.

21 Vgl. *Heribert Schmitz*, Kirchenaustritt als „actus formalis", in: AfkKR 174 (2005), 502–509 (505). Ein entsprechender Hinweis findet sich im KNA-Interview mit Kardinal Lehmann (s. Anm. 10).

22 Abgedruckt in: Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche (Die österreichischen Bischöfe 7, hg. v. Generalsekretariat der ÖBK), Wien 2007, 7–8.

23 Ebd., 7.

Die DBK konstatiert in ihrer Erklärung vom 24. April 2006[24], mit dem „Kirchenaustritt" werde „mit öffentlicher Wirkung die Trennung von der Kirche vollzogen. Der Kirchenaustritt ist der öffentlich erklärte und amtlich bekundete Abfall von der Kirche und erfüllt den Tatbestand des Schismas"[25]. Unter Hinweis auf das Rundschreiben[26] vertreten die deutschen Bischöfe mithin das genaue Gegenteil der PCLT-Position. Wo der Päpstliche Rat anmerkt, trotz der äußeren Erklärung könne der innere Wille bestehen, der Kirche weiter angehören zu wollen, bestreiten die deutschen Bischöfe die Möglichkeit eines solchen Willens.[27] Eine Begründung liefern sie nicht.

In einem Interview begnügt sich auch Kardinal *Karl Lehmann* mit der bloßen Behauptung: „Wer vor der staatlichen Behörde seinen Kirchenaustritt erklärt, vollzieht damit in aller Öffentlichkeit und mit amtlicher Beurkundung den Abfall von der katholischen Kirche. Er erfüllt damit den kirchenrechtlichen Tatbestand des Schismas."[28]

In der deutschsprachigen Kanonistik werden seit jeher viele Motive genannt, die zu einem „Kirchenaustritt" führen können.[29] Nicht unbedingt müsse damit „eine (weiterreichende) glaubensmäßige Distanzierung zur Kirche verbunden sein"[30]. Frühere Erklärungen deutscher Bischöfe rechneten mit einem „Kirchenaustritt" unter Druck, aus Opportunismus, aus politischen oder rein steuerlichen Gründen.[31] Diese lebensnahe Einschätzung trifft auch heute zu. Der „Kirchenaustritt" wird vor allem mit der Steuerersparnis begründet.[32] Andere machen geltend, sie könnten die Verwendung der Kirchensteuermittel zumindest fallweise nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren.[33] Wieder andere entziehen sich der Kirchensteuer, weil sie das Kirchensystem aufgrund ihrer nationalen Herkunft nicht

24 Aufschlussreiches zur Genese dieser Erklärung bei *A. Weiß*, Kirchenaustritt (s. Anm. 18), 154–157.

25 DBK, Erklärung (s. Anm. 10), n. 1.

26 Vgl. ebd., Einleitung.

27 Vgl. ebd., n. 3: Die Tatstrafe der Exkommunikation als Rechtsfolge des Schismas tritt ein, wann immer jemand „aus welchen Gründen auch immer" aus der Kirche „austritt".

28 Vgl. KNA, Interview (s. Anm. 10).

29 Schon *Klaus Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 3, Paderborn [9]1950, 415, nennt als mögliche Anlässe u.a.: „politischer oder wirtschaftlicher Druck, Stellenjägerei, Kirchensteuer, Verärgerung". Vgl. auch *Bruno Primetshofer*, Die Formpflicht des durch formalen Akt von der Kirche abgefallenen Katholiken, in: DPM 6 (1999), 93–115 (99).

30 *B. Primetshofer*, ebd., 99.

31 Belege bei *G. Bier*, Abfall (s. Anm. 7).

32 Vgl. dazu und zum Folgenden die Übersicht über Ergebnisse einschlägiger empirischer Studien bei *René Löffler*, Ungestraft aus der Kirche austreten (FzK 38), Würzburg 2007, 28–47.

33 So die Argumentation einer „Gebetsinitiative" von Laien und Priestern der Diözese Linz, vgl. http://www.kirchentreu.info (eingesehen: 12. 8. 2007): „Wir möchten uns nicht mitschuldig machen und können es daher mit dem Gewissen nicht mehr vereinbaren, dass mit unseren Kirchenbeitragsgeldern der Glaube der Jugend zerstört wird und kirchenzerstörende Aktionen finanziert werden." Die Initiative ruft nicht zum „Kirchenaustritt" auf, illustriert aber Motive, die dazu führen können. Die aufgerufenen Linzer Katholiken sollen ihren Beitrag auf ein Treuhandkonto einzahlen. In Deutschland wäre ein solcher Vorgang aufgrund der Rechtslage nur in Verbindung mit einem „Kirchenaustritt" möglich.

kennen.[34] Der emeritierte Freiburger Kirchenrechtsprofessor *Hartmut Zapp* möchte mit seinem jüngst erklärten „Kirchenaustritt" die Haltung der deutschen Bischöfe nach dem PCLT-Rundschreiben kritisieren. Er verbinde damit nicht eine „innere Entscheidung, die Kirche zu verlassen"[35]. Seinem Bistum will er künftig 0,8 % seiner Einkommensteuer zukommen lassen.[36]

Jedes einzelne dieser Beispiele widerlegt die Präsumtion, *ausnahmslos jeder* „Kirchenaustritt" sei ein Schisma.

Ist die Einstufung des „Kirchenaustritts" als Schisma womöglich unabhängig von konkreten „Austritts"-Motiven? In diese Richtung weist die DBK-Erklärung: „Auch der Austritt wegen der Kirchensteuer stellt als Verweigerung der solidarischen Beitragspflicht für die Erfordernisse der Kirche … eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen *Communio* dar"[37]. Hier klingt die Pflicht jedes Gläubigen an, im eigenen Verhalten stets die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (vgl. c. 209 § 1 CIC).[38] Ist jede „schwere Verfehlung" gegen diese Pflicht ein Schisma? Worin genau besteht die Verfehlung im Fall des „Kirchenaustritts"?

Wer die kodikarisch vorgeschriebene finanzielle Unterstützung der Kirche (c. 222 CIC) nicht oder nicht in der vorgeschriebenen Form leistet, fördert Wachstum und Heiligung der Kirche nicht in bestmöglicher Weise (c. 210 CIC) und behindert die Sendung der Kirche. Wer die Beitragspflicht oder den festgelegten Einzug bewusst umgeht, ist den Hirten gegenüber ungehorsam.

Ohne Zweifel ist jeder Schismatiker ungehorsam. Setzt aber jeder Ungehorsame einen schismatischen Akt? Nicht gehorsam sind etwa: Gläubige, die ohne triftigen Grund der Sonntagsmesse fernbleiben; Katholiken, die den Gebrauch von hormonellen Verhütungsmitteln propagieren; Laien, die in der Eucharistiefeier predigen; Priester, die Nicht-Katholiken zum Kommunionempfang einladen. Sie alle wahren nicht die Gemeinschaft mit der Kirche und den Hirten, verdunkeln die kirchliche Lehre und behindern die kirchliche Sendung. Sind sie alle Schismatiker? Wenn nein: Worin besteht der signifikante Unterschied zwischen ihrem Ungehorsam und jenem der aus Steuergründen „Austretenden"? Wird die kirchliche Sendung durch den Entzug finanzieller Mittel nachhaltiger in Frage gestellt als durch den Verlust an Glaubwürdigkeit, der entsteht, wenn Kirchenglieder sich – womöglich öffentlichkeitswirksam – über doktrinelle oder disziplinarische Vorgaben hinwegsetzen?

[34] Vgl. *Rüdiger Althaus*, Aktuelle Probleme der Kirchenfinanzierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: *C. Grabenwarter/N. Lüdecke* (Hg.), Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht (FzK 33), Würzburg 2002, 9–29 (25).

[35] Zitiert nach: Spende statt Steuer, in: Die Tagespost vom 14. 7. 2007. – Zwar sind derartige Modifizierungen der „Austritts"-Erklärung nach österreichischem und deutschem Recht nicht zulässig und daher unbeachtlich, gleichwohl sind sie für die kircheninterne Bewertung der Handlung zu berücksichtigen, wie nicht zuletzt n. 3 des PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7) erkennen lässt.

[36] Vgl. Spende statt Steuer (s. Anm. 35). – *H. Zapp* orientiert sich an der italienischen Kultursteuer. Der Regelsatz in Baden-Württemberg und Bayern liegt bei 8 %, in den übrigen deutschen Bundesländern bei 9 % der Einkommensteuer.

[37] DBK, Erklärung (s. Anm. 10), Fn. 3. Ähnlich argumentiert *Peter Krämer*, Kirchenaustritt – Beweggründe und Rechtsfolgen, in: StdZ 225 (2007), 44-54 (52).

[38] Vgl. auch *J. Listl*, Erklärung (s. Anm. 2), 212.

Müsste in diesem Fall die Verweigerung der finanziellen Unterstützung nicht weltweit als Schisma gewertet werden – unabhängig davon, ob einfach nicht mehr gezahlt[39] oder, weil staatskirchenrechtlich nicht anders möglich, der „Austritt" erklärt wird? Eine solche Wertung widerspräche indes der Intention des kirchlichen Gesetzgebers. Er hat die Verletzung der Beitragspflicht bewusst nicht sanktioniert[40] – undenkbar, sähe der Gesetzgeber die Beitragsverweigerung als schismatischen Akt.

Daraus folgt: Nicht jede Verletzung der Gemeinschaft mit der Kirche, nicht jeder Ungehorsam gegen die Hirten ist ein Schisma, insbesondere nicht jener Ungehorsam, der sich in der Verweigerung der Beitragspflicht äußert. Die Gleichung „Ungehorsam" = „Schisma" macht aus dem Begriff des Schismas eine nichts sagende Chiffre. Zudem ist eine derart weite Auslegung der Schisma-Definition des c. 751 CIC kirchenrechtlich unzulässig. Nur der universalkirchliche Gesetzgeber könnte sie verbindlich anordnen. Bischöfen fehlt dazu die rechtliche Kompetenz. Die Identität von „Kirchenaustritt" und Schisma lässt sich auf diesem Weg nicht begründen.

Bruno Primetshofer sieht im „Kirchenaustritt" zumindest ein Indiz für die innere Abkehr von der katholischen Kirche. Er rechtfertige daher die Präsumtion, „dass die nach außen abgegebene Austrittserklärung tatsächlich auch einen inneren Abfall von der katholischen Kirche zum Inhalt hatte"[41]. Wer aus der Kirche „austrete", müsse sich gefallen lassen, dass ihm dieser Schritt als Abfall von der katholischen Kirche ausgelegt werde.[42]

Primetshofer konzediert, dass die „schlechthinnige, keinen direkten Gegenbeweis zulassende Gleichsetzung des Austritts mit dem Abfall von der katholischen Kirche … an der Wirklichkeit vorbeigin-

Weiterführende Literatur:

René Löffler, Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 38), Würzburg 2007. – Derzeit die umfassendste rechtshistorische und rechtsdogmatische Darstellung zum Thema Kirchenaustritt. Die Studie ist auf dem neuesten Stand: das PCLT-Rundschreiben findet Berücksichtigung, das Literaturverzeichnis bietet einen lückenlosen Überblick über alle relevanten Beiträge bis Mitte 2006.

Hartmut Zapp, Körperschaftsaustritt wegen Kirchensteuern – „kein" Kirchenaustritt, in: Kirche und Recht 2007, 66–90: Der Autor hat sich bereits zwei Mal mit der Rechtsauffassung des PCLT beschäftigt und zudem jüngst seinen „Austritt" aus der Kirche erklärt, damit jedoch den Hinweis verbunden, es handle sich nicht um eine innere Entscheidung, die Kirche zu verlassen.

[39] Sind z.B. italienische Katholiken ungehorsam, wenn sie ihre Kultursteuer nicht der Kirche zuwenden? Jedenfalls bewertet die Italienische Bischofskonferenz den „Kirchenaustritt" nach deutschem Staatskirchenrecht nicht als formalen Akt des Abfalls von der Kirche. Heimkehrende italienische „Gastarbeiter", die sich in Deutschland „konfessionslos" melden, werden demnach in Italien nicht als Schismatiker angesehen. Hängt die Einschätzung des „Kirchenaustritts" davon ab, wer ihn in welchem Umfeld bewertet?

[40] Vgl. Communicationes 5 (1973), 95.

[41] *B. Primetshofer*, Formpflicht (s. Anm. 29), 102.

[42] Vgl. *B. Primetshofer*, Frage (s. Anm. 12), 196–197.

ge“[43]. Die vorgeschlagene Präsumtion soll beim sachgerechten Umgang mit „Ausgetretenen“[44] helfen. Ist sie aber gerechtfertigt? Ist es rechtlich zulässig, „Ausgetretene“ bis zum Beweis des Gegenteils als Schismatiker zu betrachten?

Nach Primetshofer wird eine „Austrittserklärung“ – unabhängig vom subjektiven Verständnis des „Austretenden“ – im Umfeld „wohl immer den Eindruck entstehen lassen, daß damit eine weitreichende Distanzierung von der Kirche, die Absicht, nicht mehr zu ihr gehören zu wollen, verbunden ist“[45]. Richtig ist: Ein „Kirchenaustritt“ *kann* so gedeutet werden. Ob er „immer“ so gedeutet wird, ist bereits zweifelhaft. Spätestens die Debatte um das PCLT-Rundschreiben hat zu einer differenzierteren Sicht beigetragen. Hinzu kommt (zumindest für Deutschland): Der „Kirchenaustritt“ ist eine vom staatlichen Recht ermöglichte Erklärung gegenüber staatlichen Autoritäten mit dem Ziel, bestimmte Rechtsfolgen im staatlichen Bereich herbeizuführen. Die unmittelbare Rechtsfolge besteht in der Streichung aus der „Kirchengliederliste“. Damit untrennbar verbunden ist als weitere Rechtsfolge der Wegfall bestimmter Rechte und Pflichten. Insbesondere entfällt die Kirchensteuerpflicht.[46] Das ist die einzige Rechtswirkung des „Kirchenaustritts“, die innerkirchliche Interessen berührt und von der mit guten Gründen zu präsumieren ist, sie werde bewusst angestrebt. Die möglichen Motive für die Zahlungsunwilligkeit „Austretender“ sind vielfältig. Die innere Abkehr von der Kirche ist nur eines davon, weshalb die weitergehende Generalpräsumtion eines Schismas sachlich nicht zu rechtfertigen ist.

Für die rechtliche Bewertung des „Austritts“ ist all dies zweitrangig. Nach dem PCLT-Rundschreiben ist der innere Wille des „Ausgetretenen“ ausschlaggebend[47] – nicht eine äußere Handlung, erst recht nicht die selten von kanonistischer Sachkenntnis geprägte Meinung mancher Katholiken. Im Blick auf eherechtliche Belange *darf* ein Schisma nicht präsumiert werden. In Bezug auf andere rechtliche Belange ist die Präsumtion als nicht sachgerecht zurückzuweisen.

Daran ändert nichts, dass das kanonische Recht eine Unschuldsvermutung nicht kennt.[48] Zwar gilt nach c. 1321 § 3 CIC: Wurde eine Straftat begangen, darf von der Zurechenbarkeit der Tat und folglich von der Schuld des Täters ausgegangen werden. Bis zum Beweis des Gegenteils ist daher die Verhängung einer Strafe gerechtfertigt. Wer jedoch aus der Kirche „austritt“, begeht nicht eine Straftat im Sinne des Kirchenrechts. Der „Kirchenaustritt“ ist nicht ein Straftatbestand des CIC. Wäre er es, könnte die dafür vom Recht festgelegte Strafe verhängt werden, ohne dass die Motivation des „Ausgetretenen“ geprüft werden müsste. C. 1321 § 3 lässt aber weder Raum für die Annahme einer bestimmten „Austrittsmotivation“ noch für die Präsumtion, der im CIC gar nicht berücksichtigte

43 *B. Primetshofer*, Formpflicht (s. Anm. 29), 102.
44 Primetshofer hat ebd. vor allem die eherechtliche Problematik im Blick. Seine Überlegungen (aus dem Jahr 1999) sind mittlerweile durch das PCLT-Rundschreiben überholt.
45 *B. Primetshofer*, Frage (s. Anm. 12), 197.
46 Vgl. zum Ganzen auch *K. Lüdicke*, Wirtschaftsstrafrecht (s. Anm. 3), 278.
47 Vgl. PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7), n. 1.
48 Dieses Argument machen geltend: *B. Primetshofer*, Frage (s. Anm. 12), 196; *H. Schmitz*, Kirchenaustritt (s. Anm. 21), 505, und *P. Krämer*, Kirchenaustritt (s. Anm. 37), 50.

„Kirchenaustritt" erfülle einen bestimmten Straftatbestand – etwa den des Schismas.

Ausblick

Ein „Kirchenaustritt" *kann* ein schismatischer Akt sein. Er muss es aber nicht sein. Diese im PCLT-Rundschreiben dargelegte – wenn auch nicht in dessen Zentrum stehende – zutreffende Rechtsauffassung des Apostolischen Stuhls wird sich auf Dauer nicht ohne tragfähige Argumente bestreiten lassen. Das wirft für die kirchliche Praxis Probleme auf. Dürfen Katholiken ab sofort „ungestraft aus der Kirche austreten?"[49]

Der „Kirchenaustritt" ist auch nach dem PCLT-Rundschreiben nicht ein Bagatelldelikt. Wer sich seiner Katholikenpflicht zur Beitragsleistung entzieht, ist ungehorsam gegenüber entsprechenden Weisungen der Diözesanbischöfe. Dieser Ungehorsam kommt als strafwürdiges Vergehen in Betracht. Es kann nach c. 1371 n. 2 CIC mit einer gerechten Strafe belegt werden. Allerdings wäre der Einzelfall genau zu prüfen, bevor ein Verwaltungsdekret oder ein Gerichtsurteil erlassen werden könnte – in Anbetracht der Vielzahl der Fälle eine Überforderung für jede Diözesankurie. Die Diözesanbischöfe hätten außerdem die Möglichkeit, partikularrechtliche Strafgesetze zu erlassen. In ihnen müsste der „Kirchenaustritt" (nicht die dahinter vermutetet Haltung) als Delikt benannt und mit Sanktionen bewehrt werden. Dies jedoch ist bis heute (fast) nirgends geschehen.[50]

Offen ist auch, wie künftig geklärt werden kann, in welchen Fällen ein „Kirchenaustritt" Ausdruck eines Schismas ist. Das PCLT-Rundschreiben verlangt dazu die Erklärung des Abfalls gegenüber einer kirchlichen Autorität, damit diese sich ein Bild vom Einzelfall machen kann.[51] In Österreich und Deutschland wird der „Kirchenaustritt" jedoch gegenüber einem Vertreter des Staates erklärt.[52]

In Österreich gilt folgende Regelung[53]: Erreicht den Diözesanbischof die Meldung der staatlichen Behörde über den „Kirchenaustritt", wird er sich mit dem Austretenden in Verbindung setzen, um die Motive des Austritts zu klären.[54] Äußert

[49] Vgl. den Titel der Monographie von *R. Löffler* (s. Anm. 32).

[50] Einzige ersichtliche Ausnahme sind zwei weiterhin geltende Strafnormen der Kölner Diözesansynode aus dem Jahr 1954, vgl. *G. Bier*, Abfall (s. Anm. 7). Faktisch bleibt der „Kirchenaustritt" vorerst weithin straffrei. Dass „Ausgetretene", die sich innerlich nicht von der Kirche getrennt haben, von kirchlichen Autoritäten als Exkommunizierte angesehen und behandelt werden, geschieht ohne rechtliche Grundlage. – Zur Frage, wie diese für die Kirche missliche Lage geändert werden könnte, vgl. *G. Bier*, Abfall (s. Anm. 7).

[51] Vgl. PCLT-Rundschreiben (s. Anm. 7), n. 5.

[52] Im Bundesland Bremen kann der „Austritt" auch gegenüber einer kirchlichen Behörde erklärt werden.

[53] Vgl. Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz zum Kirchenaustritt, in: Zugehörigkeit (s. Anm. 22), 9–10. Zum Termin des Inkrafttretens vgl. ebd., 3.

[54] Vgl. ebd., 10. – Nach Auffassung der ÖBK besteht aufgrund des „Austritts" die „rechtliche Vermutung" des Schismas (10). Für diese Rechtsvermutung fehlt nach dem PCLT-Rundschreiben die Grundlage. Umso mehr überrascht, dass sich die ÖBK auf die „Pflege des Einvernehmens mit dem Apostolischen Stuhl" beruft (9). Faktisch betrachtet die ÖBK die Vermutung allerdings als gegenstandslos, sonst müsste sie nicht den Kontakt mit dem „Ausgetretenen" suchen und dessen Motive klären. Möglicherweise verwendet die ÖBK „Vermutung" unpräzise im Sinne von „Verdacht".

sich der „Ausgetretene“ nicht zur Sache, wird dies als Beleg dafür gewertet, dass der „Austritt“ im konkreten Fall ein schismatischer Akt ist.[55] Gibt der „Ausgetretene“ innerhalb einer Dreimonatsfrist „vor dem Bischof an, sich nicht von der Katholischen Kirche trennen zu wollen, genügt die Unterzeichnung einer schriftlichen Erklärung, weiterhin der Katholischen Kirche mit allen Rechten und Pflichten angehören zu wollen“.[56] Wie aus dem beigefügten Musterformular deutlich wird, verlangen die österreichischen Bischöfe in diesem Fall einen „Widerruf des Austritts aus der Katholischen Kirche“.[57]

Steht „Widerruf“ für eine „nur“ gegenüber der kirchlichen Autorität abgegebene Erklärung, sich durch den (fortbestehenden) „Austritt“ nicht innerlich von der Kirche und ihren Hirten losgesagt zu haben? Wie aber könnte der „Ausgetretene“ in diesem Fall Katholik „mit allen Rechten und Pflichten“ sein? Hätte der „Austritt“ keine Auswirkungen auf die Rechtsstellung, auch nicht in arbeitsrechtlicher Hinsicht oder zum Beispiel im Blick auf die Fähigkeit, zu kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden? Wäre der „Austritt“ in diesem Fall aus kirchlicher Sicht ein folgenloser Akt? Das wäre in kirchenpolitischer Hinsicht ein problematisches Signal.

Oder steht „Widerruf“ im Wortsinn für eine auch nach staatlichem Recht relevante Rückgängigmachung des „Austritts“? Das würde erklären, warum einem (vormals) „Ausgetretenen“ weiterhin alle Katholiken-Rechte und -Pflichten zukommen, hätte aber zur Folge: Seine innere Zugehörigkeit zur Kirche und seine Unterordnung unter Papst und Bischöfe könnte der „Ausgetretene“ nur unter Beweis stellen, indem er sich auch gegenüber dem Staat (wieder) als Katholik bezeichnete. Wer hingegen an seinem „Austritt“ festhielte, würde selbst dann als Schismatiker betrachtet, wenn er glaubhaft darlegen könnte, dass der „Austritt“ seine innere Haltung zur Kirche und ihren Hirten nicht berührt. Dann aber stünde die Regelung der österreichischen Bischöfe im Widerspruch zum PCLT-Rundschreiben.

Das ÖBK-Verfahren ist mithin verbesserungsbedürftig.[58] Die Kontaktaufnahme mit jedem einzelnen „Ausgetretenen“ ist gleichwohl ein richtiger Schritt. Nur auf diese Weise kann dessen innere Haltung ermittelt werden. Dabei wird allerdings noch deutlicher als bisher zu Tage treten,

55 *A. Weiß*, Kirchenaustritt (s. Anm. 18), 167 m. Fn. 89, bevorzugt eine inhaltliche Klärung der Austrittsgründe. Zugunsten der ÖBK-Regelung ist indes zu bedenken: Wer darüber belehrt wurde, dass sein Schweigen als Ausdruck seiner schismatischen Haltung verstanden werden wird, hat die Möglichkeit, sich vom Schisma-Verdacht zu entlasten. Er kann eine Möglichkeit wahrnehmen, die bei der – nicht modifizierbaren – Erklärung gegenüber der staatlichen Behörde nicht gegeben ist. Verzichtet er darauf, muss er sich, anders als der noch nicht Belehrte, mit Recht gefallen lassen, für einen Schismatiker gehalten zu werden.

56 ÖBK-Erklärung (s. Anm. 53), 10.

57 Zugehörigkeit (s. Anm. 22), 11.

58 Unpräzise ist der letzte Passus der ÖBK-Erklärung (s. Anm. 53), 10: Wenn sich die Vermutung des Abfalls zu einem späteren Zeitpunkt als unrichtig erweise, sei nach den Vorschriften über die Wiederaufnahme in die Kirche vorzugehen und ein Zeitpunkt der Rückkehr in die Kirche festzulegen. Das ist widersinnig: Wenn sich die Vermutung des Abfalls als irrig erweist, bedarf der Betreffende nicht einer Wiederaufnahme. Da er sich niemals von der Kirche losgesagt hatte, muss er auch nicht in sie zurückkehren.

dass nicht jeder „Kirchenaustritt“ ein Akt des Schismas ist.

Der Autor: *Prof. Georg Bier, geb. 1959, war nach der theologischen Promotion in Bonn 1989 als Pastoralassistent und -referent im Bistum Osnabrück und ab 1993 als Diözesanrichter im Bistum Limburg tätig. Er habilitierte sich 2001 für das Fach Kirchenrecht in Bonn und ist seit 2004 Ordinarius für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät Freiburg/Br. Veröffentlichungen: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001; Das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive, in: Reinhild Ahlers/Beatrix Laukemper-Isermann (Hg.), Kirchenrecht aktuell. Fragen von heute an eine Disziplin von gestern?, Essen 2004, 1–44.*

Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche

Norbert Lüdecke / Georg Bier (Hg.)
Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche
Gedenkschrift für Werner Böckenförde

203 Seiten, gebunden
€ 25,00 (D) / CHF 43.80 / € 25,70 (A)
ISBN 978-3-429-02808-4

Das Buch erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Konrad Huber

Mitglied in der Gemeinde Jesu Christi

Neutestamentliche Perspektiven zur Frage der Kirchengliedschaft

◆ **Die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft drückt sich in der Regel so aus, dass die Mitglieder bestimmte religiöse Inhalte glauben und ihr Leben danach ausrichten. Auch das Neue Testament lässt deutlich erkennen, dass es klare Erfordernisse gibt für eine Zugehörigkeit zur Gemeinde der an Christus Glaubenden. Umsichtig zeigt der Innsbrucker Neutestamentler, wie sich aus der anfänglichen Nachfolge Jesu und dem Glauben an seine Botschaft vom angebrochenen Reich Gottes jene weiteren Elemente – Taufe, Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, Herrenmahl, Ethik u.a. – entwickeln, welche die neutestamentlichen Gemeinden kennzeichnen und zugleich von anderen abgrenzen. (Redaktion)**

Das Neue Testament ist kein Gesetzbuch, die neutestamentlichen Schriften bieten keine kirchlichen Vereinsstatuten mit kodifizierten Normen zu Fragen von Mitgliedschaft und Ausschluss. Vielfältig sind allein schon die theologischen Konzeptionen und Vorstellungen von Gemeinde und Kirche im Neuen Testament; unterschiedlich und divergierend, zum Teil sogar konkurrierend präsentieren sich konkrete Gestalt, Selbstverständnis und Identitätskonstruktion der einzelnen Gemeinden; äußerst dynamisch verläuft deren Entwicklung im Urchristentum.[1] Als ebenso komplex erweist sich auch die Frage der Zugehörigkeit. Die neutestamentlichen Texte nehmen als Zeugnisse der irdischen Jesusbewegung wie der christlichen Glaubensgemeinschaft des 1. Jahrhunderts und als Zeugnisse über sie aber durchaus dazu Stellung – sei es ausdrücklich oder implizit. Die Spannung zwischen formuliertem Anspruch und gelebter Realität, zwischen allgemeingültiger, überzeitlicher Normativität und kontextueller, jeweils historisch bedingter Verortung bleibt dabei freilich zu beachten.[2]

Reich Gottes und Volk Gottes

Im Zentrum der Sendung Jesu, seiner Verkündigung und seines Wirkens steht die

[1] Vgl. insgesamt dazu *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993; *W. Kirchschläger*, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: ANRW II.26.2 (1995), 1277–1356; *T. Söding*, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1997.

[2] Vgl. *S. Scholz*, Christliche Identität im Plural. Ein neutestamentlicher Vergleich gemeindlicher Selbstverständnisse, in: *A. Deeg*/*S. Heuser*/*A. Manzeschke* (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen (BTSP 30), Göttingen 2007, 66–94, der mit Blick auf das Matthäusevangelium, das Johannesevangelium und die Pastoralbriefe vor allem die Pluralität und Divergenz sowie den „konstruktionistischen Charakter" (93) der neutestamentlichen Konzepte von Gemeindeidentität betont.

Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes (Mk 1,15). Bei aller Fokussierung auf Gott, auf Gottes uneingeschränkte Göttlichkeit und Gottes heilvolle Zuwendung zu den Menschen enthält diese Botschaft auch ein zutiefst gemeinschaftliches Moment, eine elementar ekklesiale Dimension. Zum Reich, zur Herrschaft Gottes gehört untrennbar das Volk Gottes, die Gemeinschaft all jener, die im Bekenntnis des einen Gottes und in der vertrauensvollen Gewissheit seiner Leben schaffenden Bundestreue geeint sind.[3]

Dabei ist es nicht allein die dynamische Nähe und drängende Unmittelbarkeit, welche die Rede von der Basileia Gottes im Munde Jesu zu etwas Neu- und Einzigartigem macht, charakteristisch in der Verkündigung und im Wirken Jesu greifbar und verwirklicht sind insbesondere auch deren grundlegende Offenheit, ihr umfassender Horizont und integratives Potenzial. Über alle sozialen Unterschiede, gesellschaftlichen Barrieren und kultisch-rituellen Schranken hinweg und über Israel hinaus zielt die Reich-Gottes-Botschaft und damit die Sendung Jesu insgesamt in einem universalen Sinn auf eine eschatologische Sammlung, Erneuerung und Neubegründung des einen Gottesvolkes. Dabei nicht minder bedeutsam ist schließlich die Rückbindung seiner Heilsbotschaft an den Verkündiger Jesus selbst, eine ihr zutiefst innerliche Bezogenheit auf seine Person. Jeder Konkretisierung und Realisierung des Gottesreiches haftet – zumindest idealerweise – in ihrem Selbstverständnis als Gemeinschaft und Gemeinde ein derart universaler, auf alle Menschen hin offener Zug ebenso prinzipiell und unverzichtbar an wie das Moment tiefer Jesus- bzw. Christusbezogenheit. So kann Paulus dann etwa für das Gottesvolk der Christen behaupten, hier sei „nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann und Frau“, um zugleich diese entgrenzte Sicht auf das entscheidende „ihr alle nämlich seid einer in Christus Jesus“ zuzuspitzen (Gal 3,28; vgl. Kol 3,11).

Jesus verbindet seine Basileia-Botschaft – das programmatisch verdichtete Wort in Mk 1,15 (par Mt 4,17) zeigt das sehr anschaulich – mit dem Ruf zur Umkehr, zur Sinnesänderung und mit der Aufforderung zum Glauben. Wenn auch gilt, dass die Zusage der Gottesherrschaft diese geradezu erst ermöglicht, so ist mit der unbedingten Umkehr- und Glaubensbereitschaft der von ihm angesprochenen Menschen, mit ihrer uneingeschränkten Ausrichtung auf Gottes Reich als einer Antwort darauf denn doch ein fundamentales Zugehörigkeitskriterium zu dem von Jesus neu konstituierten Volk Gottes formuliert. Dazugehören kann nur, wer sich von Jesus Gottes Heilswillen zusagen und sich von ihm zu Umkehr und Glauben rufen lässt.

Gemeinschaft der Jesusnachfolge

Im Zeichen der herangenahten Gottesherrschaft begründet Jesus die Jüngergemeinschaft und beruft von Beginn seines öffentlichen Auftretens an Menschen in die Nachfolge. Auf Schritt und Tritt wird deutlich, dass für ihn die in sich vielgestaltige Gruppe von Jüngerinnen und Jüngern bzw. die Frage des Dazugehörens zu ihr in all seinen Facetten und unterschiedlichen Formen von ganz besonderer Bedeutung ist. Umkehr und Glaube manifestieren sich und konkretisieren sich in der Nachfolge.

[3] Vgl. dazu *T. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, bes. 54–88.

Nachfolge bedeutet so Lebensgemeinschaft und Weggemeinschaft mit Jesus und in letzter Konsequenz auch Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Alles ist dabei auf die Person Jesu bezogen und hat in ihr seinen Anfang und Grund. Die Hereinnahme in die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger verdankt sich ganz und gar der erwählenden Zuwendung durch Jesus (vgl. Joh 15,16), der Bestand dieser Gemeinschaft, das Verbleiben in ihr setzt ein unbedingtes Ausgerichtetsein auf Jesus, eine enge, persönliche Verbundenheit mit ihm voraus. Was das Markusevangelium mit dem „Bei-ihm-Sein" (Mk 3,14) und der Nachfolge „hinter ihm her" (Mk 1,17; auch 8,33) benennt, umschreibt das Johannesevangelium, aber auch der Apostel Paulus in geradezu mystischer Sprache als ein Sein und ein Bleiben „in Jesus" (z. B. Joh 15,4–7; vgl. 1 Joh) bzw. „in Christus" (z. B. 1 Kor 1,30; Phil 3,9), als eine Teilhabe an seiner Lebensexistenz. „Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen", konstatiert der johanneische Jesus im Kontext des Bildworts vom Weinstock (Joh 15,5). Im Umkehrschluss lässt sich dann aber sagen, dass an dem, was jene vollbringen, an ihren „Früchten" (vgl. Mt 7,20), sich auch ihre Zugehörigkeit zum „Weinstock" Jesus ablesen lässt.

Jesusnachfolge und Jüngerschaft erweisen sich dementsprechend in einer an Jesus orientierten Lebenshaltung, bemessen sich am Umgang miteinander und am Verhalten zu den Mitmenschen auch außerhalb der eigenen Reihen. Die Evangelien werden nicht müde, diesbezügliche Kennzeichen, ja Kriterien recht gelebter Nachfolge zu nennen. Sie sprechen von Herrschafts- und Machtverzicht, vom einander Dienen, von geschwisterlicher Liebe und Achtung, von Friedfertigkeit und Vergebungsbereitschaft, von Besitzverzicht und Bereitschaft zu teilen, von gegenseitiger Verantwortung und Rücksichtnahme, sie mahnen zu Solidarität mit Armen und Benachteiligten, zu Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft und Gewaltverzicht. Missachtung dieser Prinzipien gefährdet letztlich die Gemeinschaft mit Jesus, die Zugehörigkeit zu ihm und damit zu seinem Jüngerinnen- und Jüngerkreis.

Wenn in den Evangelien der irdische Jesus breit von Jüngerschaft und Nachfolge als einem entschlossenen Nachgehen seines eigenen Weges spricht, dann definiert das nicht einfach nur und quasi im nostalgischen Rückblick Erfordernisse für Menschen in der vorösterlichen Gemeinschaft um und mit Jesus, zugleich sind damit immer auch die urchristlichen Gemeinden als Adressaten im Blick und die Haltung und das Verhalten jedes einzelnen Christen und jeder einzelnen Christin in diesen Gemeinden angesprochen und angezielt. Bleibend gültige ethische Maßstäbe der persönlichen Lebensgestaltung und des Umgangs mit den Mitmenschen – ob im Binnenbereich oder nach außen hin – sind so als charakterisierende Merkmale und Erkennungszeichen dieser Gemeinden im Sinne einer „Kontrastgesellschaft"[4] formuliert, Maßstäbe, deren Bezugs- und Haftpunkt Jesus selbst und deren grundlegender Parameter nichts anderes als das Liebesgebot ist (Joh 13,34f.).[5] „Wer sagt,

[4] Vgl. *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i. Br. [7]1987.

[5] Postuliert die johanneische Konzeption einen exklusiv gruppenbezogenen Liebesprimat, so entgrenzt das Matthäusevangelium das Liebesgebot und spricht auch von der Feindesliebe (Mt 5,44; vgl. Lk 6,35). Vgl. dazu auch *T. Söding*, Jesus (s. Anm. 3), 194–213.

dass er in ihm bleibt, muss auch leben, wie er gelebt hat“ (1 Joh 2,6).

Dazu gehört auch die Bereitschaft, die Lebens- und Weggemeinschaft mit Jesus bis zum Äußersten und unter Einsatz, ja Aufgabe des eigenen Lebens durchzuhalten, d. h. den Weg der Nachfolge auch als Kreuzesnachfolge zu gehen. Gerade darin sehen die Evangelien ein entscheidendes Kriterium für diejenigen, die in die Jesusnachfolge treten wollen. Pointiert spricht Jesus davon, dass, wer immer ihm nachfolgen will, wer sein Jünger sein will, sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und auf diese Weise ihm nachfolgen soll (Mk 8,34; Mt 16,24; Lk 9,23; 14,27; vgl. z. B. 1 Petr 4,16).

Familie Gottes

Bei aller Ausrichtung der Nachfolgegemeinschaft auf die Person Jesu und auf sein Wort (vgl. Joh 8,31) gerät die Theozentrik Jesu freilich nicht aus dem Blick. Der Abschnitt Mk 3,31–35 vermag die gegenseitige Verwiesenheit dieser beiden Momente vielleicht besonders treffend ins Bild zu setzen. Wie auch sonst häufig ist hier Familienmetaphorik verwendet, um die Gemeinschaft Jesu zu benennen und ihr Wesen zu umschreiben. Die große Menge von Menschen, die sich in einem Haus um Jesus versammelt hat und sein Wort hören will, ist für ihn „Bruder und Schwester und Mutter“, ist seine neue, wahre Familie, geeint unter dem einen „Vater“ Gott. Entscheidendes Kriterium, zur Familie Jesu zu gehören, ist es aber, den Willen Gottes zu tun (Mk 4,35). Allein darauf kommt es an, will man – bildlich gesprochen – zu denen „drinnen“ gehören und hineingenommen sein in jenen familiären Kreis, dessen Inbegriff die Gotteskindschaft in Gemeinschaft mit Jesus ist.

Die gesamte markinische Szene ist in ihrer gezielten Typisierung deutlich transparent auf ein entsprechendes (ideales) Gemeinde- und Kirchenbild: die (Haus-)Gemeinde, deren Mittelpunkt Jesus Christus und deren Ziel es ist, den durch Jesus vermittelten Willen Gottes zu erfüllen und so „Familie“ Gottes zu werden. „Wer um Jesus versammelt ist, wird an den Willen Gottes verwiesen, wer den Willen Gottes erfüllen will, wird an den Lehrer Jesus verwiesen.“[6]

Als „Familie Gottes“ bleibt sie in ihrer Existenz und Gestalt aber stets rückgebunden an Gott. Gemeinde und Kirche verdanken sich nicht ihrer eigenen Initiative, sondern der Erwählung durch Gott (vgl. 1 Kor 1,26ff.; Eph 1,4). Analog zum Volk Gottes sind sie letztlich von Gott konstituierte Gemeinde, von Gott (heraus-)gerufene, versammelte Ekklesia, und zwar als Kristallisationspunkt des neu zu sammelnden Gottesvolkes. So spricht denn auch Paulus stets von der „Gemeinde Gottes“ bzw. der „Gemeinde in Gott und in Jesus Christus“, wenn er seine Briefe an konkrete Christengemeinden vor Ort adressiert. Und die Apostelgeschichte des Lukas, die das Wachsen der Gemeinschaft von Anfang an dem Herrn (Apg 2,47) bzw. dem Wirken und Beistand des Heiligen Geistes (Apg 2; 9,31 u. ö.) zuschreibt, konstatiert in Apg 20,28 noch deutlicher, dass Gott selbst es ist, der sich durch das Blut seines Sohnes seine Kirche erworben hat.

Glaube und Taufe

Die christliche Gemeinde als soziologisch eigenbestimmte Größe ist vor allem in

6 *T. Söding*, Jesus (s. Anm. 3), 108; insgesamt dazu 105–109.

ihren Anfängen wesentlich durch ihren Ereignischarakter definiert, das institutionelle Moment bleibt demgegenüber noch deutlich im Hintergrund und davon überdeckt. Zwar kann Paulus etwa die konkrete Gemeinschaft der Christen an einem Ort selbstverständlich als „Gemeinde" ansprechen und für sie das in sich geschlossene Bild des einen Leibes prägen, zugleich lässt sich für sein Verständnis aber zeigen, dass deren Gemeinde-Sein erst eigentlich im Vollzug entsprechende Gestalt gewinnt (s. u.). Auch ist von Gemeinde bzw. Kirche zunächst nicht in einem universalen Sinn als Gesamtkirche die Rede, sondern im Sinne der individuellen örtlichen Versammlung. Erst in der weiteren Entwicklung kommen institutionelle und universalistische Züge verstärkt zum Tragen.[7] Als entsprechend vielschichtig erweisen sich dann aber auch die diesbezüglichen Aussagen zur Frage der Zugehörigkeit.

Als grundlegende Identitäts- und Zugehörigkeitsmerkmale sind in erster Linie jedenfalls der Glaube und die Taufe zu nennen. Glaube und Taufe begründen die heilswirksame Christuszugehörigkeit, die in der Gemeinde Christi ihre konkrete Sozialgestalt findet: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet …" (Mk 16,16; vgl. auch Apg 2,41; Gal 3,26f.). Ist der Glaube an Jesus Christus nach paulinischem Verständnis jene unverzichtbare und zugleich einzig mögliche Disposition auf Seiten des Menschen – und zwar für Juden und Heiden gleichermaßen –, um an der rettenden, rechtfertigenden und Heil schaffenden Initiative Gottes und der dadurch bewirkten Gotteskindschaft Anteil zu erhalten, so ist die Taufe das sichtbare (Bundes-)Zeichen und die zeichenhafte Bestätigung dieser Hereinnahme und Einbeziehung in das göttliche Heilsgeschehen in Christus und die sich darin konstituierende Gemeinschaft.

Durch Glaube und Taufe tritt man in die christliche Gemeinde ein und wird ein Teil von ihr. In der Apostelgeschichte wird, wenn von der Annahme der christlichen Botschaft gesprochen wird,[8] verbunden damit stets auch die Taufe als konkreter Initiationsakt erwähnt (Apg 2,38.41; 8,12.36–39; 9,18 u. ö.). Und weil und insofern Paulus der Taufe tiefe soteriologische Bedeutung zumisst (Röm 6,3–11), gilt auch für ihn, dass es Christsein nicht ohne Taufe gibt.[9] Hier wie dort geschieht die Taufe „im Namen Jesu Christi" und „auf den Namen Jesu" (Apg 2,38 u. ö.; 1 Kor 1,13–15; 6,11 u. ö.), hat in Jesus Christus also ihre begründende Autorität und ihren bleibenden Referenzpunkt. Die Taufe, die im Urchristentum offensichtlich von Anfang an ganz selbstverständlich praktiziert wurde, erweist sich so geradezu als „nachösterliche Entsprechung zum Ruf Jesu in die Jüngergemeinschaft", als dessen „Weiterführung und Umformung … unter den neuen Bedingungen der nachösterlichen Situation"[10].

Herrenmahl

Zu den konstitutiven Merkmalen der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft

7 Vgl. *J. Roloff*, Kirche (s. Anm. 1), 83–85; *J. Hainz*, Art. Gemeinde, Gemeinschaft, Kirche, in: *J. Hainz*/*A. Sand* (Hg.), Münchener theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Düsseldorf 1997, 156–159, bes. 157f.

8 Häufig auch als „Umkehr" bezeichnet (Apg 2,38; 3,19; 5,31; 11,18; 13,24; 20,21; 26,20; vgl. Lk 24,47; Röm 2,4; Hebr 6,1; 2 Petr 3,9).

9 Vgl. *H. Giesen*, Art. Taufe, Tauchbad, in: *J. Hainz*/*A. Sand* (Hg.), Münchener theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (s. Anm. 7), 350–352: 351f.

10 *J. Roloff*, Kirche (s. Anm. 1), 316.

gehört ebenfalls von Anfang an und ganz zentral die Teilnahme an der Feier des Herrenmahls im Rahmen der gottesdienstlichen Versammlung. Sie prägt das Selbstverständnis der Jerusalemer Urgemeinde ebenso (Apg 2,42.46)[11] wie jenes der paulinischen Hausgemeinden (1 Kor 11,17ff.). In ihr konzentriert sich geradezu brennpunktartig, was Gemeinde bzw. neues Volk Gottes unter dem Zuspruch und dem Anspruch Jesu Christi bedeutet. Ihre identitäts- und gemeinschaftsstiftende Kraft initiiert dabei nicht allein auf einer soziologischen Ebene die Ausbildung einer spezifischen Gruppenidentität,[12] sie hält darüber hinaus bleibend auch den Gedanken des Gestiftetseins und das Wissen von Unverfügbarkeit und letzter Verwiesenheit auf Christus und Gott in Erinnerung.

Für den Apostel Paulus realisiert sich die christliche Gemeinde, jener geheimnisvolle „Leib Christi", der aus vielen einzelnen und notwendig unterschiedlichen Gliedern zusammengesetzt ist und durch das Wirken des einen göttlichen Geistes als Einheit Bestand hat (1 Kor 12,12ff.), eigentlich erst durch die Zusammenkunft der Gläubigen und die Feier des Herrenmahls. Nach 1 Kor 10,16f. stiften der Becher des Segens und das gebrochene Brot, an denen die Christen beim Herrenmahl Anteil bekommen, nicht nur eine individuelle personale Gemeinschaft mit Christus, sondern verbinden diese zur Gemeinschaft des einen „Leibes Christi".[13] Der bereits angesprochene Ereignischarakter scheint darin also bestimmend. Die Gemeinschaft der Gemeinde, ausgedrückt im Idealbild des Leibes, in dem die Fülle der Gnadengaben in geordneter Weise zur gegenseitigen Erbauung fruchtbar werden (1 Kor 11–14), erweist sich als Frucht der Herrenmahlfeier. Die rechte (und rechtmäßige) Feier bewirkt Teilhabe an dieser Gemeinschaft, ihr wiederholtes Tun (vgl. 1 Kor 11,24f.) erneuert sie entsprechend. Fehlverhalten gerade im Kontext der Herrenmahlfeier (etwa durch mangelnde gegenseitige Rücksichtnahme) gefährdet demgegenüber die Gemeinde – für den Einzelnen dessen Dazugehörigkeit und für das Gesamt nichts weniger als deren Einheit und Existenz.

Weiterführende Literatur:
Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993; *Thomas Söding*, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1997; *Thomas Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007. – Der differenzierende Blick auf die unterschiedlichen Gemeindekonzeptionen des Neuen Testaments und ihre historischen und theologischen Haft- und Anknüpfungspunkte eröffnet vielfältige Einsichten auch für die Frage nach Kennzeichen und Kriterien der Zugehörigkeit.

[11] Das Summarium Apg 2,42–47, das die apostolische Urgemeinde in Jerusalem als Idealbild für die christliche Gemeinde insgesamt umreißt, nennt neben dem Brechen des Brotes außerdem die Lehre der Apostel, die Gemeinschaft und die Gebete als konstitutive Grundelemente des Gemeindelebens (vgl. Apg 1,14; 4,32–35; 5,12–16). Vgl. dazu *L. Oberlinner*, Das Ideal der christlichen Gemeinde nach der Apostelgeschichte, in: *A. Vögtle*/*L. Oberlinner*, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche, Freiburg i. Br. 1992, 40–65.144–147.

[12] Vgl. *M. Ebner* (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg i. Br. 2007.

[13] Vgl. *J. Hainz*, Art. Gemeinde (s. Anm. 7), 157.

Umgekehrt erweist sich von dorther Gemeinde keineswegs als eine exklusive Größe: das Bild des Leibes ist prinzipiell offen für die Hereinnahme neuer „Glieder", und die gottesdienstliche Versammlung selbst scheint für Paulus nicht von vornherein auf die Gläubigen allein beschränkt zu sein (vgl. 1 Kor 14,23f.).

Orthodoxie und Orthopraxie

Die Frage nach Gemeindeidentität und Gruppenzugehörigkeit erhält schließlich in der Auseinandersetzung um den rechten Glauben, die „Orthodoxie", Relevanz und dementsprechende Brisanz. Freilich stehen auch dabei nicht einfachhin Gemeinde und Kirche als solche im Vordergrund, sondern zunächst und vor allem die zentralen christologischen und soteriologischen Bekenntnisse, die sie begründen. In der Folge und mit den zentralen Glaubensinhalten aufs Engste verknüpft geht es dann auch wieder um Fragen der rechten, d. h. dem Glauben gemäßen Lebensführung, der konkreten ethischen Praxis („Orthopraxie"). Diese Einheit von Glauben und Ethik durchzieht das gesamte Neue Testament.

Für den Apostel Paulus sind der Inhalt des Glaubens, zugespitzt auf Person und Stellung Jesu Christi und auf Gottes Erlösungstat im Kreuzesgeschehen, sowie das Bekenntnis dazu entscheidend nicht allein für den Ausweis, Christ zu sein, sondern weit mehr noch und ganz grundlegend für die Anteilhabe des Menschen an Rettung und Heil: „… wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr' und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', so wirst du gerettet werden" (Röm 10,9). Kommt Paulus dann aber in seiner brieflichen Unterweisung auf die christliche Lebenspraxis zu sprechen, die Glaube und Bekenntnis nach sich ziehen und ziehen müssen, so geht es für ihn konkret auch um Gemeinde und die Frage der Zugehörigkeit zu ihr. Immer wieder finden sich etwa mit den so genannten Lasterkatalogen bei Paulus (und nicht nur bei ihm) Aufzählungen von Personengruppen, deren negatives Verhalten aus der Gemeinschaft ausschließt und den Abbruch jeglichen Kontakts mit ihnen verlangt (z. B. 1 Kor 5,11; vgl. 1 Kor 6,9f. usw.). Unzüchtige beispielsweise und Übeltäter sind „aus eurer Mitte" auszustoßen (1 Kor 5,2.13) oder, noch schärfer formuliert, „dem Satan zu übergeben" (1 Kor 5,5; vgl. 1 Tim 1,20[14]), wenngleich zumindest in eschatologischer Perspektive deren Rettung dennoch im Raum bleibt (1 Kor 5,5).[15]

Die johanneische Korrespondenz spiegelt ihrerseits ebenfalls Konflikt und Krise im Inneren der Gemeinde bzw. des Gemeindeverbandes und die Notwendigkeit deutlicher Abgrenzung auf dem Hintergrund des rechten Christusbekenntnisses einerseits (z. B. 1 Joh 2,22f.; 4,2f.15; 5,1.5; 2 Joh 7) und des darin begründeten und von dorther ausgewiesenen ethischen Verhaltens andererseits wieder. In aller Schärfe und Polemik wird dieser Konflikt um Rechtgläubigkeit und christliche Lebensführung dabei ausgetragen. Die ehemalige Gemeindezugehörigkeit der jetzt als Irrleh-

[14] Wenn in 1 Tim 1,20 von Lästerung die Rede ist, dann ist damit zugleich auch die Orthodoxie tangiert.

[15] Zu 1 Kor 5 vgl. *K. M. Schmidt*, Identitätswahrung durch Ausgrenzung. Exkommunikation und Reintegration am Beispiel der korinthischen Gemeinde, in: *B. Acklin Zimmermann*/*B. Schmitz*, An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen, Frankfurt a. M. 2007, 43–67.

rer Gebrandmarkten, das frühere gemeinsame Miteinander, wird rundweg geleugnet (1 Joh 2,19). Am Ende steht die klare Verweigerung von Aufnahme und Gastfreundschaft (2 Joh), wobei augenscheinlich auch auf Seiten der Kontrahenten in gleicher Weise vorgegangen wird und nicht nur die Aufnahme derer, die aus der Sicht des Briefschreibers in der „Lehre Christi" und damit in der „Wahrheit" leben, verhindert, sondern zudem jeder, der sie dennoch aufnehmen will, aus ihrer Gemeinde hinausgeworfen wird (3 Joh 10).

Wenn der Judasbrief in seinem Kampf gegen Irrlehrer aus den eigenen Reihen, welche die Einheit zerstören (Jud 19), seine Adressaten an den überlieferten Glauben (Jud 3) verweist und ihm entsprechende Bedeutung beimisst, dann dient das gleichfalls der Identitätssicherung der christlichen Gemeinde. Auch hier steht der Mangel an Orthodoxie im Fokus des Angriffs („Jesus Christus verleugnen" [Jud 4]), zugleich scheint es aber trotzdem noch Gottesdienstgemeinschaft, die selbstverständliche Teilnahme der gegnerischen Gruppen am „Liebesmahl" zu geben – wenn auch unter dem scharfen Verdikt des Briefautors (Jud 12).

Ähnlich zeigt sich das auch in den Pastoralbriefen. Dort haben zum einen das Ringen um die „gesunde Lehre" und die durchaus entschiedene Haltung in der Abgrenzung gegenüber Irrlehrern in christologisch-soteriologischer Positionierung (vgl. 1 Tim 2,5f.; 2 Tim 1,9f.; Tit 2,11–14; 3,4–7) und in der den Häretikern zugleich angekreideten, wohl nicht allein typischer Ketzerpolemik entsprungenen moralischen Verwerflichkeit (vgl. 1 Tim 1,9f.; 4,1f.; 2 Tim 3,2–7; Tit 1,10f.) ihren Grund. Zum anderen ist aber offensichtlich davon auszugehen, dass diese Falschlehrer und ihre Anhänger zum Teil wenigstens noch in den Gemeinden leben, so dass eine eindeutige Grenzziehung zwischen „rechtem Glauben" und „falscher Lehre" trotz allem nicht ohne Weiteres möglich zu sein scheint.[16]

Die Offenbarung des Johannes sieht ihrerseits im standhaften und kompromisslosen Festhalten der Christen am „Wort Gottes und Zeugnis Jesu" (vgl. Offb 1,2.9; 6,9; 20,4) und in den daraus resultierenden „Werken" (vgl. Offb 2,2.5.19.23; 3,1.2.8.15) die entscheidenden Merkmale christlicher Existenz und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft mit Gott und mit Christus, wie sie sich im königlichen und priesterlichen Volk Gottes konkretisiert (Offb 1,5f.; 5,9f.) und im himmlischen Jerusalem endzeitlich vollendet (Offb 21,1–22,5).[17] Gerade der Seher Johannes bringt dabei vehement auch die Möglichkeit der Umkehr und Neupositionierung für schwach gewordene Christen ins Spiel (Offb 2–3), eine Thematik, die in der synoptischen Jesustradition in Aussagen zur Vergebungsbereitschaft (Mt 5,23ff.; 18,21f.; Lk 17,3f.) ebenso wie bei Paulus (2 Kor 5,5–11; 7,9f.; 12,21; vgl. 2 Tim 2,25) Parallelen hat.[18] Der

[16] Vgl. *L. Oberlinner*, Anpassung oder Widerspruch? Die christliche Gemeinde am Beginn des 2. Jahrhunderts nach den Pastoralbriefen, in: *A. Vögtle/L. Oberlinner*, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche, Freiburg i. Br. 1992, 92–114.149–153; *S. Scholz*, Identität (s. Anm. 2), 85–91.

[17] Vgl. *K. Scholtissek*, „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus" (Offb 1,9). Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes, in: *K. Backhaus* (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001, 172–207.

[18] Anders aber Hebr 6,4–6; vgl. 12,17.

Umgang mit schuldig Gewordenen erhält mit Mt 18,15–20 ja geradezu so etwas wie eine Verfahrensregel, bei der zwar als letzte Konsequenz der Ausschluss aus der Gemeinde zur Debatte steht, primär aber die Pflicht zur Sündenvergebung und Versöhnung und damit zur Reintegration hervorgehoben ist.[19]

Identität und Entgrenzung

Die wenigen, nur knapp skizzierten Beispiele verweisen deutlich auf das innere Wechselspiel zwischen der bewussten Festlegung identitätsstiftender Inhalte und Kennzeichen und einer notwendigen Abgrenzung im Inneren und/oder nach außen hin.[20] Verstärkt wird dieses Moment durch das in spätneutestamentlicher Zeit zunehmend greifbare Interesse an Gemeinde bzw. Kirche auch als einer institutionellen Größe in verbindlicher Sozialgestalt.

Trotz allen Anspruchs eines klaren und unverwechselbaren Profils sind freilich im Zeugnis des Neuen Testaments Gemeinde und Kirche ein grundlegend dynamischer Charakter und eine prinzipiell inklusivische Perspektive bleibend eingeschrieben. Zu ihren wesentlichen Kennzeichen gehören die Offenheit für alle Menschen, eine entsprechende Ausstrahlungskraft und ein umfassender Beziehungsreichtum – nicht selten freilich schon damals mehr als Imperativ und in kritischer Funktion in eine dahinter zurückbleibende (Gemeinde-) Realität hinein formuliert.

Der Autor: *Dr. Konrad Huber, geb. 1965 in Heinfels, ist Außerordentlicher Universitätsprofessor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Nach dem Studium der Fachtheologie und der Selbständigen Religionspädagogik promovierte er 1994 an der Universität Innsbruck mit einer Arbeit zum Markusevangelium. 2006 habilitierte er sich an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz für das Fach Neutestamentliche Bibelwissenschaft. Publikationen: Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (FzB 75), Würzburg 1995; Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51), Münster 2007.*

19 Vgl. *T. Söding*, Jesus (s. Anm. 3), 168.180–182. Ausschluss aus der Gemeinde und Wiederzulassung sind auch mit der Schlüssel- bzw. Binde- und Lösegewalt des Petrus in Mt 16,19 und der gesamten Jüngergemeinde in Mt 18,18 thematisiert.

20 *S. Scholz*, Identität (s. Anm. 2), 92f., sieht für die neutestamentlichen Gemeindekonzepte „neben dem gemeinsamen Rückbezug auf das Christus-Ereignis" als verbindendes Moment „vor allem ihr identitätsstabilisierendes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber all den ‚Anderen', welche die Christus-Chiffre nicht mit den gleichen Inhalten füllen wie sie selbst".

Lioba Zodrow / Stefan Wiesel

„Taufbewusstsein" – Grundlage selbstbewussten Christseins

Impulse aus der französischen Sakramenten- und Liturgiepastoral

◆ Es scheint gegenwärtig kirchenpolitisch üblich zu sein, unter heftigem Zitatengeraschel die – oft noch gar nicht eingelösten – innovatorischen Impulse des 2. Vatikanischen Konzils scheibchenweise zurückzunehmen bzw. lächelnd den „Nostalgikern des Konzils" zu überlassen. Da tut es gut, in dem Artikel von Lioba Zodrow und Stefan Wiesel die erfrischenden Versuche der französischen Kirche mitzuverfolgen, in der pastoralen Praxis die unveräußerliche Würde des Einzelnen aus seiner „Berufung" durch Gott ernst zu nehmen und daraus – am Beispiel der drei Initiationssakramente: Taufe, Eucharistie und Firmung – eine neue Sicht der Gemeinde zu entwickeln als eines Ortes, an dem wir unter Gottes Augen Mensch werden dürfen. (Redaktion)

„Die Praxis der Menschen definiert die Wege der Praktischen Theologie."[1] Der Mensch an sich steht im Mittelpunkt, wenn es im Folgenden darum geht, sakramenten- und liturgiepastorale Praxis im Rahmen praktisch-theologischer Forschung zu reflektieren. Das II. Vatikanische Konzil formuliert dies in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* so:

„Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen. Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, dass etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht." (GS 3)

Gerade in Anbetracht der Krisenphänomene schwindender Kirchenbindung und Kirchenaustritte gilt es, die konkrete Berufung des einzelnen Menschen wahrzunehmen, wertzuschätzen und zur Geltung zu bringen. Der Einzelne ist somit nicht Adressat einer deduktiv betriebenen Theologie, sondern Mitte, von der induktiv ansetzende Theologie[2] ausgeht. Dem biblischen Zeugnis und der Anthropologie des II. Vaticanums folgend, ist der Mensch an sich in der Gottesbegegnung immer Subjekt, nie

1 *Stefan Knobloch*, Praktische Theologie: ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg–Basel–Wien 1996, 19.

2 *Stephanie Klein*, Erfahrungen der Spuren Gottes als Perspektive der Praktischen Theologie, in: PThI 16 (1996), 53–70. *Herbert Haslinger* u.a., Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie, in: *Ders.* (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1, Mainz 1999, 19–36.

Objekt. Er wird in dieser Menschenwürde von Gott angesprochen in seiner Individualität. So gilt dem Menschen die ganze Liebe Gottes, seine Aufmerksamkeit und Zuwendung. Gott, der selbst Mensch wurde und menschliches Leben bis zum Äußersten durchlebt und durchlitten hat, wendet sich diesem je einmaligen Menschen ungeschuldet und bedingungslos zu.[3]

Auf dieser Grundlage hat die Französische Bischofskonferenz aktuell ein umfangreiches und praktisch-theologisch fundiertes Schreiben zur Neuorientierung der Katechese vorgelegt[4]. Darin findet sich eine an Lebensphasen und Lebenssituationen orientierte Katechese, die in der langen Reformtradition französischer Katechese bereits grundgelegt wurde. Sie gibt sowohl denen Raum, die sich eng mit der christlichen Glaubensgemeinschaft Kirche verbunden fühlen, als auch denen, die eher aus der Außenperspektive suchend an sie herantreten. Es werden Methoden favorisiert, die geeignet sind, in den unterschiedlichen Lebensphasen und in unterschiedlichsten Lebenssituationen „zu beten zu wagen, von seinem eigenen Glauben zu sprechen zu wagen, aber auch von seiner Glaubensverweigerung oder von seinen Fragen, gemeinsam über den Glauben zu sprechen ohne Spott, seine Fragen auszudrücken angesichts des Bösen, des Todes, der Liebe, die erbetene und geschenkte Verzeihung zu wagen, den religiösen Festen religiösen Ausdruck zu verleihen …"[5]

Katechese wird so zu einem lebenslangen Initiations- und Reifungsprozess, in dessen Verlauf je persönlich und in Gemeinschaft spezifisch christliches Selbstbewusstsein ausgebildet wird. In diesem Zusammenhang kommt in Frankreich dem Taufkatechumenat, d.h. der Katechese im Kontext der drei Sakramente der christlichen Initiation Taufe, Firmung und Eucharistie, eine zentrale Bedeutung zu. Indem die katholische Kirche in Frankreich seit den 1980er Jahren das „Taufbewusstsein"[6] als die Grundlage selbstbewussten Christseins in den Mittelpunkt christlicher Bewusstseinsbildung gestellt hat, ist es ihr gelungen, die tiefe Krise der 1970er Jahre zu überwinden. Im Verlauf dieser Krise war es zu massiven Kirchenaustritten, Austritten aus den Orden sowie aus dem Priester-

3 Vgl. *St. Knobloch*, Praktische Theologie (s. Anm. 1), 175ff. *Bernhard Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I, Freiburg/Br. 1979, 30ff.

4 *Conférence des Évêques de France (C.E.F.)*, Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame 2006. Dies ist die französische Umsetzung des international erteilten Arbeitsauftrages der Kongregation für den Klerus, formuliert im „Allgemeinen Direktorium für die Katechese" (*DBK* [Hg.]): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 130), 15. August 1997. Vgl. hierzu *Lioba Zodrow*, „Aller au cœur de la foi". Formation de la communauté et éducation de la foi à partir du cœur. Ce qui est nécessaire d'un point de vue allemand, in: Lumen Vitae, Revue internationale de catéchèse et de pastorale, Bruxelles–Paris–Montréal–Québec, avril–mai–juin 2007, 191–206. Wie dort dargelegt, entbehrt das entsprechende Schreiben der *DBK* „Katechese in veränderter Zeit" (Die deutschen Bischöfe 75, Bonn 2004) leider sowohl des notwendigen Umfanges als auch der ebenso not-wendigen fundierten praktisch-theologischen Reflexion.

5 *C.E.F.*, Texte national pour l'orientation de la catéchèse (s. Anm. 4), 83. Übersetzung hier und im Folgenden L.Z.

6 „Taufbewusstsein" meint hier das aus der Vorbereitung und Feier von Taufe, Firmung und Eucharistie sowie aus der bewussten Wahrnehmung der vielfältigen Formen des Taufgedächtnisses erwachsende christliche Selbstbewusstsein, das Grundlage allen kirchlichen Lebens ist. Vgl. u.a. *Albert Gerhards*, Taufgedächtnis in Katechese und Liturgie. Eine ökumenische Herausforderung an Schule und Gemeinde, in: Katholische Blätter 113 (1988), 501–506.

dienst gekommen.[7] Die Krisenbewältigung konnte gelingen, weil in der französischen nachkonziliaren Sakramenten- und Liturgiepastoral[8] die mit dem II. Vaticanum vollzogene gnadentheologisch begründete anthropologische Wende konsequent umgesetzt worden ist. So wurden neue Zugänge zu Taufe, Firmung und Eucharistie eröffnet, die ein „Taufbewusstsein" bilden, das lebenslang trägt. Diese ermutigenden neuen liturgiepastoralen Zugänge gilt es in den folgenden Ausführungen vor dem Hintergrund der Krisenphänomene Kirchendistanzierung und Kirchenaustritte zu untersuchen. Auf dieser Grundlage können dann, nach eingehender Reflexion, Impulse für die je eigene reflektierte Praxis gewonnen werden.

Bewusstseinsbildung aus Erfahrung als Antwort auf die Krisenphänomene Kirchendistanzierung und Kirchenaustritte

Es geht also im Kern der Sache um Bewusstseinsbildung als Antwort auf die Krisenphänomene Kirchendistanzierung und Kirchenaustritte. Kirche muss sich der Verantwortung für die Bildung des Selbstbewusstseins ihrer Mitglieder stellen, wenn sie nach innen und außen glaub-würdig in Kirche und Welt Bestand haben und im Namen Jesu neue Menschen für den Dienst am Menschen gewinnen will.

Selbstbewusstsein wird wesentlich durch Erfahrung gebildet – christliches Selbstbewusstsein wesentlich durch Glaubenserfahrung. Dies geschieht selbstverständlich nicht nur, aber wesentlich auch im Kontext der Glaubensgemeinschaft Kirche, auf die wir uns in den folgenden Ausführungen konzentrieren. Es gilt also, Erfahrungsräume zu untersuchen, will man der Bildung des christlichen Selbstbewusstseins auf die Spur kommen. Dies ist eine Aufgabe praktisch-theologischer Reflexion:

„Mit *Erfahrung* assoziieren wir dabei das, was beim Menschen entsteht, wenn Wirklichkeit auf ihn einwirkt, wenn er diese widerfahrende Wirklichkeit durch Denken und Fühlen in die Wahrnehmung seiner selbst und seiner Welt integriert und das so entstandene Wirklichkeitsverhältnis zum Bestandteil seines Lebenswissens macht. Wird diese Erfahrung zum Ausgangspunkt gemacht, ist damit die Aufforderung verbunden, sich im Zuge der praktisch-theologischen Reflexion in den Erfahrungsraum der jeweils betroffenen Menschen hineinzubegeben, ihre Sprachen und Lebensformen zu verstehen und, das darin enthaltene Verständnis von Wirklichkeit ernst nehmend, in die theologische Reflexion als deren konstitutiven Inhalt zu integrieren."[9]

Wenn Erfahrung somit wesentlich durch die „Wahrnehmung seiner selbst und seiner Welt" konstituiert wird, so stellt sich die Frage nach der Wahrnehmbarkeit des zentralen Inhalts, des Geheimnisses (mysterium) christlichen Glaubens im Erfahrungsraum Gemeinde. Auch die nachkonziliare Liturgiewissenschaft beschäftigt sich als praktisch-theologische Disziplin notwendig mit dieser Frage, d.h. konkret

7 Vgl. hierzu sowie zu zahlreichen weiteren Aspekten der französischen nachkonziliaren Sakramenten- und Liturgiepastoral *Lioba Zodrow*, Gemeinde lebt im Gottesdienst. Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen (Praktische Theologie heute 42), Stuttgart 2000.

8 Hier ist auf die auch strukturell enge Verbindung von praktisch-theologisch verorteter Liturgiewissenschaft und sakramenten- und liturgiepastoraler Praxis in Frankreich hinzuweisen.

9 *H. Haslinger* u.a., Ouvertüre (s. Anm. 2), 28f.

mit der Wahrnehmbarkeit des Mysteriums im Erfahrungsraum Gemeindeliturgie:

„Mit aller Deutlichkeit soll hier betont werden, daß es sich bei der Gestaltfrage nicht um eine bloß äußerliche Betrachtungsweise handelt. Tatsächlich bildet die Ästhetik im Sinne von aisthesis (Wahrnehmung) die einzige Möglichkeit zur Weitergabe und zum Empfang des Glaubens. Die Ästhetik des Gottesdienstes ist also nicht bloße Verpackung von Glaubensinhalten, sondern die notwendige und einzige Weise der Glaubensvermittlung."[10]

Wenn die „Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, die im [dreidimensionalen, d. V.] Paschamysterium Jesu Christi ihr Fundament besitzt, in der liturgischen Versammlung ihren angemessenen Ausdruck findet"[11], dann kann Liturgie gelingen, die das Geheimnis für alle aufschließt und wahrnehmbar macht. Solchermaßen mystagogische Liturgie erschließt in permanenter Initiation von der Gestalt her den Gehalt[12], wobei sie sowohl die kognitive als auch die affektive Glaubenskompetenz der Feiernden stets genau im Blick hat.[13] So wird Liturgie zum Ort liturgischer Bildung[14], die im ganzheitlichen Sinn von Bildung in Erfahrung gründendes Lebenswissen und Glaubenswissen ist.

Mystagogische Liturgie als Erfahrungsraum christlicher Initiation

Mystagogische Liturgie als permanente Initiation – dies lenkt den Blick auf einen Erfahrungsraum der Gemeindeliturgie, der Initiation par excellence ermöglicht: Auf die Feier der christlichen Initiation, gegliedert in die drei Sakramente Taufe, Eucharistie und Firmung[15]. Dies bedeutet für die konkrete Gestaltung der liturgischen Feier der Taufe, dass in Frankreich berücksichtigt wird, was auch die deutsche „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft" formuliert: „Will die Liturgiewissenschaft den christlichen Gottesdienst in seinem Wesen als lebendige Ausdrucksform des Glaubens in den Blick nehmen, so ist sie in

10 *Albert Gerhards/Birgit Osterholt-Kootz*, Kommentar zur „Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft", in: LJ 42 (1992), 122–138, hier 137.

11 Ebd., 125 (= „Standortbestimmung", Abs. 2.a). Zur „grundsätzlichen und grundlegenden Kurskorrektur im Gottesdienstverständnis" durch das II. Vaticanum in Rückbesinnung auf die Dreidimensionalität des Paschamysteriums in Abstieg, Durchgang und Aufstieg (Katabase / Diabase-Transitus / Anabase) sowie zur notwendigen Akzeptanz und hohen Wertschätzung des „Menschlichen" in der nachkonziliaren Liturgiewissenschaft aufgrund der im vollen Ernst der Inkarnation diabatisch-transitorischen Dimension vgl. *L. Zodrow*, Gemeinde lebt im Gottesdienst (s. Anm. 7), 22 u. 27, unter Bezug auf *Werner Hahne*, De arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg–Basel–Wien 1990, 535.

12 Zur Trennung von Ritus und theologischem Gehalt bis zum, mit dem und seit dem Konzil von Trient sowie zur „Wiederzusammenfügung von Ritus und Gehalt" durch das II. Vaticanum vgl. *Annibale Bugnini*, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hg. von Johannes Wagner u.a., Freiburg/Br. 1988, 25.

13 Zur Verwurzelung dieses Ansatzes in der „neuen Mystagogie" Karl Rahners, der es darum geht, „dem Menschen seine ursprüngliche Beziehung zu Gott, seine [unmittelbare, d. V.] Gotteserfahrung aus ihm heraus ins Bewusstsein zu rufen" vgl. *Herbert Haslinger*, Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991, hier 11.

14 Vgl. u.a. *Klemens Richter*, Probleme der Vermittlung liturgischer Bildung, in: GAGF Heft 14 (1992), 3–21 sowie *St. Knobloch*, Praktische Theologie (s. Anm. 1), 187ff.

15 Wir folgen hier und im Weiteren der in der deutschen pastoralen Praxis mit Ausnahme der Erwachsenentaufe üblichen Umstellung der Reihenfolge von Firmung und Eucharistie.

starkem Maße auch auf die ästhetisch-gestalterischen Bereiche wie Sprache, Musik, darstellende und bildende Kunst, Symbolkommunikation verwiesen."[16]

Darum ist die in Frankreich im internationalen Dialog gebildete liturgische Sprache[17] vom Alltagsbezug des biblischen Sprachduktus und des biblischen Bilderreichtums geprägt und entspringt gleichzeitig der heutigen Lebenswelt der Taufkandidatinnen und Taufkandidaten. So ist sie Alltagssprache, ohne banal zu sein, integriert kognitiv und affektiv die widerfahrene Wirklichkeit in die Wahrnehmung des Selbst und der Welt und bildet so Selbstbewusstsein durch Erfahrung. Dies zeigt, dass eine eng an biblische Sprech- und Erzählweise angelehnte liturgische Sprache aufgrund ihrer Lebensnähe und ihres Bilderreichtums sowohl in die unterschiedlichsten Lebensalter als auch in die unterschiedlichsten kulturellen Erfahrungsräume inkulturiert werden kann.

Die Auseinandersetzung mit den französischen liturgischen Texten des Taufritus[18] kann auch im deutschen Sprachraum neue Zugänge zum Bedeutungsgehalt des Taufsakramentes eröffnen, die insbesondere den Blick auf die Bedeutung der Taufe als Neugeburt zur Gotteskindschaft[19] lenken: Getauft auf Christus, der die Sklaverei des Todes besiegt und damit die befreiende Zusage des Exodus fortgeführt hat, neu geboren zu einem Leben, das keine Angst vor dem Tod mehr kennt (vgl. Röm 6,3–11 u. 8,37–39). Diesen Bedeutungsgehalt tragen die vier Symbole des Taufsakramentes Wasser, Chrisam, weißes Kleid und Taufkerze. Das Wasser, aus dem wir in Christus, dem Sieger über den Tod, neu geboren hervorgehen und das auf die leben-spendende und lebens-notwendige Bedeutung dieses Elementes bis hin zum Fruchtwasser der Geburt verweist[20]. Das Chrisam, das die „Christen" als „Gesalbte" in Christus ausweist, als Priesterinnen und Priester mit direktem Zugang zu Gott, als Königinnen und Könige mit der höchsten Würde der Gotteskindschaft, als Prophetinnen und Propheten mit dem Recht und der Pflicht, Recht und Unrecht beim Namen zu nennen. Das weiße Kleid, wiederum auf die Neugeburt verweisend, eingehüllt in helle, warme Tücher Christus ganz nah spüren

16 *A. Gerhards/B. Osterholt-Kootz*, Kommentar zur „Standortbestimmung" (s. Anm. 10), 127 [= „Standortbestimmung", Abs. 5.c.(2)]. Vgl. auch *Angelus A. Häußling*, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: LJ 38 (1988), 94–108, hier 102f.

17 Diese Sprachbildung geschieht in intensivem Dialog zwischen den Bischofskonferenzen der frankophonen Länder Nordafrikas, den Bischofskonferenzen von Belgien, Kanada, Frankreich und der Schweiz sowie dem Erzbischof von Luxemburg.

18 Vgl. hierzu aktuell den in den 1990er Jahren durch die Commission internationale francophone pour les traductions de la liturgie überarbeiteten Ritus der christlichen Erwachseneninitiation „Rituel de l'initiation chrétienne des adultes", deuxième édition française, Desclée/Mame Paris 1997, approbiert durch die Bischofskonferenzen Nordafrikas, Belgiens, Kanadas, Frankreichs, der Schweiz und durch den Erzbischof von Luxemburg. Ebenfalls überarbeitet: „Rituel du baptême des petits enfants", Mame/Tardy Paris 1985. Noch in der Erstfassung, aber sprachlich für das Alter sehr geeignet: „Rituel du baptême des enfants en âge de scolarité: livre célébrant", Chalet/Tardy, Paris 1977.

19 Zur Verschiebung der Gewichtung der Wirkung der Taufe von der „Vergebung der Erbsünde" über die „Eingliederung in die Kirche" hin zur „Ausfaltung der Gotteskindschaft" vgl. *St. Knobloch*, Praktische Theologie (s. Anm. 1), 249ff.

20 Die in der Alten Kirche übliche Form der Immersionstaufe erleichtert die Wahrnehmung dieses Bedeutungsgehaltes wesentlich. Der Bau neuer Baptisterien, so z.B. eines im Bistum Essen und eines im Erzbistum Lille/Nordfrankreich, ist aus dieser Erkenntnis motiviert.

und mit ihm denen nah sein, die unsere Nähe brauchen. Schließlich die Kerze, die auf den Aufruf und die Zusage im brennenden Dornbusch verweist, auf die Befreiung und auf Gottes unverbrüchliche Treue, die dann im Feuer der Osterkerze, in der Feier des Sieges über den Tod, besiegelt wird. Diesen Bedeutungsgehalt auch sprachlich zu erschließen, ist für den deutschsprachigen Raum ein Desiderat, wenn die Initiation von der Gestalt her zum Gehalt – wie oben postuliert – gelingen soll.

Doch nicht nur das Gestaltungselement Sprache ist hier neu zu bedenken. Auch die Raumgestaltung zur Feier des Taufgottesdienstes sollte jedem der vier Symbole einen würdigen und deutlich wahrnehmbaren Platz bereiten. So ist für das Chrisam ein – möglichst mit Rosen geschmückter – Platz zu gestalten, an dem es in einem entsprechenden Glasgefäß wirklich für alle sichtbar ist. Ein Aufbewahrungsort für die Öle in der Nähe des Taufbeckens, wie er bereits in einigen Kirchen zu finden ist[21], wird zum Ort des Taufgedächtnisses und betont die Bedeutung der Salbung für das christliche Selbstbewusstsein. Im Blick auf die Körpersprache sollte die Salbung mit „großer Geste" erfolgen, d.h. mit der ganzen Hand in Form des Kreuzes über den Scheitel.

Das in einer so erfahrenen Taufe begründete Selbstbewusstsein strahlt bis in den Alltag der Neugetauften aus. So verließ ein Mädchen aus äußerst schwierigen sozialen Verhältnissen, das die gesamte Vorbereitungszeit über nur gebeugt und mit gesenktem Blick gegangen war, die Kirche nach Taufe und Erstkommunion in der Osternacht aufrecht und mit offenem Blick. Dieses aus der Taufe als Neugeburt erwachsende Selbstbewusstsein strahlt auch in den Gemeindealltag aus. Dass den Katholiken in Frankreich die Überwindung der schweren Krise der 1970er Jahre gerade durch die Besinnung auf das „Taufbewusstsein" als die Grundlage selbstbewussten Christseins gelang, überrascht nicht. Die Fähigkeit, in der Minderheitenposition der praktizierenden Katholiken in der säkularen französischen Gesellschaft[22] diakonisch, überzeugend, offen und einladend Christentum zu leben, erwächst wesentlich aus dem Bewusstsein, als Getaufte überzeugter, furchtloser und voll verantwortlicher Teil des Gottesvolkes zu sein.[23]

An dieser Stelle lohnt der Blick auf das zweite Sakrament der christlichen Initiation, auf die Feier der Eucharistie. In Frankreich ermöglicht auch hier die Aufmerksamkeit für die Übereinstimmung von Gestalt und Gehalt, von verbalen und körperlichen For-

21 So z.B. in der Pfarrkirche St. Antonius, Essen, und im Zentrum für Trauerpastoral und Erwachsenentaufe in St. Michael, Frankfurt a. Main.

22 Säkularisation und Laizität werden von der katholischen Kirche in Frankreich als Chance zu wirklicher Unabhängigkeit von staatlicher Weisung verstanden. Konsequenz ist v.a. die deutliche und kritische Parteinahme für Benachteiligte in der Gesellschaft. Zur geschichtsphilosophischen Reflexion der positiven Konnotation des Begriffes „Säkularisation" im Christentum vgl. *Gianni Vattimo*, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997.

23 Vgl. hierzu die dreiteilige Dokumentation des umfangreichen französischen Konsultationsprozesses „Proposer la foi dans la société actuelle" („Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft"), *Conférence des Évêques de France* (Hg.), Proposer la foi dans la société actuelle. Rapport présenté par Monseigneur Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes 1994, Les Editions du Cerf, Paris 1996, *Dies*., Proposer la foi II, Paris 1996 sowie *Dies*., Proposer la foi dans la société actuelle III. Lettre aux catholiques de France, Paris 1997. Zur deutschen Reflexion vgl. *Hadwig Müller* u.a. (Hg.), Une espérance qui parle – une église en devenir. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001; *Dies*., Freude an Unterschieden –

men liturgischen Ausdrucks mit dem gefeierten Geheimnis, permanente Initiation „im Herzen des Glaubens"[24]. Ein Ergebnis dieser Aufmerksamkeit ist, dass die französischen katholischen Gemeinden während des Sonntagsgottesdienstes nur zwei Körperhaltungen kennen: Das Stehen und das Sitzen[25]. So wird auch in der Phase des Gottesdienstes, die über Jahrhunderte als für den Priester reserviert erschien, „die Teilnahme des Volkes Gottes an der liturgischen Handlung voll, bewusst, aktiv und fruchtbar".[26] Gemäß dem ethisch-normativen Verständnis liturgischer Praxis wird jegliche Subjekt-Objekt Relation tunlichst vermieden[27]. Dabei ist zu beachten, dass nicht nur die lateinische Sprache, die Unkundige außen vor lässt und so zu „Objekten" liturgischer Handlung degradiert, das Wesen der Liturgie verdunkeln kann, sondern auch eine „klerikal" gestaltete Muttersprache oder die mangelnde Übereinstimmung zwischen verbalem und körperlichem Ausdruck.[28] Dies gilt insbesondere für das Eucharistische Hochgebet, dessen gemeinsamer Vollzug sowohl wesentlich ist für die glaubwürdige Wahrnehmung der Einladung Gottes zur Teilhabe, als auch für den Vollzug der Wandlung durch die Gemeinde[29], d.h. für *communion* und *mission*.[30] Die französischen katholischen Gemeinden betonen dies durch die bewusst praktizierte Akklamation während des Eucharistischen Hochgebetes.[31] Die Entwicklung in sich stimmiger und verständlicher liturgischer Sprachhandlungen – d.h. von liturgischen Handlungen, deren verbaler und körperlicher Ausdruck übereinstimmt, wobei die Sprachkompetenz der Feiernden

Kirchen in Bewegung. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2002, sowie *Katja Boehme*/*Thomas Herkert* (Hg.), Proposer la foi – dem Glauben einen Weg bereiten: Madeleine Delbrêl, Freiburg/Br. 2006.

24 Vgl. *Commission épiscopale de la catéchèse et du catéchumenat*, Aller au cœur de la foi – Questions d'avenir pour la catéchèse, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame 2003.

25 Das Knien wird in Frankreich selten und nur auf das persönliche Gebet beschränkt auf dafür zur Verfügung gestellten Kniebänken praktiziert. An der Bestuhlung für den Gemeindegottesdienst gibt es üblicherweise keine Kniebänke. Zur Aussage des Konzils von Nizäa (325) über das Verbot des knieenden Betens an Sonntagen und während der fünfzig österlichen Tage vgl. *Manfred Josuttis*, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh ^{2}1993, 130.

26 *François Favreau*, Message pour le 20e anniversaire de la Constitution sur la liturgie, in: LMD 157 (1984), 105–107, hier 106.

27 Zur subjektorientierten Seelsorge im Umkreis von Ehe, Taufe und Erstkommunion vgl. *St. Knobloch*, Praktische Theologie (s. Anm. 1), 243–262.

28 *Henri Denis*, Sacrements sources de vie, Les Éditions du Cerf, Paris 1982, 100.

29 Zum Problem der zunehmenden Konzentration auf die Wandlungsworte im Eucharistischen Hochgebet, welche die actio, das Lobopfer der Gemeinde, in den Hintergrund drängte, vgl. *Reinhard Meßner*, Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets, in: *Ders.* u.a. (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag, Innsbruck–Wien 1995, 174–201, hier 199ff.

30 *Communion* und *mission* sind Schlüsselworte in der französischen Pastoral und somit auch in der dortigen Sakramenten- und Liturgiepastoral. Dies wird auch in der Spiritualität der französischen Diözesansynoden deutlich. Vgl. zu letzterer *Arnaud Join-Lambert*, Les liturgies des synodes diocésains français, Les Éditions du Cerf, Paris 2004.

31 Akklamationen zum Eucharistischen Hochgebet in: Missel noté de l'assemblée. Chanter la liturgie. Livre de chant pour la messe, les sacrements et autres célébrations. Préparé par Delhougne, *Henri Denis* u.a., Brepols/Cerf/Chalet/Levain, Liège 1990, 133–136.

berücksichtigt wird[32] – macht Liturgie als kommunikatives Handeln erfahrbar. Sie ermöglicht die Kommunikation zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander.[33] So wird die Eucharistiefeier als Erfahrungsraum transparent für die Dreidimensionalität des Paschamysteriums und bildet christliches Selbstbewusstsein, das die Schlüsselbegriffe *communion* und *mission* im Leben der Gemeinde wirksam werden lässt.

Die Berufung des Einzelnen durch Gott – Grundlage für *communion* und *mission*

Die Schlüsselbegriffe der französischen Pastoral *communion* und *mission* führen abschließend zum dritten Sakrament der christlichen Initiation: zum Sakrament der Firmung. Gerade im Kontext der Firmkatechese – sei es im Rahmen des Erwachsenenkatechumenates oder in der Katechese mit jugendlichen Firmkandidaten – treten häufig Menschen aus einer distanzierten Außenperspektive heraus in Kontakt zur Kirche. Kirche erfährt sich so als *communio* und in ihrer *mission* angefragt. Die französische Katechese betont hier immer wieder, was in der Taufpastoral als initial angenommen und verkündet wird: den Anruf, die Berufung jeder und jedes Einzelnen durch Gott selbst in seinem und ihrem je persönlichen Lebenszusammenhang. *Communio* ist nicht Kollektiv, *communio* ist Gemeinschaft je persönlich Herausgerufener und Berufener, die sich ihrer Einmaligkeit und der Einmaligkeit ihrer Berufung bewusst sind:

„Daß es andere wie mich gibt, ist wahr, aber nur in einem gewissen Sinn. Denn jeder Mensch muß sich das Großartige und Erschreckende, das ihn vereinsamt vor Gott Stellende sagen, nämlich daß es ihn nur einmal gibt. Er muß es; er kann nicht in die Menge zurückfliehen; er kann sich nicht in das, was immer und von allen gilt, hineinverstecken. Der Mensch, das bin ich ganz allein, so sehr es wahr ist, daß dies auch jeder andere, der Mensch ist, von sich sagen muß. Aber eben dies, was er von sich sagt, ist nicht einfach das ‚Allgemeine', sondern hier muß das Allgemeine in der absoluten individuellen Einsamkeit gehört, gelesen, erfahren und angenommen werden, in der Existenz von je mir."[34]

Wenn die christliche *communio* von diesem Selbstbewusstsein geprägt ist, dann kann sie in einer streng diakonisch verstandenen *mission* nach innen und außen vermitteln, was der Lyoneser Pastoraltheologe Henri Bourgeois 1993 formulierte und was sich im aktuellen Schreiben der französischen Bischöfe zur Neuorientierung der Katechese inhaltlich wiederfindet[35]: „Ich füge hinzu, dass die christliche Gemeinschaft, wenn sie wirklich initiiert, sich nicht darauf beschränkt, die neu Kommenden zu assimilieren: Sie muss sich selbst deplatzieren, sich Umstände machen, um sich zu einer Zusammenkunft mit den

[32] Zur Wiedergewinnung der Wertschätzung des körperlichen Ausdrucks in der christlichen Liturgie vgl. *Teresa Berger*, Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte – Historische Daten – Theologische Perspektiven (PiLi 1), St. Ottilien 1985; *François Lefebvre*, Théâtre et liturgie (Collection perspectives de théologie pratique, sous la responsabilité de la section de théologie pratique Faculté de Théologie, Université de Montréal) Éditions Fides, Québec 1998, sowie *Thomas Kabel*, Handbuch Liturgische Präsenz. Bd. 1 u. 2, Gütersloh ²2003 u. 2007.

[33] *W. Hahne*, De arte celebrandi (s. Anm. 11), 370.

[34] *Karl Rahner*, Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg/Br. 1970, 31.

[35] Vgl. *C.E.F.*, Texte national pour l'orientation de la catéchèse (s. Anm. 4), 90 u.a.

Gottsuchern zu begeben, indem sie ihre Identität Dank dessen, was die Gottsucher zu verstehen geben, reaktualisiert."[36]

Dieser neue Zugang zum Thema Berufung hat in der katholischen Kirche in Frankreich das Bewusstsein gemeinsam übertragener Verantwortung und die Begeisterung für die gemeinsame Übernahme dieser Verantwortung in gegenseitigem Respekt charakteristisch ausgeprägt.[37] So kann in Frankreich teilweise einem Phänomen vorgebeugt werden, das in anderen Ländern zu einer besonderen Form der Distanzierung von Kirche führt: der Missachtung von Berufungen und Charismen, die nicht in die der Gemeinde bisher bekannten Erfahrungsräume passen.

Eine in diesem Zusammenhang und im Kontext der christlichen Initiation besonders zu betrachtende Gruppe ist die der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die als Firmkandidaten oft aus großer Distanz heraus in Kontakt zu einer christlichen Gemeinschaft oder Gemeinde treten. Hier ist das besondere Verständnis zu berücksichtigen, das Christen von der Beziehung zwischen dem Einzelnen, der von Gott persönlich angesprochen und erwählt ist, und der Gemeinschaft haben: „Getauft sein heißt nicht zuerst, einer Gruppe anzugehören. Es bedeutet, persönlich eine neue Identität zu empfangen, so dass man im Namen Christi mit jedem anderen kommunizieren kann. Die Taufe führt von der Person zur Gemeinschaft, und das ist der Grund, weshalb sie wirklich den Weg in eine Gemeinschaft bedeutet."[38]

Die Fähigkeit der Gemeinschaft, dem Einzelnen „die im Evangelium gründende Möglichkeit zu eröffnen, vor Gott, der rettet und befreit, er selbst zu sein"[39], wird in der französischen Praktischen Theologie als wesentliche Voraussetzung für die Realisierung dieser spezifisch christlichen Beziehung von persönlicher und gemeinschaftlicher Glaubensdimension angesehen.

Weiterführende Literatur:
Reinhard Körner, Die Zeit ist reif. Fünf Schritte zu einem neuen Christsein, Leipzig 2005;
Hadwig Müller / Norbert Schwab / Werner Tzscheetzsch (Hg.), Une espérance qui parle – une église en devenir. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001;
Hadwig Ana Maria Müller (Hg.), Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, Ostfildern 2004. – Anhand der Literatur dieser Autorin lässt sich der deutsch-französisch-brasilianische Dialog der letzten Jahre in ermutigender Weise nachvollziehen.

[36] *Henri Bourgeois*, La pastorale catéchuménale catholique, lieu d'une théologie pratique, in: *B. Reymond/J.M. Sordet* (Hg.), La Théologie Pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir. Textes du Congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique (Le Point de Théologie 57 (1993), 75–86, hier 84f. Zum „Dienst der Kirche am suchenden Menschen" vgl. auch *Martin Lätzel*, den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Regensburg 2004, 14.

[37] Die historisch gewachsene enge Zusammenarbeit von (wenigen) Haupt- und (vielen) Ehrenamtlichen in der katholischen Kirche in Frankreich wurde zur wesentlichen Voraussetzung für die Umsetzung der Liturgiereform.

[38] *Henri Bourgeois*, Katechumenat und Taufbewusstsein heute, in: *Matthias Ball/Ernst Werner* (Hg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa, Ostfildern 1994, 81–107, hier 88.

[39] *H. Bourgeois*, La pastorale catéchuménale (s. Anm. 36), 84.

Innovative Ansätze in der Jugendpastoral, wie z.B. die Jugendkirchen, die nicht aus Rekrutierungsinteresse heraus konzipiert sind, sondern deren Konzepte die Wahrnehmung, Wertschätzung und Förderung der je eigenen Zugänge von Jugendlichen zu Glauben und Gemeinschaft zum Inhalt haben, können auch im deutschsprachigen Raum zur Realisierung dieser Beziehung von persönlicher und gemeinschaftlicher Glaubensdimension wesentlich beitragen.[40]

Wenn Vorbereitung und Feier der Firmung Jugendlicher auf den bestärkenden Gehalt dieses Sakramentes hin initiieren soll, dann ist im dargestellten Sinne der Mystagogie streng von der Glaubenskompetenz Jugendlicher und vom Verständnis ihrer Sprach- und Lebensformen auszugehen – so schwer das einer volkskirchlich geprägten Pastoral im ersten Ansatz auch fallen mag.[41]

Zu diesem Verständnis ist aktuell Folgendes aus pastoralsoziologischer und pastoralpsychologischer Perspektive anzumerken: Eine Generation, deren Mitglieder sich ihren eigenen Standort „in einer unübersichtlichen Welt schwer erarbeitet und mühsam vertraut gemacht" haben[42], fühlt sich von der Gesellschaft der Erwachsenen nicht wertgeschätzt[43]. Viele von den Erwachsenen getroffene Entscheidungen erfahren Jugendliche „vielmehr an der Ökonomie als an den Lebenslagen der Jugendlichen orientiert"[44], die Kommunikation zwischen den Generationen erscheint in Deutschland derzeit massiv gestört[45]. Somit entbehren Jugendliche in Deutschland offenbar wesentlich, was die französischen Bischöfe als zentrale Aufgabe einer „Pädagogik der Initiation" formulieren: „die überwältigende Entdeckung, erwartet zu sein, gewünscht, angesprochen, gratis geliebt zu sein. Es ist Gott, der als Erster kommt, uns zu suchen. ‚Seht, woran die Liebe zu erkennen ist: Es sind nicht wir, die wir Gott geliebt haben, es ist er, der uns geliebt hat, […]' (1 Joh 4,10). In einem Umfeld, in dem die Logik des Vertrags und der Gegenleistung vorherrscht, in diese Erfahrung des Unentgeltlichen einzuführen, ist eine besonders wichtige Aufgabe für die Pädagogik der Initiation."[46]

Firmung als Teil des Initiationssakramentes, das angesichts dieser überwältigenden Entdeckung „von der Person zur Gemeinschaft"[47] führt, kann gerade in dieser Generation zur Bildung eines Selbstbewusstseins beitragen, das den Verführungen autoritärer, die Würde der Person missachtender Umgangs- und Verfassungsformen gegenüber gewappnet ist.[48] Dieser großen diakonischen Verantwortung muss

40 Vgl. *Ulrich Schwab*, Innovation Jugendkirche, in: *Michael Freitag*/*Christian Scharnberg* (Hg.), Innovation Jugendkirche. Konzepte und Know-how, Hannover–Kevelaer 2006, 30–42.

41 Vgl. *H. Haslinger*, Sich selbst entdecken – Gott erfahren (s. Anm. 13).

42 *Christian Scharnberg*, Warum sind Jugendkirchen derzeit relevant?, in: *M. Freitag*/*Ch. Scharnberg* (Hg.), Innovation Jugendkirche (s. Anm. 40), 18–22, hier 20.

434 *U. Schwab*, Innovation Jugendkirche (s. Anm. 40), 35.

44 Ebd.

45 Vgl. hierzu u.a. *Annette Schavan*, Zukunftsaufgabe Bildung. Bildungsarmut bekämpfen – Chancengleichheit schaffen – Zukunft sichern. Vortrag anlässlich des Sozialpolitischen Aschermittwochs der Kirchen am 21. 2. 2007 in Essen, Dokumentation, 12f unter Verweis auf den Bildungsreformer Hartmut von Hentig: „Die wichtigste Erfahrung im Leben eines Jugendlichen ist es, gebraucht zu werden."

46 *C.E.F.*, Texte national pour l'orientation de la catéchèse (s. Anm. 4), 54.

47 *H. Bourgeois*, Katechumenat und Taufbewusstsein heute (s. Anm. 38), 88.

48 Vgl. *Hartmut von Hentig*, Die Schule neu denken, Weinheim ^{4}2006.

sich Kirche stellen, wenn sie den Bildungsauftrag ernst nimmt, christliches Selbstbewusstsein aus der Erfahrung des Initiationssakramentes als Feier des Sieges über den Tod in Taufe, Firmung und Eucharistie zu bilden.

Fazit: Der vollen Würde und Verantwortung als Getaufte in Kirche und Welt bewusst – „Taufbewusstsein", das lebenslang trägt

Abschließend ist festzuhalten, dass ein so gebildetes „Taufbewusstsein" als Grundlage selbstbewussten Christseins sicher die Phänomene schwindende Kirchenbindung und Kirchenaustritt nicht abschafft. Dazu sind beide zu sehr multifaktoriell bedingt. Die Begegnung mit den französischen Schwestern und Brüder zeigt jedoch, dass diejenigen, die dort Gemeinde bilden, sich ihrer vollen Würde und Verantwortung als Getaufte in Kirche und Welt bewusst sind. So bieten sie im Geist des Konzils ihre „aufrichtige Mitarbeit […] an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung [jedes einzelnen Menschen, d. V.] entspricht".[49]

Daran wird deutlich, dass die beschriebenen neuen Zugänge zu den drei Sakramenten der christlichen Initiation den Weg in die Mitte, ins „Herz des Glaubens" für die Menschen unserer Zeit wahrnehmbar machen können. Aus der Wahrnehmung seiner selbst und seiner Welt konstituiert sich in einem so mystagogisch gestalteten Erfahrungsraum Gemeindeliturgie eine Glaubenserfahrung, die „Taufbewusstsein" bildet, das lebenslang trägt. So selbstbewusst Christin und Christ zu sein in Kirche und Welt, den Weg ins Weite (Ps 31,9) zu wagen und anderen zu eröffnen, verkrustete Strukturen aufzubrechen und *communion* und *mission* ganz neu zu wagen, das ist die frohe Botschaft aus den Erfahrungen der französischen Pastoral: „… ‚*zum Herzen des Glaubensgeheimnisses gehen*', indem man sich dem Gott Jesu Christi anvertraut, indem man sich in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi meditierend versenkt, um zu wagen, dem Bösen ins Gesicht zu sehen, das die Menschlichkeit angreift und um in unserer Welt bedeutende Lebensweisen des Glaubens zu finden"[50].

Die Autoren: *Stefan Wiesel, geb. 1974, Diplomtheologe; Studium in Bochum, Würzburg und Teresina, Brasilien. Priester des Bistums Essen. Publikation: Eine Such-Beweg-ung auf dem Such-Weg des Lebens, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Pastorale Dienst in einer Zeit der Aussaat, Bonn 2004, 105–110.*
Dr. theol. Lioba Zodrow, geb. 1967, verheiratet, zwei Kinder. Studium der Theologie und der Geschichtswissenschaften in Münster und Bonn. Zahlreiche Studienaufenthalte in Frankreich sowie Lehramtsausbildung. 1999 Promotion in Liturgiewissenschaften. Ausgewählte Publikationen: Gemeinde lebt im Gottesdienst. Die nachkonziliare Liturgiereform in Frankreich und ihre Voraussetzungen (Praktische Theologie heute 42), Stuttgart 2000 (= Dissertation); Ehrenamtliche Trauerbegleitung als Regelfall. Römisch-katholische Beerdigungspastoral in Frankreich, in: Albert Gerhards/Benedikt Kranemann (Hg.), Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft, Leipzig 2002, 252–276.

[49] GS 3. Die praktizierenden Katholiken in Frankreich zeigen in der Begegnung immer wieder eine für deutsche Verhältnisse erstaunliche Kenntnis der Kernaussagen des II. Vatikanischen Konzils, die kirchliches Leben auf allen pastoralen Ebenen prägt.

[50] *C.E.F.*, Texte national pour l'orientation de la catéchèse (s. Anm. 4), 16.

Rudolf Zinnhobler

Die österreichischen Bischöfe Rohracher und Memelauer protestieren gegen die NS-Euthanasie

Die Tötung „lebensunwerten Lebens", wie es im Jargon der damaligen Zeit hieß, zählt zu den größten Verbrechen des Nationalsozialismus. In seinem Buch „Grüß Gott und Heil Hitler" macht Stefan Moritz den katholischen Bischöfen den Vorwurf, sie hätten nichts unternommen, um diesem „entsetzlichen Treiben ein Ende zu setzen", obwohl sie „über das Ausmaß der Mordaktion" genau „Bescheid wussten".[1]

Diese Anschuldigung ist, wie der folgende Beitrag zeigen wird, nicht nur ungerecht, sondern überschätzt auch die Möglichkeiten, die den in einem totalitären Staat lebenden Bischöfen zur Verfügung standen.

Die NS-Euthanasie

Während man unter Euthanasie im Allgemeinen die aktive Beihilfe zu einem möglichst schmerzfreien Tod Schwerkranker versteht,[2] stellte die NS-Euthanasie eine brutale Vernichtungsaktion „lebensunwerten Lebens" dar. Diese betraf Erbkranke, körperlich oder geistig Behinderte und in der Folge auch Angehörige „minderwertiger Rassen" (Juden, Zigeuner), ja schließlich sogar Alte und Kriegsversehrte.[3] Bei diesen Tötungen spielten neben rassenhygienischen Überlegungen auch finanzpolitische Gesichtspunkte eine Rolle. Man rechnete z.B. aus, dass ein Erbkranker dem Staat täglich RM 5,50 koste; um diesen Betrag könne aber auch eine erbgesunde Familie einen Tag lang ernährt werden.[4]

Im Einzelnen können etwa fünf Aktionen festgestellt werden,[5] die sich aber weder sachlich noch chronologisch völlig eindeutig voneinander unterscheiden lassen.

1. Die „Kindereuthanasie": Sie wurde von 1939 bis 1945 in Kliniken und Heimen an debilen Neugeborenen und Kleinkindern vorgenommen.

2. Die Aktion „T 4": Ihre Bezeichnung leitet sich von der Adresse Berlin, Tiergartenstraße 4, her, wo sich die Zentraldienststelle der Reichskanzlei des Führers befand. Dieser standen SS-Obergruppenführer Philipp Bouhler (1899–1945)[6] und Hitlers Leibarzt Karl Brandt (1904–1948)[7]

1 *St. Moritz*, Grüß Gott und Heil Hitler, Wien ²2002, 195.
2 Vgl. *M. v. Lutterotti*, Sterbehilfe, in: LThK 9 (³2000), 976f.
3 Vgl. *M. Vasold*, Medizin, in: *W. Benz* u.a. (Hg.), Enzyklopädie des Nationalsozialismus, Stuttgart 1997, 235–250, hier bes. 245–249; *A. Mitscherlich*/*F. Mielke*, Medizin ohne Menschlichkeit, Frankfurt/M. ³1987.
4 *M. Vasold* (s. Anm. 3), 239; mit einer Dia-Serie „Blut und Boden" wurde auch dieser Aspekt der Euthanasie propagiert.
5 Wir folgen hier *W. Neugebauer*, Die Aktion „T 4", in: Tötungsanstalt Hartheim (Oberösterreich in der Zeit des Nationalsozialismus. Bd. 3, hg. v. OÖ. Landesarchiv), Linz 2005, 9–25, hier 9.
6 Zu ihm Enzyklopädie (s. Anm. 3), 824.
7 Ebd., 825.

vor. Die beiden wurden von Hitler Ende Oktober 1939 ermächtigt, die Tötung unheilbar Kranker in die Wege zu leiten. Bei Unterzeichnung des betreffenden Erlasses[8] nahm der Führer eine Rückdatierung auf den 1. September 1939, den Tag des Kriegsbeginns, vor. Ausschlaggebend hierfür war die Meinung, die Sache sei „im Krieg glatter und leichter durchzuführen, wenn die Kirchen nicht in der Lage wären, den zu erwartenden Widerstand zu leisten".[9] Hitler ließ es übrigens bei der formlosen Beauftragung und lehnte ein Euthanasiegesetz ab, um möglichste Geheimhaltung zu gewährleisten. Eine Rechnung, die bekanntlich nicht aufging!

Für die Durchführung der NS-Euthanasie waren sechs der Zentrale in Berlin unterstellte Anstalten zuständig: Grafenegg (Württemberg), Brandenburg/Havel, Bernburg/Saale, Hartheim b. Linz, Pirna-Sonnenstein (Sachsen), Hadamar/Hessen.[10] Es handelte sich in allen Fällen um ehemalige Heil- und Pflegeanstalten, deren ursprüngliche Zielsetzung also nun in das genaue Gegenteil verkehrt wurde. Die Opfer aus anderen Heimen wurden in diese Vernichtungsanstalten transportiert, dort vergast und anschließend im Krematorium verbrannt.[11]

Die Geheimhaltung funktionierte nur schlecht, und es kam bald zu Unruhen und Protesten. Daher ordnete Hitler mit 24. August 1941 das (vorläufige) Ende der „Aktion" an.[12]

3. Tötungen Behinderter und unheilbar Kranker in neu errichteten Vernichtungsanstalten in besetzten Ländern Osteuropas, vor allem im Generalgouvernement Polen und in der Sowjetunion,[13] teils unter Mitwirkung von Personal, das in anderen Lagern abkömmlich geworden war. Franz Stangl (1908–1978), zuvor Büroleiter in Hartheim, wurde z.B. erster Kommandant des Vernichtungslagers Sobibór (März bis September 1942) und dann von Treblinka (September 1942 bis August 1943).[14]

4. Aktion „14 f 13"[15]: Diese Tarnbezeichnung bezog sich, nach dem offiziellen Abbruch der Aktion „T 4" im Sommer 1941, auf Häftlinge in Konzentrationsla-

8 *W. Neugebauer* (s. Anm. 5), 20 (mit Abb.).

9 *G. Sereny*, Am Abgrund. Gespräche mit dem Henker. Franz Stangl und die Morde von Treblinka, München/Zürich ²1995, 70f. Diese Auffassung vertrat Hitler schon 1935 gegenüber Gerhard Wagner (1888–1939), dem damaligen Führer des Nationalsozialistischen Deutschen Ärztebundes. Vgl. *G. Sereny*, ebd.; *A. Mitscherlich/F. Mielke* (s. Anm. 3), 184.

10 *B. Kepplinger/H. Reese*, Orte und Aktionen der NS-Euthanasie, in: Tötungsanstalt Hartheim (s. Anm. 5), 113–147.

11 *W. Neugebauer* (s. Anm. 5), 14–17.

12 Ebd., 22f.

13 Ebd., 9.

14 *G. Sereny* (s. Anm. 9). Stangl floh 1948 aus einem österreichischen Gefängnis. Mit Hilfe des Rektors der Anima in Rom, Bischof Alois Hudal (1885–1963), gelang ihm die Flucht nach Damaskus. Später arbeitete er bei den VW Werken in Brasilien, wo ihn Simon Wiesenthal ausfindig machte. Er wurde 1967 an die Bundesrepublik Deutschland ausgeliefert und zu lebenslänglicher Haft verurteilt. 1978 starb er in Düsseldorf im Gefängnis.

15 Dazu vgl. u.a. *A. Baumgartner*, „Die Kranken sind dann vergast worden". Die Ermordung von KZ-Häftlingen in Hartheim, in: Tötungsanstalt Hartheim (s. Anm. 5), 95–105; *P. Malina/W. Neugebauer*, NS-Gesundheitswesen und -medizin, in: *E. Talos* u.a., NS-Herrschaft in Österreich. Ein Handbuch, Wien 2001, 696–720, hier 711f.; Enzyklopädie (s. Anm. 3), 356.

gern, welche für den Arbeitseinsatz ungeeignet zu sein schienen. Nach einer – unter Anwendung sehr fragwürdiger Kriterien – durch Ärzte erfolgten „Selektion" wurden etwa 2000 Häftlinge pro KZ zur Tötung in einer der bisherigen Euthanasieanstalten bestimmt. Da die Lager auf Grund des Kriegsgeschehens mit Gefangenen überfüllt waren, wollte man auf diese Weise Raum schaffen und Kosten sparen.

5. Die „wilde" (von der Zentrale in Berlin anscheinend nicht koordinierte) Euthanasie (1941–1945)[16] betraf Kranke und Pfleglinge in Heilanstalten und Krankenhäusern, z.B. in Linz/Niedernhart. Je „pflegeaufwendiger" ein Patient war, umso eher wurde er für die Tötung bestimmt, meist durch Nahrungsentzug, Vergiftung oder Verabreichung einer Überdosis von Medikamenten.

Genaue Zahlenangaben der Euthanasieopfer sind nur schwer möglich. Von der Aktion „T 4" waren im ganzen Reich jedenfalls über 70.000 Menschen und von der „wilden" Euthanasie schätzungsweise 50.000 betroffen.[17] Der Aktion „14 f 13" fielen in Hartheim allein 8.000–10.000 Häftlinge aus den Konzentrationslagern Dachau, Mauthausen und Gusen zum Opfer.[18] In den Vernichtungslagern aber kamen Hunderttausende ums Leben, allein in Treblinka waren es an die 900.000 (zumeist polnische) Juden.[19]

Das Verhalten der Bischöfe

Es ist bemerkenswert, dass Adolf Hitler gegen seine Euthanasiemaßnahmen kirchlichen Widerstand befürchtete.[20] Um sich abzusichern, ließ er daher ein Gutachten von dem angesehenen Moraltheologen Joseph Mayer (1886–1967)[21], der in Paderborn lehrte, einholen. Dieser hatte in seiner 1927 in Freiburg i. Br. veröffentlichten Dissertation „Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker" die Zwangssterilisation für Erbkranke und Verbrecher unter besonderen Umständen befürwortet, doch 1938 gegen die Euthanasie Stellung genommen. Das 1939 von ihm erbetene Gutachten kam tatsächlich zustande; er sprach sich darin „weder 100 % für noch 100 % gegen die Euthanasie aus".[22] Es ist nicht leicht, den Sachverhalt genau zu beurteilen, da das Gutachten als verschollen gilt, sofern es nicht mit dem im Staatsarchiv Nürnberg aufgefundenen Text „Euthanasie im Lichte der katholischen Moral und Praxis" identisch ist, der aber mit dem Namen „Erich Warmund" (Pseudonym?) gezeichnet ist.[23]

Spätestens seit 1940 drang es an die Öffentlichkeit, dass damals erbkranke und behinderte Menschen in zunehmendem Maße Opfer der Euthanasie wurden. Das führte nicht nur zu einer Beunruhigung der Bevölkerung, sondern bald auch zu

16 Vgl. *P. Malina/W. Neugebauer* (s. Anm. 15), 713.
17 *M. Vasold* (s. Anm. 3), 248. In Österreich werden die Opfer der „wilden Euthanasie" auf etwa 25.000 geschätzt; vgl. *P. Malina/W. Neugebauer* (s. Anm. 15), 713.
18 Ebd., 722.
19 Enzyklopädie (s. Anm. 3), 765.
20 Vgl. Anm. 9.
21 Zu ihm vgl. *M. Berger*, Mayer Joseph, in: BBKL 23/Ergänzungen 10 (2004), 956–966.
22 *I. Richter*, Katholizismus und Eugenik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene, Paderborn 2001, 504–507, hier 505.
23 Ebd., 507.

Protesten der deutschen Bischöfe. Der Erzbischof von Freiburg Conrad Gröber (1872–1948)[24] richtete am 1. August 1940 ein Schreiben an die Reichskanzlei mit der dringenden Bitte, die „durch das Naturrecht und christliche Gesetz verbotene[n] Verfahren" einzustellen.[25] Seinem Beispiel folgte bereits am 11. August d. J. der gesamte deutsche Episkopat.[26] Damit begann jene „Eingabenpolitik", die besonders vom Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz Adolf Kardinal Bertram (1859–1945)[27] vertreten wurde und im Episkopat zu heftigen Kontroversen führte. Die NS-Behörden antworteten nämlich entweder gar nicht oder gaben nur unbestimmte Auskünfte; auch blieb die Bevölkerung in Unwissenheit darüber, was ihre Oberhirten in der Sache unternahmen.[28] Der geradlinige Bischof von Berlin Konrad Graf von Preysing (1880–1850)[29] forderte eine offene Konfrontation mit dem Regime,[30] die in Form von Predigten und Hirtenbriefen erfolgen sollte.

In diesem Sinne verurteilte Preysing schon am 9. März 1941 die NS-Euthanasie von seiner Domkanzel in Berlin aus. Er sagte u.a.: „Es kann keine Rechtfertigung und Entschuldigung dafür gefunden werden …, wenn Kranken und Schwachen das Leben genommen wird aus irgendwelchen wirtschaftlichen oder eugenischen Gründen …"[31].

Ein gemeinsames Hirtenwort des deutschen Episkopats vom 26. Juni 1941[32] gegen den Kirchenkampf erwähnt zwar die Euthanasie nur nebenbei, gehört aber doch in unseren Kontext, weil es zeigt, mit welchen Schwierigkeiten öffentliche Proteste zu rechnen hatten. Damit die Verlesung nicht von vornherein durch die Behörden unterbunden werden konnte, wurde damals der Text auf geheimen Wegen in die Pfarreien gebracht; am 6. Juli wurde er tatsächlich überall verlesen.[33] Das Hirtenschreiben stellt eine der prononciertesten Absagen an die Übergriffe des Regimes gegen die Kirche dar. Die Gläubigen bekamen zu hören,

[24] Gröber war 1931–1932 Bischof von Meißen, 1932–1948 Erzbischof von Freiburg. Vgl. *E. Gatz*, in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945–2001, Berlin 2002, 210–212; *B. Schwalbach*, Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur, Karlsruhe 1985.

[25] *L. Volk* (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. 5: 1940–1942 (Veröffl. d. Komm. f. Zeitgeschichte, Quellen. Bd. 34), Mainz 1983, 81f.

[26] Ebd., 87–90.

[27] Bertram war 1906–1914 Bischof von Hildesheim, 1914–1945 Fürst- bzw. Erzbischof von Breslau. Zu ihm vgl. *B. Stasiewski*, Bertram Adolf, in: *E. Gatz* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, Berlin 1983, 43–47.

[28] Dazu u.a. *L. Volk*, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze, Mainz 1987, 252ff., hier bes. 259.

[29] Preysing war 1932–1935 Bischof von Eichstätt, 1935–1950 Bischof von Berlin. Zu ihm vgl. *J. Pilvousek*, Preysing Konrad Graf von, in: *E. Gatz*, Bischöfe 1945–2001 (s. Anm. 24), 88–92; *W. Adolph*, Kardinal Preysing und zwei Diktaturen, Berlin 1971.

[30] Vgl. *J. Pilvousek* (s. Anm. 29), 90.

[31] *J. S. Conway*, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945, Nördlingen 1969, 284; *G. Sereny* (s. Anm. 9), 85f.

[32] Text bei *L. Volk*, Akten. Bd. 5 (s. Anm. 25), 462–469; *R. Zinnhobler*, Nationalsozialistische Reaktionen auf das Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 26. Juni 1941, in: Studien zur Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (NAGDL 10, 1996), 146–157.

[33] *A. Leugers*, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandkonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt a. M. 1996, 241f.

dass es „um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland" gehe,[34] dass aber die Bischöfe „in diesen aufgeregten Zeiten auf dem Posten sind und für die Belange unseres Glaubens … eintreten".[35] Dieses Hirtenwort löste heftige Reaktionen nationalsozialistischer Kreise und Stellen aus, verschärfte aber auch den Kirchenkampf.[36]

Der Bischof von Münster Clemens August Graf von Galen (1878–1946)[37], dem das Volk wegen seines Mutes den Beinamen „Löwe von Münster" gab, fügte dem erwähnten Schreiben bei der Verlesung einen schroffen Tadel gegen „die gewaltsame Tötung der nicht mehr arbeitsfähigen Invaliden, Krüppel, unheilbar Kranken [und] Altersschwachen" an.[38] Ohne Rücksicht auf eventuelle Folgen, besonders auch für sich selbst, wagte es der Bischof im Sommer 1941 dreimal hintereinander (13. Juli, 20. Juli, 3. August) die Kanzel der Lambertikirche zu besteigen und den Nationalsozialisten ihr ganzes Sündenregister vorzuhalten.[39] Die dritte Predigt hatte speziell die Euthanasie zum Thema. In ihr kam der Bischof zu dem zwingenden Schluss: „Wenn einmal zugegeben wird, daß Menschen das Recht haben, unproduktive Mitmenschen zu töten – und wenn es jetzt zunächst nur arme wehrlose Geisteskranke trifft –, dann ist grundsätzlich der Mord an allen unproduktiven Menschen, also an den unheilbar Kranken, den Invaliden der Arbeit und des Krieges, dann ist der Mord an uns allen, wenn wir alt und altersschwach sind und damit unproduktiv werden, freigegeben".[40] Galens Predigten fanden ein ungeheures Echo, weit über die Diözesangrenzen hinaus. Sie wurden in hektographierter Form in Tausenden von Exemplaren verbreitet.[41] Der Bischof musste Festnahme und Hinrichtung befürchten, doch traute sich die Regierungsspitze letztlich nicht, „einen Schlag gegen den Bischof im Hinblick auf die Volksstimmung" zu führen,[42] ja Hitler sah sich, wie wir schon gesehen haben, sogar veranlasst, die „Aktion T 4" „offiziell" einzustellen. Das bedeutete freilich kein wirkliches Ende seiner Euthanasiepolitik.

In Fortsetzung der „Eingabenpolitik" kam es zu den an die Reichskanzlei übermittelten Denkschriften vom 12. Juli und 10. Dezember 1941.[43] In Letzterer sagten die Bischöfe wörtlich: „Mit tiefem Erschrecken hat das christlich-deutsche Volk es vernommen, dass auf Anordnung staatlicher Stellen zahlreiche geisteskranke

34 *R. Zinnhobler* (s. Anm. 32), 149.
35 Ebd., 147.
36 *A. Reichhold*, Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus, St. Ottilien 1992, 176–178, mit Beispielen.
37 Galen war 1933–1946 Bischof von Münster. Zu ihm *E. Hegel*, Galen Clemens August Graf von, in: *E. Gatz*, Bischöfe 1945–2001 (s. Anm. 24), 406–408. Hingewiesen sei auch auf zwei soeben erschienene Sammelbände über Bischof Galen: *H. Wolf* (Hg.), Clemens August von Galen. Ein Kirchenfürst im Nationalsozialismus, Darmstadt 2007; *J. Kuropka* (Hg.), Streitfall Galen. Studien und Dokumente, Münster 2007.
38 Diese Beifügung bei *P. Löffler* (Bearb.), Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. Bd. 2: 1939–1946 (Veröff. d. Komm. f. Zeitgeschichte, Quellen. Bd. 42), Mainz 1988, 867.
39 Text der Predigten ebd., 843–851, 855–863, 874–883.
40 Ebd., 878.
41 Ebd., 851; Vgl. Anm. 8.
42 *E. Hegel* (s. Anm. 37), 407.
43 *L. Volk*, Akten. Bd. 5 (s. Anm. 25), 475–479 bzw. 651–658.

Menschen, die den Heil- und Pflegeanstalten anvertraut waren, als sogenannte unproduktive Volksgenossen ums Leben gebracht worden sind." Die Regierung müsse zur Kenntnis nehmen: „Wir deutschen Bischöfe werden nicht nachlassen, gegen die Tötung Unschuldiger Verwahrung einzulegen. Niemand ist seines Lebens sicher, wenn nicht unangetastet dasteht: Du sollst nicht töten".[44]

Diese Eingabe der Bischöfe blieb ohne Echo. Erst am 12. Februar 1942 „teilte der Chef der Reichskanzlei auf Anfrage mit", der Führer habe „bisher nicht Stellung genommen".[45]

Die Ineffizienz von Eingaben motivierte einzelne couragierte Bischöfe, sich erneut öffentlich zu Wort zu melden. Dies taten z.B. Konrad Preysing von Berlin mit seiner Predigt vom 2. November 1941[46] und zu Silvester 1941 Conrad Gröber von Freiburg[47] und Michael Memelauer von St. Pölten[48].

Von mehreren Seiten, so besonders vom Ausschuss für Ordensangelegenheiten, wurde nachhaltig darauf gedrängt, wieder an die Öffentlichkeit zu gehen und den Inhalt der Denkschrift vom 10. Dezember 1941 den Gläubigen in Form eines gemeinsamen Hirtenwortes bekanntzugeben.[49] Kardinal Bertram und mehrere andere Bischöfe lehnten dies jedoch ab, und zwar aus (falsch verstandener) Loyalität gegenüber dem Staat und seiner Regierung. Der bereits erarbeitete Text wurde aber doch, teils in einer Kurzfassung, am 22. März 1942 in einer Reihe von Diözesen durch Kanzelverkündigung publik gemacht.[50]

Da sich die Situation für die Kirche weiterhin verschärfte, kamen die Bischöfe schließlich überein, einen „Dekalog-Hirtenbrief" zu verfassen, der auch zustande kam[51]. Er ist mit 19. August 1943 datiert und existiert in mehreren Fassungen,[52] die sich aber in der Verurteilung der staatlichen Übergriffe einig sind. Im Zusammenhang mit dem 5. Gebot wurde namentlich gegen die Tötung von Geisteskranken, erblich Belasteten, Kriegsgefangenen und Menschen einer anderen Rasse oder Nationalität Protest erhoben.[53] Die Verlesung war für den 12. September 1943 vorgesehen, doch langte das Hirtenwort nicht überall rechtzeitig ein. Auch nahmen einzelne Bischöfe textliche Änderungen vor.[54] In der Diözese Linz wurde das Schreiben

44 Ebd., 656.
45 *H. Hürten*, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992, 524.
46 *W. Adolph* (s. Anm. 29), 168–170.
47 *B. Schwalbach* (s. Anm. 24), 108.
48 Zu ihm vgl. weiter unten.
49 *H. Hürten* (s. Anm. 45), 524; *A. Leugers* (s. Anm. 33), 242 ff.
50 *L. Volk*, Akten. Bd. 5 (s. Anm. 25), 700–708; zur Verlesung in den einzelnen Diözesen ebd., 705, Anm. 1.
51 Kardinal Bertram war bei der entsprechenden Plenarkonferenz in Fulda im August 1943 aus Krankheitsgründen nicht zugegen und konnte seinen Einspruch gegen die Tendenz des Hirtenwortes, das seiner Meinung nach keine Abrechnung mit dem Regime sein sollte, nicht persönlich vorbringen. Doch auch er stimmte der Verlesung des Hirtenbriefes in seiner Diözese zu. Vgl. *H. Hürten* (s. Anm. 45), 528.
52 *L. Volk*, Akten (s. Anm. 25), Bd. 6: 1943–1945 (Veröff. d. Komm. f. Zeitgesch. Reihe A, Quellen. Bd. 38), Mainz 1985, 178–203. Vgl. dazu *A. Leugers* (s. Anm. 33), 274ff.
53 *H. Hürten* (s. Anm. 45), 528.
54 *A. Leugers* (s. Anm. 33), 288f.

am 2. und 3. Adventsonntag 1943 von den Kanzeln verkündet.[55]

Der Hirtenbrief erregte großes Aufsehen, bewog aber auch diesmal die Machthaber zu keinem Kurswechsel. In der weiteren Folge kam kein gemeinsamer öffentlicher Protest der Bischöfe mehr zustande.[56]

Zwei österreichische Bischöfe melden sich zu Wort

Durch die Teilnahme an den Fuldaer Bischofskonferenzen trug der Episkopat der Ostmark auch alle dort beschlossenen gemeinsamen Aktionen gegen die NS-Euthanasie mit. Darüber hinaus haben sich in der Sache zwei österreichische Bischöfe besonders engagiert, was von der Geschichtsschreibung bisher kaum zur Kenntnis genommen wurde.

1. Bischof Rohracher interveniert

Der spätere Erzbischof von Salzburg, Andreas Rohracher (1892–1976)[57], war 1933 auf Ersuchen des kränklichen Bischofs von Gurk-Klagenfurt Adam Hefter (1871–1970)[58] zu dessen Weihbischof bestellt worden. Ab 1938 war er Generalvikar, ab 1939 leitete er, nach dem Rücktritt Hefters, die Diözese als Kapitelvikar und blieb dies bis Kriegsende, obwohl er seit 1943 auch der Erzdiözese Salzburg vorstand. Zum Unterschied von Adam Hefter, der sich gegenüber dem Nationalsozialismus als eher kompromissbereit erwies, war Rohracher bemüht, eine klare Linie zu vertreten. Manche seiner Hirtenbriefe „durften wegen ihres Inhalts nicht gedruckt werden".[59]

Als bekannt wurde, dass auch im Gau Kärnten debile Kinder zur Tötung bestimmt wurden, wandte sich Bischof Rohracher mit Schreiben vom 30. August 1940 voller Sorge an den Regierungspräsidenten und Gauhauptmann Wladimir v. Pawlowski, um diesen darauf aufmerksam zu machen, „dass in letzterer Zeit weitere(!) Kreise des Volkes durch das Einsetzen der ‚Sterbehilfe' im Gau Kärnten ernstlich beunruhigt werden". Da es für ihn als katholischen Bischof zu den strengen Amtspflichten gehöre, sich „um die Kranken, Armen und Verlassenen" zu kümmern, bat er den Regierungspräsidenten, alles, was in seiner Macht stünde, „daranzusetzen, um die Tätigkeit dieser ‚Sterbehilfe' im Gau Kärnten zu verhindern", auch weil sonst „der Ruf des deutschen Volkes als eines Kulturvolkes empfindliche Einbuße erleiden" würde. Schließlich erinnerte Rohracher den Regierungspräsidenten daran, dass er ja „das Kärntnervolk und sein … gutes Herz" kenne; „die Durchführung der ‚Sterbehilfe' würde es in seinen tiefsten Tiefen aufwühlen und verletzen."[60]

55 Der vom Kapitelvikar Bischof Joseph Calasantius Fließer bearbeitete Text findet sich in: DAL, BiA Fließer, Sch. 6, Fasz. 6a.

56 *H. Hürten* (s. Anm. 45), 528f.

57 Zu Rohracher vgl. *H. Spatzenegger*/*F. Ortner*, Rohracher Andreas, in: *E. Gatz*, Bischöfe 1945–2001 (s. Anm. 24), 484–487 (mit weiterführenden Literaturangaben). Rohrachers Vorgehen gegen die NS-Euthanasie dokumentiert *P. Tropper*, Kirche im Gau. Dokumente zur Situation der katholischen Kirche in Kärnten von 1938 bis 1945, Klagenfurt 1995. Hinweis auf Rohrachers Proteste bei *St. Moritz* (s. Anm. 1), 194.

58 Hefter war 1915–1939 Bischof von Gurk. Zu ihm vgl. *E. Gatz*, Bischöfe 1785/1803 bis 1945 (wie Anm. 27), 298f.; *J. Obersteiner*, Die Bischöfe von Gurk (1824–1979), Klagenfurt 1980, 161–202.

59 *H. Spatzenegger*/*F. Ortner* (s. Anm. 57), 485.

60 *P. Tropper* (s. Anm. 57), 97f.

Zum gleichen Zeitpunkt, da dieses Schreiben an Pawlowski erging, erteilte Rohracher den Barmherzigen Schwestern, welche die „Anstalt für Schwachsinnige in Tainach" leiteten, unter Androhung der Exkommunikation ein strenges Verbot, „irgendeinen Pflegling oder Zögling der dortigen Anstalt in irgendeine andere Anstalt für Schwachsinnige abzugeben", da dies auf eine Freigabe zur Tötung hinausliefe.[61] Pawlowski antwortete am 18. September ausweichend. Ihm sei von der ganzen Sache „nichts bekannt", er habe aber „sofort … Erhebungen pflegen lassen" und bitte Rohracher, ihm „Nachrichten" von „konkreten Fälle[n] in geeigneter Weise bekanntzugeben", damit er „wirksamer einzuschreiten in der Lage" sei.[62]

So leicht ließ sich aber Rohracher nicht abfertigen. Mit Schreiben vom 8. Oktober teilte er dem Regierungspräsidenten mit, dass er „seit Mitte August … von sovielen Seiten hinsichtlich der ‚Sterbehilfe' angegangen, befragt und um Abhilfe gebeten worden" sei, dass es ihm unmöglich sei, einzelne Personen anzugeben. Doch das „allgemein im Volk" verbreitete „Gerücht" erhalte neue Nahrung, da „in den letzten Wochen in den verschiedenen Gemeinden des Gaues Kärnten Aschenurnen einlangten von Irren und ‚lebensunwerten' Personen", meist mit der „Bemerkung", der „Totgemeldete" sei „unerwartet gestorben", der Tod habe „bei seiner schweren unheilbaren Erkrankung eine Erlösung" bedeutet; die „Anstalt, … in welcher der Totgemeldete verschieden" sei, dürfe aber nicht aufgesucht werden. Abschließend appellierte Rohracher erneut an den Regierungspräsidenten, dieser möge „wirksam einschreiten, daß die Beunruhigung und Besorgnis des Volkes keinerlei Begründung in entsprechenden Tatsachen findet".[63]

Als 1941 Fragebögen zur Erfassung der Debilen versandt wurden, zeigte sich der Bischof höchst alarmiert. Mit Schreiben vom 28. Juni 1941 erinnerte er den Regierungspräsidenten an den Schriftverkehr vor einem Jahr und an sein unter Strafe der Exkommunikation verhängtes Verbot, Pfleglinge an andere Anstalten überstellen zu lassen. Nun habe er leider erfahren, dass der „Primararzt der Heil- und Pflegeanstalt in Klagenfurt" an die Heime „in Tainach wie … in Markt Griffen" das Ersuchen gerichtet habe, entsprechende „Listen … auszufüllen, um im Zuge kriegswirtschaftlicher Maßnahmen verschiedene Anstalten zusammenzulegen". Dazu bemerkte Rohracher: „Diese Mitteilung beunruhigte mich außerordentl[ich], weil ich ernstlich fürchte, dass diese Zusammenlegung zwecks Durchführung der ‚Sterbehilfe' erfolgt". Er bitte den Regierungspräsidenten abermals, „alles daranzusetzen, daß die ohnehin bedauernswerten Pfleglinge der beiden genannten Anstalten in ihrem Heim verbleiben und der ihnen, wie es scheint, drohenden Gefahr entgehen können".[64]

Am 10. Juli 1941 kam es zu einer Aussprache zwischen dem Regierungspräsidenten und dem Kapitelvikar, über welche dieser ein „Gedächtnisprotokoll" anlegte. Rohracher hatte die Gelegenheit benützt, bittere Klage über den herrschenden Kirchenkampf zu führen. Auch stellte er „mit Bedauern fest", „dass die beiden kirchlichen Anstalten für Schwachsinnige in Tainach wie in Markt Griffen schon beinahe geleert seien" und die „ehemaligen Pfleglinge …

61 Ebd., 98.
62 Ebd., 99.
63 Ebd., 99f.
64 Ebd., 142f.

offenbar zur Tötung in eine Anstalt bei Linz [Hartheim] überführt worden seien." Pawlowski reagierte wiederum ausweichend; er sei „in dieser Angelegenheit nicht zuständig" und glaube nicht, „dass die befürchtete Tötung erfolgen werde". Dann ging er zum Gegenangriff über und beschwerte sich über den am 6. Juli 1941 verlesenen „Hirtenbrief der Oberhirten Deutschlands", in welchem staatliche Maßnahmen der Kirche gegenüber heftig kritisiert würden, was bereits „in deutschfeindlichem Sinne ausgewertet" worden sei.[65] Rohracher verteidigte den Hirtenbrief freimütig; es sei „unerlässliche Pflicht der Oberhirten Deutschlands gewesen", die schwierige Lage der Kirche aufzuzeigen, „damit das katholische Volk an einem längeren Schweigen der Bischöfe nicht irre werden könne".[66]

Bei einer weiteren Unterredung zwischen Rohracher und Pawlowski am 8. September 1941 sprach sich dieser zu Gunsten eines Gesetzes „für das ganze Reich" aus, durch welches „die Sterbehilfe für Schwachsinnige … allgemein angeordnet werde". Rohracher lehnte dies selbstverständlich ab und „verwies auf den Widerspruch eines solchen Gesetzes mit dem göttlichen Gebote und den menschlichen Grundrechten …". Das Volk würde „ein derartiges Gesetz nie verstehen" und würde „in seiner Rechtssicherheit aufs schwerste getroffen …"[67].

Ganz im Sinne Rohrachers handelte Generalvikar Joseph Kadras (1893–1970)[68], als 1943 wiederum eine „Erfassung des Krankenbestandes in den Heil- und Pflegeanstalten", die allem Anschein nach „Zwecken der sog. Euthanasie" dienen sollte, bevorstand. Kadras verbot am 1. März 1943 den Heimleitungen „in Griffen und Tainach" jede diesbezügliche „Auskunfterteilung"; die Schwestern würden sich sonst einer „Mitwirkung zur Übertretung des 5. Gebotes" schuldig machen.[69]

Leider blieben sowohl die Bemühungen von Rohracher als auch die seines Generalvikars, eine Beendigung der NS-Euthanasiemaßnahmen zu erreichen, ohne jeden Erfolg.

2. Bischof Memelauer protestiert

Der Bischof der Diözese St. Pölten, Michael Memelauer (1874–1961)[70], der sein Amt 1929 angetreten hatte, war in der NS-Zeit bemüht, seinen Klerus nicht zu gefährden. Daher hielt er die Priester dazu an, Konflikte mit den Parteiinstanzen möglichst zu meiden. Er selbst bezog aber wiederholt deutlich Stellung gegen die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Regimes.[71] Am Silvesterabend 1941 bestieg er seine Domkanzel und predigte über das Thema „Gott steht an der Quelle, am Stromlauf und an der Mündung unseres Lebens".[72] Der Bi-

65 Zum Sachverhalt vgl. weiter oben.
66 *P. Tropper* (s. Anm. 57), 143–145, hier 145.
67 Ebd., 150–152, hier 152.
68 Zu Kadras vgl. *K. H. Frankl*/*P. Tropper*, in: *E. Gatz*, Bischöfe 1945–2001 (s. Anm. 24), 258.
69 *P. Tropper* (s. Anm. 57), 8.
70 Zu ihm vgl. *F. Schragl*, Memelauer Michael, in: *E. Gatz*, Bischöfe 1945–2001 (s. Anm. 24), 534–536.
71 Ebd., 535.
72 Kopie der Predigt in: DAÖW. Für die Vermittlung danke ich Frau Dr. Monika Würthinger (Linz). Die Predigt wurde wieder in Erinnerung gebracht von *K. Scholz*, Gedankenstrich: Die Pummerin von St. Pölten, in: „Die Presse" vom 29. 12. 2003. Hinweis auch bei *J. Mikrut*, Die christlichen Märtyrer des Nationalsozialismus in Mitteleuropa 1938–1945, Wien 2005, 140.

schof brachte in Erinnerung, dass Gott allein der Herr des Lebens sei, weshalb dem Menschen die „Vernichtung des ungeborenen Lebens" ebenso streng verboten sei wie der „Freitod" und jede Art von „Euthanasie". Der entscheidende Passus der Predigt lautet:

„Weil ein persönlicher, allmächtiger und liebender Gott an der Quelle eines jeden Menschenlebens steht, hat Gott allein das Recht auf und über das Leben und ist jede gewalttätige Beseitigung eines Menschenlebens ein Eingriff in die hl. Gottesrechte und eine Verletzung der natürlichen Menschenrechte, auch die Beseitigung des sogenannten unwerten und unproduktiven Lebens. Vor unserem Herrgott gibt es kein unwertes Leben. Man mag mit noch so schönen Sophismen den Unwert eines Lebens beweisen wollen, man mag mit noch so künstlerischer Aufmachung im Film die Euthanasie verherrlichen, es ist und bleibt ein Eingriff in die hl. Gottesrechte und eine Verletzung der natürlichen Menschenrechte, einem Menschenleben gewaltsam ein Ende zu machen. Auch der Unglückliche, dessen Sinne verwirrt sind, auch das Kind, das als Krüppel auf die Welt kommt, auch der Kranke und Sieche und vom Alter Gebrochene hat ein Recht auf das Leben, solange ein allweiser Gott ihm das Leben erhält und verdient die Umsorge und Liebe der Umwelt.

Darum haben wir Bischöfe gegen die Tendenzen unserer Zeit an höchster Stelle Protest erhoben und werden niemals schweigen zur Beseitigung unwerten und unproduktiven Lebens und werden es immer als das bezeichnen, als was es bei allen Kulturvölkern angesehen wird.

Du sollst nicht töten. Das ist das gewaltige, die Menschheit auf der ganzen Welt schützende Gottesgesetz, hineingeschrieben in das Gewissen aller, auch der primitivsten Völker, noch bevor es in einem bürgerlichen Gesetzbuch kodifiziert wurde. Und dieses Gesetz soll für deutsche Menschen nicht mehr gelten, wenn sie nach Ansicht einiger Volksgenossen als unproduktiv und lebensunwert bezeichnet werden? Die Missachtung dieses Gesetzes müßte die Strafe Gottes herausfordern."

Gegen Schluss seiner Ausführungen sagte der Bischof: „Silvesterabend! Letzte Stunden des Jahres 1941. Ernste Gedanken, die wir gehört, Gedanken, die aus Besorgtheit um das deutsche Volk, aus Liebe zu Volk und Heimat gesprochen sind."

Zwei Stellen des zitierten Absatzes bedürfen einer näheren Erläuterung.

1. Der Film, auf den Memelauer in seiner Predigt Bezug nahm, lief damals in den deutschen Kinos. Er trug den Titel „Ich klage an" und war unter der Regie von Wolfgang Liebeneiner (1905–1987)[73] nach dem Roman „Sendung des Gewissens" von Hellmuth Unger (1891–1953)[74] gedreht worden. Das Werk, welches die NS-Euthanasie rechtfertigen wollte, war von beachtlicher künstlerischer Qualität. Titel und Handlung des Filmes liefen auf eine Anklage jener hinaus, die es nicht zulassen wollten, dass unheilbar Kranke, Krüppel und Debile mittels des Gnadentodes von ihren Leiden befreit würden.[75]

2. Unter dem von Memelauer erwähnten Protest der Bischöfe „an höchster Stelle" ist ziemlich sicher die „Denkschrift" des deutschen Episkopats an den Führer und Reichskanzler vom 10. Dezember

[73] Zu ihm vgl. Enzyklopädie (s. Anm. 3), 858.
[74] Ebd., 890.
[75] Zum Film ebd., 522; *W. Adolph* (s. Anm. 29), 167f.

1941[76] gemeint, welche u.a. die Euthanasie mit scharfen Worten verurteilte.

Memelauer erreichte mit seiner Predigt vom 31. Dezember 1941 genauso wenig wie Rohracher mit seinen Eingaben und Vorsprachen. Die Beseitigung „lebensunwerten Lebens" lief unvermindert weiter. Davon unabhängig gebührt jedoch dem Bischof von St. Pölten hoher Respekt dafür, dass er schon zu einem relativ frühen Zeitpunkt den Mut dazu aufbrachte, öffentlich gegen eines der größten NS-Verbrechen aufzutreten.

Versuch einer Bilanz

Ein guter Kenner der Zeitgeschichte, der Leiter des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes, Wolfgang Neugebauer, kommt im Zusammenhang mit dem hier behandelten Thema zum Urteil:[77] „Der bedeutendste Widerstand gegen die NS-Euthanasie im gesamten Deutschen Reich wurde von den Kirchen bzw. von Christen geleistet." Als Belege verweist er auf die „mutigen Predigten des Bischofs von Münster Clemens August Graf von Galen" und für Österreich auf die Bischöfe Rohracher und Memelauer sowie auf die Visitatorin der Barmherzigen Schwestern in Salzburg, Anna Berta von Königsegg (1883–1948)[78], die gegen Zwangssterilisation und Euthanasie aktiven Widerstand leistete.[79]

Die Position Neugebauers findet in diesem Beitrag eine Bestätigung. Freilich gewinnt man auch den Eindruck einer gewissen Uneinheitlichkeit im damaligen Vorgehen der Bischöfe. Die einen traten dafür ein, den offenen Konflikt mit dem Regime zu riskieren; die anderen glaubten, man könne vielleicht durch eine gewisse Zurückhaltung die staatlichen Instanzen längerfristig zu einer Milderung des Kirchenkampfes und zu einer Beendigung der Euthanasiemaßnahmen bewegen. Keine der beiden Methoden erreichte ihr Ziel, die härtere Gangart trug teils sogar zu einer Verschärfung der Situation bei.

Was war also richtig? Da in einer Diktatur andere Gesetzmäßigkeiten gelten als in einer Demokratie, ist die gestellte Frage letztlich unbeantwortbar. Auf jeden Fall entspricht es aber nicht den Tatsachen, wenn behauptet wird, die Bischöfe hätten zu allem geschwiegen, was die NS-Behörden an Unrecht begingen. Pauschalurteile über das Verhalten der Kirche im Dritten Reich[80] gehen an der Realität vorbei.[81]

Im Jahre 1969 wurde das Schloss Hartheim, das in der NS-Zeit eine Stätte

[76] Zu dieser vgl. weiter oben.

[77] *W. Neugebauer* (s. Anm. 5), 22.

[78] Zu A. B. v. Königsegg vgl. *A. Rinnerthaler*, Gegen Zwangssterilisation und Euthanasie. Ein Akt des Widerstands gegen staatliches Unrecht, in: *J. Mikrut* (Hg.), Österreichs Kirche und der Widerstand 1938–1945, Wien 2000, 207–263; *B. Ruttensteiner-Poller*, „… denn unser Gewissen verbietet uns, in dieser Aktion mitzuwirken" – Widerstand gegen die NS-„Euthanasie" am Beispiel von Anna Berta Königsegg, in: Tötungsanstalt Hartheim (s. Anm. 5), 149–161.

[79] *W. Neugebauer* (s. Anm. 5), 22f.

[80] Vgl. hierzu *R. Zinnhobler*, Die Katholische Kirche Österreichs in der Zeit des Nationalsozialismus, in: *Ders.*, Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Linz 2005, 171–221, hier bes. 218–221.

[81] Für die kritische Durchsicht dieses Beitrags danke ich Frau Dr.in Kriemhild Pangerl (Kronstorf).

grauenvoller Verbrechen war, zum „Lern- und Gedenkort“ bestimmt.[82] Dort fand 2007 die erste „Internationale Hartheim Konferenz“ statt, bei der nicht so sehr die Vergangenheit diskutiert wurde, sondern ethische Probleme in einem umfassenden Sinn behandelt wurden. Im Mittelpunkt der Ausführungen standen „Fragen zum Lebensende“, vor allem die zunehmende Wichtigkeit der Sterbebegleitung. Michael Landau, der Caritasdirektor der Erzdiözese Wien, formulierte: „Menschen sollen an der Hand eines anderen Menschen sterben, nicht durch die Hand eines anderen Menschen“. Die Erinnerung an die NS-Zeit könnte in der gegenwärtigen Euthanasiedebatte dazu beitragen, die Gewissen aufzurütteln, damit nicht wieder falsche Wege beschritten werden.

Der Autor: *Jg. 1931, Studium der Theologie, Germanistik und Anglistik in Linz, Wien, Graz, London und Innsbruck. 1968 Habilitation in Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät Graz. 1969–1996 Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Theologischen Fakultät Linz. 1983–1994 Chefredakteur der ThPQ. Wichtigste Publikationen: Der Heilige Severin, 2. ergänzte Aufl., Künzing 2002; Kirche in Oberösterreich. 4 Bde., Strasbourg 1992–1995; Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich, Linz 2004; Der lange Weg der Kirche vom Ersten zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Beiträge zu Bewegungen und Ereignissen in der katholischen Kirche, Linz 2005*.

[82] *B. Kepplinger*, Gedenkstätten und Mahnmale für Euthanasieopfer, in: Tötungsanstalt Hartheim (s. Anm. 5), 247–284, hier 249–262.

Verwendete Abkürzungen:

BBKL	Biobibliographisches Kirchenlexikon
DAL	Diözesanarchiv Linz
DAÖW	Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes
KZ	Konzentrationslager
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NAGDL	Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz
NS	Nationalsozialismus

Herbert Kalb / Severin Lederhilger

Römische Erlässe

◆ Papst Benedikt XVI., Sacramentum Caritatis. Nachsynodales Apostolisches Schreiben über die Eucharistie vom 22. Februar 2007

Zum Abschluss des noch von Johannes Paul II. angeregten „Jahr[es] der Eucharistie" (2004/05) fand vom 2.–23. Oktober 2005 die 11. Ordentliche Bischofssynode im Vatikan statt. In dem von Benedikt XVI. mit 22. Februar 2007 vorgelegten Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche" werden die Reflexionen und Vorschläge der Generalversammlung[1] aufgegriffen, um „einige grundlegende Orientierungsrichtlinien zu formulieren, die darauf ausgerichtet sind, in der Kirche neuen eucharistischen Impuls und Eifer zu erwecken" (Nr. 5).

Der Papst entfaltet seine Überlegungen in diesem Dokument – dessen theologische Konzeption innerhalb dieser Rubrik nicht zureichend präsentiert werden kann – in drei Teilen, wobei auf einige (kanonistisch relevante) Aspekte hinzuweisen ist.

Nach der Einführung (1–5) wird die Eucharistie im 1. Teil als „ein Geheimnis, an das man glaubt" erläutert (6–33). Im Verweis auf die letzte Enzyklika seines Vorgängers *Ecclesia de Eucharistia* (2003) wird der enge Konnex von Eucharistie und Kirche als *Communio* herausgestellt (14–15). Besondere Akzentuierung erfährt auch der innere Zusammenhang mit den einzelnen Sakramenten (16–29). Dabei wird etwa angeregt, die Reihenfolge der Initiationssakramente vor dem Hintergrund verschiedener Traditionen von den Bischofskonferenzen überprüfen zu lassen (18), ohne die Wichtigkeit der pfarrlichen Erstkommunion in Frage zu stellen (19). Zugleich mit der pastoralen Anweisung an die Priester, sich mit Engagement und Kompetenz dem sakramentalen Versöhnungsdienst zu widmen, erinnert der Papst mit den Synodenvätern auch an „die nicht sakramentalen Bußfeiern", die „nützlich sein können, um in den christlichen Gemeinden den Geist der Umkehr zu fördern und so die Herzen auf die Feier des Sakramentes vorzubereiten" (21). Die evidente Beziehung von Eucharistie und Priesterweihe wird zum Anlass genommen, um – jenseits rein funktionaler Gesichtspunkte – die theologisch begründbare Bedeutung und den „obligatorischen Charakter" des priesterlichen Zölibates für die lateinische Tradition einmal mehr zu bekräftigen (24) und im Blick auf die Problematik des Priestermangels mit einer umfassenden Sensibilisierung aller für die Berufungspastoral zu antworten (25). Im Kontext des Ehesakramentes wird die Situation von wiederverheirateten Geschiedenen angesprochen, ihre Zugehörigkeit zur Kirche betont, wenngleich unter den bekannten Begrenzungen hinsichtlich des Kommunionempfanges (29). Der Dienst der kirchlichen Gerichte zur Überprüfung der Gültigkeit einer Ehe wird nicht nur erwähnt, sondern es wird auf die dringende Pflicht der Verantwortlichen hingewiesen, für die geforderte zügige Arbeitsweise auch eine ausreichende Anzahl entsprechend ausgebildeter Personen sicherzustellen.

Der 2. Teil widmet sich liturgischen Themen unter dem Titel: „Eucharistie, ein Geheimnis, das man feiert" (34–69). Ausgehend vom Gedanken der inneren „Schönheit" der Liturgie, der mehr und anderes als bloßen Ästhetizismus meint, sondern als Eigenschaft Gottes und seiner Offenbarung konstitutiver Faktor jeder liturgischen Handlung sein muss (35), wird auf das Zusammenspiel der korrekten *ars celebrandi* des Vorstehers und der *actuosa participatio* des Gottesvolkes hingewiesen (38). Da auch die Kunst im Dienst der Zelebration steht, soll die

[1] Von den *Lineamenta* über das *Instrumentum laboris*, die Berichte und Beiträge der Teilnehmer bis zu den abschließenden *Propositiones*.

Kunstgeschichte ein wichtiger Teil der Priesterausbildung sein.[2] Unter dem Vorzeichen, die innere Einheit der liturgischen Handlung zu wahren, werden einzelne Anleitungen zu den jeweiligen Elementen der Eucharistiefeier gegeben. Insbesondere wird die Bedeutung einer gut vorbereiteten Homilie erwähnt (46), die Möglichkeit einer Verlegung des Friedensgrußes auf einen anderen Zeitpunkt (etwa vor den Gabengang) angedacht (49) und auf die Problematik des Kommunionempfangs bei manch unüberschaubaren Gelegenheiten (Großereignisse, Besucherströme etc.) hingewiesen (50).

Der Authentischen Teilnahme (*participatio actuosa*) werden anschließend einige Abschnitte gewidmet (52–63), die über eine bloß äußere Aktivität hinaus die tiefe Bewusstheit des gefeierten Mysteriums und seine Beziehung zum täglichen Leben meint. Der Papst legt Wert auf Klarheit in den liturgisch zustehenden Rollen (53), begrüßt im Rahmen früherer Regelungen die Fortsetzung von Inkulturationsprozessen (54) und empfiehlt unter Umständen auch die Praxis der geistlichen Kommunion (55).

Bezüglich der Teilnahme nicht katholischer Christen hält der Papst daran fest, dass die Eucharistie nicht bloßes Mittel zur Erreichung der Einheit sein könne, vielmehr drückt diese „ja nicht nur unsere persönliche Gemeinschaft mit Jesus Christus aus, sondern schließt auch die volle *Communio* mit der Kirche ein. Das ist also das Motiv, warum wir mit Schmerz, doch nicht ohne Hoffnung, die nicht katholischen Christen bitten, unsere Überzeugung, die auf die Bibel und die Überlieferung zurückgreift, zu verstehen und zu respektieren", so dass abgesehen von definierten Ausnahmen kein allgemeiner Kommunionempfang möglich ist (56).

Im Blick auf spezielle Anlässe und Personen werden Sonderregeln für die Feier erwähnt (57–61), und nur in diesem Zusammenhang ist auch die Befürwortung der lateinischen Sprache bei internationalen Treffen zu verstehen (62). An die Adresse der neuen geistlichen Bewegungen ist wohl die Mahnung der Synode gerichtet, dass die Gruppierungen dazu dienen müssen, „die Pfarrgemeinde zu einen, nicht sie zu zersplittern", und dies „muss in der konkreten Praxis seine Bestätigung finden" (63). Bemerkungen zur eucharistischen Frömmigkeit beschließen diesen Abschnitt (66–69).

Der 3. Teil, welcher der Eucharistie als „ein[em] Geheimnis, das man lebt", gewidmet ist (70–93), konkretisiert den Gedanken, dass die Eucharistiefeier Quelle und Höhepunkt des ganzen kirchlichen Lebens ist. „Sonntäglich leben", wie der Hl. Ignatius von Antiochien sagt, zielt auf ein Bewusstsein, das über die Achtung des Sonntagsgebotes hinausreicht (73f, 76f) und den ganzen Alltag von Christus und seinem Erlösungshandeln prägen lässt (72).

Sollte auf Grund der Abwesenheit eines Priesters in der eigenen Pfarrgemeinde keine Eucharistiefeier möglich sein, empfiehlt die Synode zwar die Teilnahme in einer anderen Kirche, doch wird ebenso die Praxis bekräftigt, dass sich die Gemeinde zu einer eigenen Wort-Gottes-Feier versammeln soll. Der Papst anerkennt diesbezüglich „die Wichtigkeit der Rolle der Laien" und bedankt sich für ihren Einsatz, der natürlich „niemals den unersetzlichen Dienst der Priester für das Leben der Kirche verschleiern" darf (75).

In kleinen Standeslehren wird die „eucharistische Konsequenz" für Laien, Kleriker und Ordensleute verdeutlicht (79–83). „Eine authentisch eucharistische Kirche ist eine missionarische Kirche" (84), weshalb einige Aspekte der Verkündigung, des Bekenntnisses (gerade wo es an Kultusfreiheit mangelt) und des Angebotes für die Welt (auf Grund der sozialen Implikationen des Brotbrechens) diesen Teil des Dokumentes abschließen (84–92). Die Wahrnehmung echt eucharistischer Spiritualität macht eben nicht nur hellhörig für ungerechte Strukturen, sondern ermutigt auch zu politischem und sozialem Einsatz für mehr Gerechtigkeit, die Heiligung der Welt und die Bewahrung der Schöpfung im Sinne der Soziallehre der Kirche.

Nach der Ankündigung eines eigenen „eucharistischen Kompendiums", das verschiedene Texte aus dem KKK, Erläuterungen zu den Hochgebeten und andere Verständnishilfen zur

[2] Dies kann noch vertieft werden durch die Studien am Linzer „Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie" – vgl. www.ikp-linz.at.

Feier des Altarsakramentes versammeln soll (93), schließt Papst Benedikt mit dem Verweis auf das Bekenntnis nordafrikanischer Märtyrer: „*Sine dominico non possumus*“ (95) und das Vorbild Mariens (96f).

(Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 177)

◆ Papst Benedikt XVI., Brief an die Katholische Kirche in der Volksrepublik China vom 27. Mai 2007

China steht nicht zuletzt wegen des Wirtschaftsbooms und der Olympiade 2008 im Mittelpunkt weltweiten Interesses. Aufmerksam verfolgt werden die gesellschaftliche Entwicklung und auch die Beachtung der Menschenrechte innerhalb der Volksrepublik. Die sozialen Veränderungen weisen eine komplexe Problematik auf, der sich auch die katholische Kirche zu stellen hat.

Vorbereitet durch eine eigene Kommission, wendet sich Benedikt XVI. in einem ausführlichen Brief vom 27. Mai 2007 an die chinesischen Katholiken (ergänzt durch „Erläuternde Anmerkungen“ seitens der Kurie). Nach einer Situationsanalyse formuliert er einige Orientierungslinien für das Leben der Kirche und ihre Evangelisierungsaufgabe. Dabei gibt der Papst zum einen seiner Freude Ausdruck über die große Treue zu Christus und zur Kirche, trotz schwerer Zeiten ihrer Leidensgeschichte (Vertreibung und Inhaftierungen in den 1950ern, Kulturrevolution 1966–1976), zum anderen erkennt er in einigen Aspekten des kirchlichen Lebens seit der Zeit der Öffnung in den 1980ern und in der Gegenwart auch einen Anlass zur Sorge.

Im 1. Teil werden zur „Lage der Kirche“ zunächst die Herausforderungen von Globalisierung, Modernität und Atheismus benannt, da nun auch in China der „Trend zum Materialismus und zum Hedonismus“ massiv spürbar ist. Demgegenüber gilt es, die solidarische Botschaft des Evangeliums zu verkünden, in der „Bereitschaft zu einem respektvollen und konstruktiven Dialog“ mit den politisch verantwortlichen Gestaltungskräften. Die Wertschätzung und Freundschaft gegenüber dem chinesischen Volk bewegt den Heiligen Stuhl, Kompromisse und neue Wege der Verständigung zu finden, um die Einheit der katholischen Kirche in China zu fördern. Es geht dabei nicht um irgendwelche Privilegien oder um eine Veränderung von Struktur und Verwaltung des Staates. Aber auch wenn man die Autonomie politischer Gemeinschaften respektiert (GS 76), darf die Kirche im Ringen um Gerechtigkeit nicht abseits stehen und muss deshalb für die katholischen BürgerInnen die volle Ausübung ihres Glaubens auf Grund der Religionsfreiheit einfordern. Dazu zählt die Möglichkeit von Ortskirchen, untereinander und mit dem Papst in sichtbarer und unbehinderter Gemeinschaft stehen zu können, wozu neben staatlichen Garantien zugleich ein „mühseliges Ringen um Versöhnung“ auf Grund historischer Verletzungen gehört.

Eine Schwierigkeit besteht in der Existenz der staatlich („offiziell“) anerkannten und gelenkten „Chinese Catholic Patriotic Association“ und der Bestellung katholischer Bischöfe ohne vorheriges Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl. Eindeutig wird demgegenüber festgehalten, „dass der Anspruch einiger vom Staat gewollter und der Struktur der Kirche fremder Organe und Einrichtungen [= Amt für religiöse Angelegenheiten], der darin besteht, sich über die Bischöfe selbst zu stellen und das Leben der kirchlichen Gemeinde zu lenken, nicht der katholischen Lehre entspricht, nach der die Kirche ‚apostolisch‘ ist, wie es auch das Zweite Vatikanische Konzil bekräftigt hat“. Daher ist auch das in der Satzung der genannten patriotischen Vereinigung angegebene Ziel, „die Prinzipien der Unabhängigkeit und Autonomie, der Selbstverwaltung und der demokratischen Administration“ zu verwirklichen, mit der katholischen Lehre völlig unvereinbar. Einzig die (legitimen, in Einheit mit Rom stehenden) Bischöfe garantieren gemeinsam mit den Priestern die Kontinuität der Glaubenstradition, und sie dürfen in ihren pastoralen Entscheidungen keiner Einmischung von außen unterliegen. Wenn etwas die staatliche Anerkennung erhält, kann dies daher zu Skepsis führen, muss aber vor Ort geprüft und inhaltlich beurteilt werden. Grundsätzlich wird das Bemühen deutlich gemacht, dass die Kirche keinen Anlass zu Anstoß erregenden Situationen geben will.

Klar differenziert der Papst den Status der in China vorhandenen „Bischöfe“: Zu ihnen gehören jene, die aus Treue zum Nachfolger Petri und zur katholischen Lehre geheim geweiht werden mussten und im Untergrund wirken; andere haben (seit 1958) unter dem Druck besonderer Umstände eingewilligt, die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag zu empfangen, baten jedoch in der Folge um die Gemeinschaft mit dem Papst und dem Bischofskollegium und wurden legitimiert; einige wenige hingegen haben die Legitimierung nicht erbeten oder noch nicht erhalten und üben die Bischofsweihe unrechtmäßig aus. Gerade sie werden zur Einheit mit dem ganzen katholischen Episkopat aufgerufen. Solange Letzteres nicht erfolgt ist und die Untergrundbischöfe ausgeschlossen bleiben, kann das Chinesische Bischofskollegium (*China Catholic Bishop's College*) „in seiner gegenwärtigen Form vom Apostolischen Stuhl nicht als Bischofskonferenz anerkannt werden“. Als Element der Religionsfreiheit wird daher das freie Ernennungsrecht des Heiligen Stuhls ausdrücklich eingefordert.

Im 2. Teil werden „Orientierungen für das pastorale Leben“ angeführt zu Fragen der Inkardination, zur Feier der Sakramente (speziell durch nicht legitimierte Amtsträger), zur Zusammenarbeit von Diözesen und Pfarren mit ihren Räten. Es wird die Bereitschaft des Heiligen Stuhles bekräftigt, alle Fragen der Kirchenstruktur in einem offenen und konstruktiven Dialog mit dem chinesischen Episkopat und den Regierungsstellen anzugehen. Damit verbunden ist aber der drängende Wunsch, dass alle Einschränkungen einer vollen und sichtbaren Gemeinschaft der Kirche mit dem Papst und der Weltkirche überwunden werden können.

Es folgen standesbezogene Hinweise und Ermutigungen für Priester, Ordensleute, Laien und Familien, der Ruf nach einer umfassenden katechetischen Initiation für Erwachsene sowie die Erinnerung an die missionarische Berufung der Christen. Bei allem gilt auch hier der ekklesiologische Grundsatz: „*nihil sine Episcopo*“ (nichts ohne den Bischof).

Abschließend werden angesichts der positiven Entwicklung der Lage der Kirche in China und einer verbesserten Kommunikationsmöglichkeit alle Sonderbefugnisse, die verschiedenen Bischöfen und Priestern gewährt wurden, „um den besonderen, in wahrhaft schweren Zeiten aufgetretenen pastoralen Erfordernissen zu begegnen“, mit diesem Schreiben aufgehoben.

Der 24. Mai soll künftig zum Gebetstag für die Kirche in China werden, um die Solidarität aller katholischen Christen deutlich zu machen.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 27 vom 6. Juli 2007, 8–15)

◆ Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben Motu proprio über einige Änderungen in den Normen für die Papstwahl vom 11. Juni 2007

Mit der Apostolischen Konstitution *Universi Dominici Gregis* (UDG) vom 22. Februar 1996 passte Johannes Paul II. die von ihm vorgefundene normative Grundregelung der Papstwahl behutsam und moderat an die Erfordernisse und auch technischen Herausforderungen der Gegenwart an.

Grundsätzlich stieß diese Anpassung auf breite Zustimmung, eine Modifikation jedoch, nämlich die Regelung der Vorgangsweise für den Fall einer bestimmten Zahl erfolgloser Abstimmungen, wurde teilweise kritisch diskutiert.[3] UDG sah vor[4], dass nach einem Zyklus von 13 erfolglosen Abstimmungen während der ersten vier Tage des Konklaves je sieben weitere Abstimmungen in maximal drei weiteren, von einem Tag Pause unterbrochenen Zyklen statt-

[3] Vgl. *S. Schima*, „Favoriten haben noch größere Chancen …“ Beobachtungen zur Entwicklung des Papstwahlrechts des 20. Jh. unter dem Blickwinkel der „Nachfolgesouveränität“, in öarr 52 (2005), 424–492, 486ff.

[4] Statt vielen vgl. *D. Uwer*, De electione in Summum Pontificem. Das Recht der Papstwahl nach der Apostolischen Konstitution „Universi Dominici Gregis“, NomoK@non – Webdokument: http://www.nomokanon.de/abhandlungen/015.htm.

finden. Nach 14 Konklavetagen mit 34 erfolglosen Wahlgängen haben die Wähler die Möglichkeit, mit absoluter Mehrheit zu beschließen, dass für die gültige Wahl entweder die einfache (nicht Zweidrittel-)Mehrheit der Stimmen genüge oder dass eine Stichwahl zwischen jenen zwei Personen durchgeführt wird, die im unmittelbar vorangehenden Wahlgang die meisten Stimmen erhalten haben. Für diese Stichwahl ist ebenfalls die absolute Mehrheit ausreichend (Nr. 75).[5]

Dem Abgehen vom Zweidrittel-Konsensquorum wurde verschiedentlich mit so großer Skepsis begegnet, dass sich Papst Benedikt XVI. zur Änderung entschloss und Nr. 75 UDG durch folgende Regelung ersetzte: Abgesehen davon, dass nach drei Tagen ergebnisloser Abstimmung „ein dem Gebet, der Reflexion und dem Dialog gewidmeter Tag" (*habeatur unus dies orationi, reflexioni et dialogo dicatus*) vorgesehen ist, wird angeordnet, dass nach 34 ergebnislosen Wahlgängen zwingend eine Stichwahl zwischen den beiden Kandidaten[6], die in der letzten Abstimmung die meisten Stimmen auf sich vereinigten, durchzuführen ist. Bei dieser Stichwahl ist – wie auch allgemein zu einer gültigen Papstwahl – eine qualifizierte, nämlich die Zweidrittelmehrheit erforderlich, wobei die beiden Kandidaten, die zur Wahl stehen, nicht aktiv an der Wahl teilnehmen dürfen.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 27 vom 6. Juli 2007, 7)

◆ Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche vom 29. Juni 2007

Obwohl die Kongregation für die Glaubenslehre bereits in früheren Dokumenten[7] klare Worte gefunden hatte, sah sie sich jetzt nochmals veranlasst, zu einigen Aspekten der ekklesiologischen Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist („*subsistit in*"; LG 8), Stellung zu nehmen. Ausdrücklich wird darauf verwiesen, dass manche ekklesiologische Ausdrücke Gefahr laufen, in der theologischen Diskussion missverstanden zu werden. Dabei bedient sich die Kongregation der literarischen Gattung der *Responsa ad quaestiones*, womit in verdichteter Knappheit die Äußerungen des Lehramtes in Erinnerung gerufen werden. Parallel dazu veröffentlichte die Kongregation aber auch einen „Kommentar", um die apodiktisch gehaltenen *responsa* ausführlicher in der lehramtlichen Verortung zu präsentieren.

An erster Stelle wird in den „Antworten auf Fragen" festgehalten, dass das Zweite Vatikanische Konzil keine neue Lehre entwickelte, sondern die von der Tradition überlieferte Lehre über die Kirche entfaltet, vertieft und ausführlich dargelegt hat. Die zweite und dritte Antwort erinnern daran, dass die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist. In der katholischen

5 Die Papstwahlordnung von Paul VI. aus 1975 legte die Basis für die Möglichkeit der Wahl durch einfache Stimmenmehrheit, band diese Option aber an einen einstimmigen Beschluss des Wahlkollegiums.

6 Offensichtlich ist ein Redaktionsversehen unterlaufen, denn im Text wird auf eine Stichwahl von 2 „Kardinälen" abgestellt (*vocem passivam habebunt tantummodo duo Cardinales qui in superiore scrutunio maiorem numerum suffragiorum obtinuerunt*). Diese Textierung gibt zwar die „geschichtliche Realität" wieder, korreliert aber nicht mit der grundsätzlichen Regelung des passiven Wahlrechts für das Amt des Papstes, wonach jeder getaufte, vernunftbegabte, rechtgläubige männliche Katholik wählbar ist. Eine interpretatorische Engführung, wonach die zwingende Stichwahl nur für den Fall einer Wahl zwischen zwei Kardinälen vorgesehen ist, entspricht wohl nicht dem intendierten Ziel und Zweck der Regelung.

7 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 5. Sept. 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 148); *Dies.*, Note über den Ausdruck ‚*Schwesterkirchen*' an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 30. Juni 2000. – Vgl. *G. L. Müller* (Hg.), Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „Dominus Iesus", Würzburg 2003.

Kirche findet die Kirche Christi ihre konkrete Existenzform, ist als konkretes Subjekt in der geschichtlichen Wirklichkeit anzutreffen.

Mit der Formulierung „*subsistit in*“ (statt: „*est*“) soll daher weiterhin die substanzielle Identität der Kirche Jesu Christi mit der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht, aber zugleich auch die Existenz ekklesialer Elemente in anderen Gemeinschaften anerkannt werden. Davon ausgehend werden die orthodoxen Kirchen im Hinblick auf die Verbundenheit mit der katholischen Kirche aufgrund der apostolischen Sukzession und der gültigen Eucharistie als Kirchen anerkannt. Den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften kommt die Bezeichnung „Kirche“ nach dieser Kriteriologie hingegen nicht zu, da sie nach katholischer Lehre die apostolische Sukzession im Weihesakrament und die Eucharistie nicht bewahrt haben, weshalb ihnen nach dieser Definition ein wesentliches konstitutives Element zum Kirchesein fehlt. Unbestritten ist aber auch für die Kongregation, dass diese Gemeinschaften „zweifellos einen kirchlichen Charakter und einen daraus folgenden Heilswert haben“.

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 29 vom 20. Juli 2007, 2)

◆ Papst Benedikt XVI., Summorum Pontificum. Apostolisches Schreiben Motu proprio über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der Reform 1970 vom 7. Juli 2007

Obwohl manche Bischöfe Bedenken geäußert hatten gegenüber den Plänen des Heiligen Vaters bezüglich einer Veränderung der Regeln für die Verwendung der römischen Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform, erließ Benedikt XVI. am 7. Juli 2007 das Apostolische Schreiben *Motu proprio Summorum Pontificum*, ging aber in einem eigenen Begleitschreiben an die Bischöfe auf manche Befürchtungen und die Intention der mit 14. September 2007 rechtskräftigen Neuregelung ein.

Zum einen stellt der Papst klar, dass die Autorität des II. Vatikanischen Konzils damit nicht angetastet und dessen Liturgiereform – als „eine seiner wesentlichen Entscheidungen“ – keineswegs in Frage gestellt werde. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass das von Papst Paul VI. veröffentlichte und in weiteren Auflagen von Papst Johannes Paul II. herausgegebene Missale die normale, „ordentliche Form“ (*forma ordinaria*) der Eucharistiefeier bleibt, während die Verwendung der Liturgie nach dem Missale Romanum, das unter der Autorität von Papst Johannes XXIII. 1962 ediert wurde, demgegenüber nur die „außerordentliche Form“ (*forma extraordinaria*) sein könne, wenn bestimmte Umstände und Voraussetzungen vorliegen. Um die Kontinuität und den Konnex der liturgischen Feiern zu verdeutlichen, ist es Benedikt XVI. wichtig, beide Feiergestalten als Ausdrucksformen derselben „lex orandi“ der Kirche, als zwei Anwendungsformen des einen Römischen Ritus zu verstehen.

Schon im vorhergehenden Pontifikat war für Ausnahmefälle die Möglichkeit des Gebrauchs des Römischen Messbuches von 1962 zugestanden worden (1984 Indult *Quattuor abhinc annos*), wobei Johannes Paul II. im MP *Ecclesia Dei* (1988) die Bischöfe aufforderte, die Genehmigungen „zum Wohl aller Gläubigen, die darum bitten“ weitherzig und großzügig zu erteilen. Diese Regelungen werden nun ersetzt durch die generelle Erlaubnis, dass „in Messen, die ohne Volk gefeiert werden, … jeder katholische Priester des lateinischen Ritus … entweder das vom seligen Papst Johannes XXIII. im Jahr 1962 herausgegebene Römische Messbuch gebrauchen (kann) oder das von Papst Paul VI. im Jahr 1970 promulgierte, und zwar an jedem Tag mit Ausnahme des Triduum Sacrum“ (Art. 2).

Besonderheiten bestehen allerdings für Ordensgemeinschaften (Art. 3) und in Pfarren (Art. 5). Grundsätzlich können nämlich zur Teilnahme „entsprechend dem Recht auch Christgläubige zugelassen werden, die aus eigenem Antrieb darum bitten“ (Art. 4). Besteht zudem in einer Pfarre dauerhaft „eine Gruppe von Gläubigen, die der früheren liturgischen Tradition anhängen“, hat der Pfarrer deren Bitten nach der außerordentlichen Form der Eucharistiefeier „bereitwillig aufzunehmen“, muss diese aber nicht selbst in diesem Ritus feiern, vor allem dann nicht, wenn er nicht die geforderte Eignung mitbringt (Art. 5 § 4). Es ist jedoch darauf zu achten, dass das Wohl dieser Gläubigen „harmonisch in Einklang gebracht“ wird mit

der sonstigen ordentlichen Hirtensorge für die Pfarre (Art. 5 § 1). Dem dient auch der Grundsatz, dass eine derartige Messe an Werktagen, an Sonn- und Feiertage aber allenfalls nur als *eine* Feier neben der ordentlichen Form stattfinden darf (Art. 5 § 2). Bei besonderen Gelegenheiten (Trauungen, Begräbnissen, Wallfahrten) ist die außerordentliche Form ebenfalls auf Ersuchen zu gestatten (Art. 5 § 3).

Sollte es einem Pfarrer nicht selbst möglich sein, die genannten Bitten zu erfüllen, ist der Diözesanbischof davon zu informieren, der sich nötigenfalls an die Päpstliche Kommission *Ecclesia Dei* wendet (Art. 7, 8). Allenfalls kann eine eigene Personalpfarre (can. 518 CIC) errichtet werden (Art. 10). Die übrigen Sakramente können nun ebenfalls unter Umständen nach den älteren Ritualen gefeiert und die Brevierpflicht unter Verwendung der Ausgaben von 1962 erfüllt werden (Art. 9).

Die zweite Befürchtung, die Benedikt XVI. offen anspricht, ist die Möglichkeit von Unruhen oder gar Spaltungen in den Gemeinden. Demgegenüber betont der Papst das Bemühen um eine „innere Versöhnung" mit jenen, die in einer allzu kreativen Liturgiegestaltung keine religiöse Heimat fanden oder – wie die Priesterbruderschaft Pius X. – die volle Einheit mit der Kirche aufgaben. Mit den neuen Normen sollen sich „beide Formen des Usus des Ritus Romanus gegenseitig befruchten: Das alte Messbuch kann und soll neue Heilige und einige der neuen Präfationen aufnehmen. … In der Feier der Messe nach dem Missale Pauls VI. kann stärker, als bisher weithin der Fall ist, jene Sakralität erscheinen, die viele Menschen zum alten Usus hinzieht".

In der Zwischenzeit haben einige Diözesen ergänzende Regelungen erlassen, um etwa quantitative Kriterien für eine petitionsberechtigte Gruppe anzugeben. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in der Sitzung vom 24.–27. Sept. 2007 Leitlinien für die Messfeier in den Pfarrgemeinden verabschiedet, dabei aber bewusst keine Gruppengröße angeführt, wohl aber die Anforderungen für die zelebrierenden Priester konkretisiert.

(Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 178)

Das aktuelle theologische Buch

◆ John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. (Theologie: Forschung und Wissenschaft 22) Lit-Verlag, Münster 2006. (198) Pb. Euro 19,90 (D).

In der bibliographischen Kategorie der Sammelbände geschieht es nicht selten, dass unter einer recht vagen Überschrift zwar interessante, aber dennoch sehr heterogene Beiträge zusammengetragen werden, die den Zusammenhang zum Überthema eher erahnen lassen als explizit herstellen. Im vorliegenden Buch ist dies entschieden anders: Die beiden Herausgeber, der Fundamentaltheologe John und der Sozialethiker Möhring-Hesse, warten mit einer klar begrenzten Thematik und einem deutlich umrissenen Konzept auf. Anlass des Buches stellt die jüngste Monotheismuskritik des Ägyptologen Jan Assmann dar, der einen kategorischen Zusammenhang zwischen dem Glauben an nur *einen*, den *wahren* Gott und der Ausbildung von religiös motivierter Intoleranz bis hin zur Gewalt konstatiert. Diesem Vorwurf begegnen die Herausgeber und die von ihnen versammelten AutorInnen innerhalb der christlichen Theologie dadurch, dass sie die traditionelle Lehre von den Eigenschaften Gottes neu ausbuchstabieren. Als eng zusammengehörige Trias schlagen sie Heil, Gerechtigkeit und Wahrheit als die entscheidenden Attribute Gottes vor. Wird der Zusammenhang dieser Trias gewahrt, so wird damit das Gewaltpotenzial des Monotheismus eingedämmt. Die Beiträge „machen deutlich, dass die moderne Monotheismuskritik vor allem dann Plausibilität erheischen konnte, wenn die Einheit von Glaube, Praxis und Vernunft aus dem Blick gerät“ (Klappentext). Entsprechend dem Anliegen, die Tradition der Eigenschaften Gottes auf die Begriffstrias Heil, Gerechtigkeit, Wahrheit zuzuspitzen und zugleich deren inneren Zusammenhang aufzuweisen, ist das Buch gegliedert. Unter dem Leitwort „Heil“ werden Artikel von Matthias Möhring-Hesse und Klaus Müller versammelt. Der „Gerechtigkeit“ als Eigenschaft Gottes widmen sich Magnus Striet, Hans-Joachim Sander und Saskia Wendel. Zur „Wahrheit“ des Glaubens an den einen Gott reflektieren Günter Kruck, Ottmar John und Knut Wenzel.

Alle Aufsätze des Buches regen an, in doppelter Hinsicht: Sie sind einerseits inspirierende Reflexionen auf hohem Abstraktionsniveau, die andererseits aber nicht selten in einer gewissen Zuspitzung formuliert sind, sodass sie auch zum Widerspruch anstacheln. Dies kann hier freilich nur sehr kurz und exemplarisch angerissen werden: Den Band eröffnet – aufgrund seines mit Bezug zur Gesamtthematik programmatischen Charakters völlig zu Recht – der Beitrag von Möhring-Hesse. Hier wird innerhalb der für die Eigenschaftslehre vorgeschlagenen Trias eine eindeutige und nachvollziehbare Reihung vorgelegt: „Heil ist in der jüdisch-christlichen Tradition die alles entscheidende und damit herausragende Eigenschaft Gottes, von dem her die Glaubenden ihr Heil und das Heil ihrer Welt erhoffen: Gott ‚ist‘ das Heil der Menschen – nicht mehr und nicht weniger.“ (19) Mit dieser Bestimmung Gottes als Heil kommt zugleich der pragmatische Zug des nur scheinbar genuin dogmatischen Themas der Eigenschaften Gottes zum Vorschein. Insofern die Menschen Mitakteure des Heilsgeschehens sind, spielt die Frage des rechen Handelns, die Ethik, für den christlichen Gottesbegriff eine entscheidende Rolle. Freilich ist die Aufrechterhaltung universalistischer ethischer Ansprüche von Seiten einer partikulären Religionsgemeinschaft wie des Christentums unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaften problematisch. Möhring-Hesse unterbreitet daher einen interessanten Vorschlag, um den Antagonismus zwischen der Universalität bestimmter moralischer Ansprüche und der Partikularität religiös gerechtfertigter Ethik zu überwinden: Der Universalismus, der den jüdisch-christlichen Monotheismus kennzeichnet, ist in die säkulare Form einer (von Kant konturierten) neuzeitlichen Moral übergegangen, die sich durch Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit auszeichnet (vgl. 33). Von dieser Universalisierbarkeit ist freilich das christliche „Sonderethos“ ausgenommen, das lediglich im christlichen Binnenraum Gültigkeit beanspruchen darf: „Wenn Christen dennoch die Orientierungen christlicher Ethik für alle Menschen verbindlich

machen und damit verallgemeinern […] [tun sie] all' den Menschen moralisch unrecht, die die Voraussetzungen ihrer Handlungsorientierung nicht teilen." (38) So fruchtbar eine solche Selbstbeschränkung der Religionsgemeinschaften im Raum einer pluralistischen Gesellschaft ist, stellt sich doch auch die Frage, ob so leicht unterschieden werden kann zwischen einer verallgemeinerbaren und unparteilichen Moral, die grundsätzlich allen einsehbar sein müsste, und den nur partikular gültigen Ethiken guten Lebens, wie sie etwa Religionsgemeinschaften vertreten. Nicht zu Unrecht hat beispielsweise die kommunitaristische Kritik gegenüber einer strikten Trennung von universalisierbarer Moral und nur partikulär gültiger Ethik guten Lebens darauf verwiesen, dass gerade diese Trennung selbst dem liberalistischen, damit aber einem partikulären Sonderethos entstammt.

Auf ihre Weise ebenfalls inspirierend und innovativ sind die systematisch-theologischen Reflexionen Sanders zur Gerechtigkeit. Eng verzahnt der Autor den Gottesdiskurs und den Gerechtigkeitsdiskurs: „Gerechtigkeit ist vielmehr unverzichtbar für die Orte, an denen Gott sich präsent macht." (85) In der Denkart negativer Theologie legt er den Akzent jedoch auf die von Derrida übernommene Idee der Gerechtigkeit als „Erfahrung des Unmöglichen". Damit warnt Sander zugleich vor der Gefahr, die von einem Herstellen von Gerechtigkeit, Selbstrechtfertigung oder gar Selbstgerechtigkeit ausgeht. Freilich lässt die Logik solch negativer Theologie die Präzisierung dessen, was als gerecht angesehen werden kann, auf ebenso notwendige wie auch etwas unbefriedigende Weise offen.

Ebenfalls zum kritischen Weiterdenken anregend ist der Artikel von Kruck. Hier wird die fundamentaltheologische Valenz des religionssoziologischen Spätwerks Niklas Luhmanns klar wahrgenommen: „Damit mutiert Luhmann […] gewissermaßen vom Soziologen zum Fundamentaltheologen und Religionswissenschaftler." (124) Allerdings stellt sich die Frage, ob diese berechtigte fundamentaltheo-logische Einordnung Luhmanns nur in der abgrenzenden Form geschehen kann, wie sie der Autor vorschlägt. Für Kruck ist Luhmanns Theorie „jene gesuchte Kontrastfolie, auf deren Basis die Theologie ihren eigenen Grund als Gegenstand gewinnen kann" (122). Die nicht rein funktionalistische, sondern eher erkenntnistheoretische Beschreibung von Religion durch den späten Luhmann (Religion als Einheit der Differenz von Beobachtbarem und Unbeobachtbarem) bietet auch positive religionsphilosophische Anknüpfungsmöglichkeiten, die Luhmann etwa mit Bezug auf Nikolaus von Kues selbst andeutet.

Der Sammelband als Ganzer überzeugt: durch sein klares Konzept, durch die kompetenten AutorInnen, die allesamt der jüngeren TheologInnengeneration angehören, und durch die klar argumentierenden und pointiert formulierenden Beiträge, die zum Weiterdenken und produktiven Widerspruch anregen. Kleine Wermutstropfen bilden die relativ häufigen Tipp- und Bibliographiefehler. Daher sei mit einem dringenden Appell an die Verlage geschlossen, wieder stärker in die Lektoratstätigkeit zu investieren.

Linz *Ansgar Kreutzer*

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

◆ Löffler, René: Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 38). Echter, Würzburg 2007. (429) Kart. Euro 42,00 (D)/Euro 43,20 (A)/CHF 73,00. ISBN 978-3-429-02888-6.

Mit 1. Oktober 2007 ist in Österreich eine Neuregelung beim Kirchenaustritt in Kraft getreten, die von der Bischofskonferenz beschlossen wurde („Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche: Pastorale Initiativen im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt, Die österreichischen Bischöfe Nr. 7). Innerhalb einer Drei-Monats-Frist bekommt der Ausgetretene einen Bischofsbrief, in dem ihm die Folgen des Austritts vor

Augen geführt werden. Dann erfolgt ein klärendes Gespräch mit dem Wohnpfarrer. Erst nach Verstreichen dieser Frist wird der Kirchenaustritt wirksam.

Hinter diesem Wahrnehmen einer pastoralen Chance steht die Frage nach der unterschiedlichen Bewertung des vor einer staatlichen Behörde erklärten Austritts aus der Kirche: Handelt es sich (immer) um den Strafbestand der Apostasie, der Häresie oder des Schismas? Einem „Verstoß gegen die Pflicht zur Wahrung der Gemeinschaft" ist im CIC (c. 209) keine Strafnorm zugeordnet. Strebt derjenige, der mit bürgerlicher Wirkung aus der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts austritt, eine vollständige Trennung von der Kirche Jesu Christi an?

Nach dem Rundschreiben des Päpstlichen Rates (PCI = Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis) vom 13. 3. 2006 reicht der staatliche Akt allein nicht aus, um die innere Entscheidung, die katholische Kirche zu verlassen, zu manifestieren. Nur eine zuständige kirchliche Autorität kann – nach Ansicht des PCI – im Einzelfall beurteilen, ob tatsächlich ein „actus formalis defectionis" (c. 205 CIC), ein Kirchenabfall (c.1117 CIC) vorliegt.

Der wissenschaftliche Referent im Erzbistum München und Freising René Löffler legt seine von der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommene Arbeit über den staatlichen Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht vor. Ausgehend von der rechtsgeschichtlichen und statistischen Entwicklung des „Kirchenaustritts" und seiner Motivation werden das staatliche und kirchliche Verständnis der Kirchengliedschaft dargestellt und Konsequenzen des „Kirchenaustritts" im Staat und vor allem in der Kirche gemäß dem CIC/1983 und kirchlichem Partikular- und Arbeitsrecht analysiert.

Auch wenn in der Darstellung der staatlichen Gesetzgebung hauptsächlich – gelegentliche Seitenblicke in das Recht österreichischer und schweizerischer Diözesen sind durchaus zu finden – die bundesdeutsche Jurisprudenz Beachtung findet, ist die Lektüre des Buches auch für Österreich lohnenswert. Nur eine gründliche Auseinandersetzung mit dem komplexen Thema des Kirchenaustritts aus historischer, staats- und kirchenrechtlicher, ekklesiologischer und pastoral-theologischer Sicht hilft in dieser leidigen Frage weiter. In dieses Konzert der unterschiedlichen Positionen gehört die Angst der für die finanziellen Ressourcen Verantwortlichen vor der Schädigung unseres Kirchenbeitragssystems ebenso hinein wie die nachgehende Sorge einer Gemeinschaft, der es nicht gleichgültig sein kann, wenn eines ihrer Mitglieder – aus welchen Gründen auch immer – verloren zu gehen droht. Für dieses Gespräch leistet der besprochene Band einen fundierten Beitrag, der durch die Fülle der Information besticht. Die manchmal überraschenden Ergebnisse der behutsamen Interpretation der kirchenrechtlichen Recherchen tun überdies auch einem Pastoraltheologen gut.

Linz *Peter Hofer*

◆ Anker, Elisabeth: Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung. (STS 31) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. Kart. Euro 24,00/CHF 42,30. ISBN 978-3-7022-2827-9.

Die schwindende Relevanz von Kirche für das Leben der ÖsterreicherInnen wird in den Medien meist mit einem Verweis auf die aktuellen Zahlen hinsichtlich Kirchenaustritt oder Gottesdienstbesuch belegt. Die Autorin Elisabeth Anker wurde vor allem im Bereich ihrer Tätigkeit als Erwachsenenbildnerin mit der Frage konfrontiert: „Kannst du mir erklären, warum ich überhaupt noch in der Kirche bleiben soll?!" (9) Im Rahmen ihrer Dissertation – die hier in überarbeiteter Fassung vorliegt – begibt sie sich selbst in die Position der Fragenden, wählt gezielt einen positiven Fokus und untersucht nun umgekehrt anhand zehn qualitativer Interviews die *Bleibe*motive von ChristInnen und deren Kirchenbindung.

Eingangs (16–42) skizziert Anker in einem geschichtlichen Bogen verschiedene Kirchenverständnisse, die sowohl einen Einblick in die sich verändernde theologische (Selbst)Reflexion der Kirche als auch in das Verständnis der Menschen innerhalb dieser Kirche vermitteln. Unter dem Titel „Kirchenzugehörigkeit heute"(33–42) präsentiert sie neuere überwiegend quantitative Studien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Anker fasst ihre diesbezüglichen Erkenntnisse zusammen: „Auffallend ist, dass bei aller festgestellten individuellen Verschiedenheit der Kirchenmitglieder die als Motive festgestellten Beweggründe der Kirchenmitgliedschaft relativ wenig von dieser Vielfalt widerspiegeln." (42)

Im zweiten Kapitel ringt die Autorin mit dem Begriff der „Zugehörigkeit“ (43–56) und entscheidet sich trotz vielfältiger Konnotationen und Unschärfen gezielt für diesen Arbeitsbegriff. „Denn Zugehörigkeit äußert sich nicht nur formalisiert in ‚Mitgliedschaften‘, Zugehörigkeit wird auch deutlich in kulturellen Identitäten bzw. in habituellen Übernahmen des Vorgefundenen, intensiver dann in Identifikationsprozessen bzw. im Konzept von Commitment und Selbstverpflichtung.“ (45) Das dritte Kapitel (57–85) belegt bis ins Detail den qualitativ-empirischen Zugang dieser Untersuchung. Thematisch geht es Anker darum, neben den Bleibe- und Zugehörigkeitsmotiven die Erfahrungen mit Kirche, Unzufriedenheit und Erwartungen an die Kirche, persönliche Kirchenbilder und nicht zuletzt auch die Kirchenaustrittsbereitschaft der befragten InterviewpartnerInnen zu erheben. Im vierten Kapitel (86–211) stellt Anker fünf ausgewählte Fallstudien vor. Zusammenfassend konstatiert sie trotz des zugrunde gelegten einheitlichen Gesprächsleitfadens einen je eigenen Blick der Befragen auf das Thema Kirchenzugehörigkeit (208), wodurch eine beeindruckende Fülle von Kirchenzugehörigkeitsmotiven zutage tritt (210f.). Das fünfte Kapitel (212–224) eröffnet Anker mit der Bemerkung „Kirchenzugehörigkeit wird gewählt“ (212) und erteilt damit allen Illusionen einer unhinterfragten Selbstverständlichkeit von Kirchlichkeit eine Absage. Umso zentraler sind die gewonnenen Motive, die sie hier im Einzelnen näher ausführt. Im sechsten und letzten Kapitel (225–234) fasst sie in aller Kürze sich daraus abzeichnende Auswirkungen auf kirchliche Handlungsfelder und zu gewinnende „Leitbilder für eine Erneuerung der Kirche“(230) zusammen.

Der Gewinn dieser Studie liegt darin, dass die Bleibemotivation und Kirchenbindung von ChristInnen künftig wesentlich differenzierter betrachtet werden muss. Anker hat aufgewiesen, dass wir den Menschen mit unserer zu kurz greifenden Rede von der innerkirchlichen „Konsumorientierung“ vieler ChristInnen nicht gerecht werden. Die Motive mögen unserem Bedürfnis nach einer Mitglieder-starken Kerngemeinde widersprechen, zeugen jedoch von einer Zugehörigkeit, die den mehr oder weniger passiv ertragenden und ansonsten wenig lebensrelevanten Mitgliedsstatus als solchen meist übersteigt. Hinsichtlich der Lesbarkeit der äußerst arbeitsintensiven Studie ist ein deutlicher Überhang im Bereich der Methodenpräsentation bzw. -reflexion und der Vorstellung der Fallbeispiele zu benennen, was zu einer wissenschaftlichen Nachvollziehbarkeit entscheidend beiträgt. PraktikerInnen hingegen werden nur knappe Anregungen für eine Umsetzung der hier gewonnenen Erkenntnisse finden und sind auf ihr Eigenengagement zurückverwiesen.

Linz *Monika Udeani*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Dietrich, Walter: David. Der Herrscher mit der Harfe. (Biblische Gestalten Bd. 14) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. (381, Abb.) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 26.80.

Die wertvolle Reihe zu den biblischen Gestalten erhält mit diesem Band eine wichtige Ergänzung. Das sehr breit angelegte Werk entwirft ein Bild des großen Königs Israels, das auch die außergewöhnliche Wirkungsgeschichte dieser biblischen Gestalt anschaulich entfaltet.

Im ersten Teil stellt der Verfasser die biblischen Überlieferungen dar, allen voran die Erzählungen in den Samuel-Büchern mit ihren spezifischen Blickwinkeln und Bearbeitungen, anschließend die nicht so häufigen Texte aus den Propheten, welche auf David Bezug nehmen. Besondere Beachtung verdient auch das Bild von David, das die Chronikbücher dem Leser bieten, sowie der Psalter, der in einzigartiger Weise mit David als Beter und Sänger verbunden ist. Jesus Sirach fasst schließlich in seinem Väterlob die Überlieferungen in der nun schon idealisierten Form zusammen.

Der zweite Teil fragt nach dem, was wir geschichtlich von David, seiner Zeit und den Anfängen der Dynastie den verschiedenen Quellen entnehmen können. Da außerbiblische Dokumente praktisch gänzlich fehlen, kann eine Skizze der geschichtlichen Lage nur aus den biblischen Texten erschlossen werden; der Verfasser geht dabei so vor, dass er zunächst zusammenträgt, was die Archäologie an Kenntnis von der frühen Eisenzeit und den Lebensumständen von damals zu liefern vermag, und verbindet diese dann damit, was aus den hypothetisch nach Alter gestuften Texten, in einer Liste zusammenstellt, herausgelesen werden kann. Ausdrücklich wendet er sich dabei gegen

allzu kritische Positionen, die David nur als mythische Figur sehen wollen. Die ansprechende Darstellung von Davids Leben und Herrschen liest sich trotz aller Einschränkungen, die der Verfasser auf Grund der Quellenlage immer wieder machen muss, sehr spannend.

Der dritte Teil mit dem Titel „Die Gestalt Davids in Bibel und Kunst" greift die einzelnen Facetten dieser schillernden Figur der Bibel heraus und zeigt, wie sie in den verschiedenen Bereichen der Kunst umgesetzt wurden. Am Anfang steht David als Krieger, der sich seinen Weg an die Spitze der Macht bahnt. Hier wird vor allem seine Zeit am Hofe Sauls, der Kampf mit Goliat und schließlich der Bruch mit Saul ins Auge gefasst. Ein weiterer Teil betrachtet David als Mann und seine Beziehung zu den Frauen, allen voran Batscheba – ein Thema, das in der Kunst reichlich aufgenommen wurde. Nicht weniger bedeutsam ist das Bild von David als Dichter und Musiker, das letztlich mündet in David als den exemplarischen Beter vor Gott; diese Themen haben ebenfalls eine beachtliche Wirkungsgeschichte entfaltet. Jeden einzelnen dieser Abschnitte hat der Verfasser mit vielen Bild- und Textbeispielen ausgestattet, so dass der Leser einen guten Einblick in die Bedeutung Davids für die Kunst bekommt. Den Abschluss bildet ein kurzer Abschnitt, der, ausgehend von der Natansverheißung (2 Sam 7), die Entwicklung der Hoffnung auf einen idealen König und Herrscher durch die Geschichte beschreibt. Abgerundet wird der interessante und sehr informative Band durch ein ausführliches Literatur- und Abbildungsverzeichnis, das anregt, sich weiter mit der Wirkungsgeschichte dieser großen Gestalt der Bibel zu befassen.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Renöckl, Helmut / Dufferová, Alžbeta / Rammer, Alfred (Hg.): Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa. Echter-Verlag, Wien-Würzburg 2006. (316) Kart. Euro 18,00 (D) / 18,50 (A) / CHF 31,90. ISBN: 978-3-429-02794-0.

Vom 31. März bis 2. April 2005 veranstaltete die *Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa* in Bratislava ihr 20. Internationales Symposium, bei dem es vor allem um die Zukunftsfähigkeit Mitteleuropas in einer Zeit tief greifender gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Umbrüche ging sowie um den Beitrag, den die Christen in dieser Situation leisten können. Von daher erklärt sich der Titel dieses Sammelbandes: „Unser Glaube erlaubt nicht ein Verbleiben in den Häfen von gestern, in Ghettos oder Idyllen, wir müssen hinaus auf die stürmischen Umbruchgewässer" (7), so die Herausgeber.

Unter den 28 Beiträgen finden sich viele interessante Überlegungen und Erläuterungen zur Situation der Länder Ostmitteleuropas, zu den Herausforderungen der christlichen Kirchen, zu politischen Aufbrüchen und Rückschlägen nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und zu wirtschaftlichen Entwicklungen. Exemplarisch sei auf einige Aussagen hingewiesen: Gegen eine „auch in kirchlichen Kreisen verbreitete alternativ-romantische Polemik gegen technisch-ökonomische Effizienz" verdeutlicht *Helmut Renöckl*: „Wir brauchen nicht weniger, sondern mehr konkurrenzfähiges technisch-ökonomisches Wissen und Können. Es muss uns allerdings wesentlich besser als bisher gelingen, dieses Wissen und Können auf menschenwürdige Ziele und Stile hin auszurichten" (40). *Miklós Tomka* zeigt auf, dass viele Christen immer noch der Mentalität der kommunistischen Zeit verhaftet sind: „Das Leben und Denken der Kirche wird stark von der unmittelbaren und von der früheren Vergangenheit geprägt. Tief sitzende Gewohnheiten und die soziale Zusammensetzung des Kirchenvolks sprechen dafür, die Welt auch weiterhin aus einer Gettoperspektive zu betrachten" (60). Auch wenn sich die Lebensverhältnisse seit 1989 spürbar geändert haben, bleibt vieles im Schatten der jüngeren Geschichte befangen: „Es fehlt", stellt *Aniela Dylus* fest, „eine große kritische Auseinandersetzung seitens der Geisteswissenschaften mit der kommunistischen Vergangenheit" (133). Die Christen müssen sich eingestehen, den „Übergang von einer polarisierten zu einer pluralistischen Gesellschaft" (*Ladislav Csontos SJ*, 123) noch nicht vollzogen zu haben. Noch deutlicher artikuliert *Janez Juhant* dieses Problem: „Wenn die Kirche heute den Wandel zu einer Gemeinschaft autonomer gläubiger Personen nicht zu vollziehen vermag, dann wird das Christentum auch nicht überleben können" (181). Von globaler Relevanz sind die Überlegungen von *Herbert Pribyl* zur ökosozialen Marktwirtschaft, die den „Umstieg von einer ‚Zivilisation des Raubbaues' an begrenzten Ressourcen zu einer ‚Zivilisation der Nachhaltigkeit', die auf Dauer Bestand hat" (204), anstrebt.

Das bedeutet: „Nicht das Nachahmen eines einseitigen und kurzsichtigen ‚Neo-Kapitalismus', sondern die Integration von Wirtschaft, Umwelt und Sozialem unter Respektierung der kulturellen Vielfalt ist das Lösungsmodell für eine friedliche und gedeihliche Zukunft in Europa" (211). Auch der Beitrag von *Christian Friesl* über das „Konzept der Corporate Social Responsibility" (223) zeigt einen solchen Neuansatz nachhaltigen Wirtschaftens auf. Von daher könnte tatsächlich – allen Unkenrufen zum Trotz – die „EU als Hoffnungsträger" (306) auftreten, wie es *Josef Riegler* ausdrückt.

Bei aller Verschiedenheit der (sozialethischen, politischen und theologischen) Perspektiven dieses Bandes macht sich die Überzeugung und Zuversicht bemerkbar, dass (Mittel-) Europa einen echten Gestaltungsraum darstellt, bei dem auch die Christen eine wichtige Rolle spielen (könnten): „Neue gesellschaftliche Konstellationen und Entwicklungen sind auch eine erneute Herausforderung, je neu Verantwortung für die Gestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft zu übernehmen" (298), wie *Alois Riedlsperger SJ* anmerkt. Diese nüchterne, aber lebendige Hoffnung ist wohl das Entscheidende, das dieser Sammelband – neben allen Informationen und Orientierungen – vermittelt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

FESTSCHRIFTEN

◆ Braun, Karl-Heinz / Raab, Engelbert W. / Wagner, Helmut (Hg.): Christliche Gastfreundschaft – einst und jetzt. 250 Jahre Konventspital Barmherzige Brüder Linz, Wagner Verlag, Linz 2007. (222, zahlreiche Abb.). Geb. Euro 24,55. ISBN 978-3-902330-22-2.

Der vielseitige und reich illustrierte Band markiert das 250-Jahr-Jubiläum des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder in Linz. Mit dem ansprechenden Titel wird zum Ausdruck gebracht, dass es den Brüdern nach dem Vorbild ihres Gründers Johannes von Gott (1490–1550) stets ein Anliegen war, Kranken eine Zeit lang Beheimatung zu bieten – und zwar ohne Rücksicht auf die Konfessions- und Religionszugehörigkeit –, um dadurch zu ihrer „Heilung" beizutragen.

Nach einer Vorstellung des Ordens (Ordo hospitalarius, OH) und des Ordensgründers (*B. Kagerer* erwähnt in seinem Lebensbild auch einen Aufenthalt des hl. Johannes von Gott in Linz) folgt in dieser Festschrift ein ausführlicher Abschnitt über die Geschichte des Linzer Spitals, auf den wir noch zurückkommen werden. Mehrere Beiträge beschäftigen sich mit der Theologie des Helfens. Besonders verwiesen sei auf die wertvollen Überlegungen des Moraltheologen *A. Riedl*, der seiner Abhandlung den treffenden Titel gibt: „Ich helfe, also bin ich …". Der Mensch wird als ein „Bedürfniswesen" definiert, das schon vor der Geburt und dann bis zum Ende des Lebens essenziell auf Hilfe angewiesen ist. Umgekehrt ist der Mensch nach christlichem Verständnis (unter Berücksichtigung der Grenzen seiner Natur) auch seinerseits wesentlich zur Hilfeleistung verpflichtet.

Auf die Artikel zur Geschichte des Linzer Brüder-Spitals sei nun näher eingegangen, stellt doch der Band eine Jubiläumsgabe für diese Institution dar. Bisherigen Veröffentlichungen folgend, behandelt *I. Glückler* die „Geschichte der Barmherzigen Brüder in Linz von 1757 bis 1938". Detailliert geht *H. Hollerweger* auf das ursprüngliche Karmelitinnenkloster in Linz ein, das 1710 gegen vielfältigen Widerstand gegründet worden war. 1782 wurde es auf Grund der josephinischen Maßnahmen aufgehoben und 1787 den Brüdern übergeben, die ihr Spital 1759 an anderer Stelle errichtet hatten. In einer interessanten Bilddokumentation veranschaulicht *M. Würthinger* die einzelnen Phasen der Geschichte des Brüder-Krankenhauses von den Anfängen bis in die unmittelbare Gegenwart. Bisher wenig bekanntes Material über die Beziehungen Bischof Rudolph Hittmairs zum Brüderspital bietet *J. Ebner*. Hittmair wirkte von 1914 bis 1915 als Krankenpfleger bei den Brüdern und starb am 5. März 1915 an Flecktyphus, nachdem er kranken Serben im Kriegsgefangenenlager Mauthausen einen Pastoralbesuch abgestattet und sich dabei infiziert hatte. Sehr aufschlussreich ist die Rede Wenzel Grosams, des ehemaligen Bischofsekretärs, welche dieser 1932 bei der Enthüllung des Hittmair-Denkmals neben der Brüderkirche hielt. Das ursprüngliche Monument fiel übrigens 1943 einer Metallsammlung zum Opfer und wurde 1949 durch das gegenwärtige Standbild ersetzt.

Die Geschichte des Klosters in der NS-Zeit ist Gegenstand der Studie von *H. Wagner*. Schon 1938 wurde Florian Kronsteiner, der Prior des Brüderkonventes, zum Rücktritt gezwungen. Ab 1. September 1939 diente das Spital als „Reservelazarett A", im Jänner 1940 wurde das Ver-

mögen beschlagnahmt. Ein besonders schwerer Schlag war die Anschuldigung von Gauleiter Eigruber in einer parteiinternen Aussendung von 1941, in der es hieß, dass sich ein „Großteil der Ordensangehörigen" homosexuell betätigt habe (vgl.: Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934–1945, Bd. 2, Wien 1982, 130). Tatsächlich wurden mehrere Brüder schon 1938 und 1939 aus diesem Grund inhaftiert, Karl K. (Frater Leopold) war „voll geständig"; nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis kam er in das KZ, wo er bei Kriegsende „vielen Juden und anderen KZ-Häftlingen das Leben rettete". Dass es homosexuelle Vergehen von Ordensangehörigen gegeben hat, wird man nicht leugnen können. Was konkret vorgefallen ist, geht aber aus den erhaltenen Gerichtsakten nicht eindeutig hervor, auch wenn Verhöre stattfanden und Strafen verhängt wurden. Die im Linzer Brüderkonvent betroffenen Personen wurden von Wagner in der Form anonymisiert, dass er nur die Ordensnamen, Taufnamen und Initialen der Familiennamen angibt. Ob das nach so langer Zeit seit den Ereignissen notwendig war, bleibe dahingestellt.

Die Entwicklung des Brüderkrankenhauses in den letzten fünfzig Jahren skizziert *E. Drechsler*, wobei sie mit gutem Recht von „Erfolgsgeschichten" sprechen kann, obwohl als Folge des Rückgangs an Ordensberufen nur mehr zwei Brüder in Linz tätig sind. Vor allem durch die Realisierung des Modells einer Kooperation mit den Barmherzigen Schwestern (seit Beginn unseres Jahrtausends) wurde ein zukunftsweisender Schritt gesetzt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Egger-Wenzel, Renate (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB (STS 32). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (677). Kart., Euro 49,00. ISBN 978-3-7022-2868-2.

Am 6. Juni 2007 wurde Dr. Alois Kothgasser zu seinem 70. Geburtstag im Rahmen eines Festaktes in der Salzburger Residenz vorliegende Festschrift überreicht, die hier kurz vorzustellen ist. Nach Grußworten des Dekans, des Rektors, des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel sowie von Papst Benedikt XVI. finden sich in fünf Abschnitten (Philosophie, biblische, systematische und praktische Theologie sowie Theologie der Religionen) 28 Beiträge von Lehrenden der Salzburger Theologischen Fakultät. Mit dem Titel „Geist und Feuer" wird ein theologisches Lebensthema des Salzburger Erzbischofs aufgegriffen, der 1968 in Rom mit der Arbeit „Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils" promovierte und sich in den Jahren seiner theologischen Professur sowie seines bischöflichen Wirkens mit dem Anspruch der Pneumatologie auseinandersetzte.

Aus der Fülle der Beiträge dieser Festschrift seien einige exemplarisch hervorgehoben: *Rolf Darge* zeigt in seinen Überlegungen, dass und wie Bonaventura und Thomas von Aquin das Verhältnis von Philosophie und Theologie verstehen (vgl. 88f.) – eine mit Blick auf den gegenwärtigen Pontifikat sehr aufschlussreiche Analyse. *Marlis Gielen* eröffnet ihr exegetisches Plädoyer für eine Wiederentdeckung der Charismen mit dem bedenkenswerten Hinweis darauf, dass es die zur „Staatsreligion" und „Volkskirche" avancierte Gemeinschaft der Christen verlernt hat, sich einem weltanschaulichen/religiösen „Konkurrenzkampf" (163f.) zu stellen. *Gregor Maria Hoff* arbeitet eindrücklich die Notwendigkeit neuer Sprachformen für die Rede von Gott heraus, die auf „anonyme Gottesorte" angewiesen ist, sich mit irritierenden Fremdsprachen auseinandersetzen muss, ja sogar von blasphemischen Entstellungen religiöser Sprachspiele Wichtiges lernen kann (vgl. 364f.). *Ulrich Winkler* macht auf den Zusammenhang von Pneumatologie und Ökumene aufmerksam: „Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Konfessionen hat die katholische Kirche sprachfähig gemacht für ihre eigene Schuldgeschichte und ungekehrt" (420). Und *Elisabeth Anker* hebt in ihrer aktuellen Untersuchung „Was Menschen in der Kirche bleiben lässt" zwei ekklesiologische Leitbilder hervor, die nicht unterschätzt werden dürfen: Kirche ist „Herberge", in der Menschen Gastfreundschaft erfahren, und „Forum", das heißt öffentlicher „Umschlagplatz von Standpunkten und Optionen" (560).

Neben vielen interessanten Anregungen finden sich immer wieder Hinweise zum theologischen Verständnis des Bischofsamtes: Ein Hauptanliegen eines Ortsbischofs, betont *Hans-Joachim Sander*, muss es sein, „so von Gott zu reden, dass Menschen damit befreit leben können und sich heilvoll aufeinander beziehen" (9). Ausgehend von 1 Tim 3,1–7 weist *Marlies*

Gielen auf die ungebrochene Aktualität eines wichtigen Eignungskriteriums für das Bischofsamt hin, nämlich auf den „Nachweis von Leitungskompetenz im eigenen Haus" (191). Nach *Gregor Maria Hoff* erweist sich die Autorität des Bischofs gerade darin, zum Apostolat zu ermutigen, indem er „den Raum ermöglicht, sich auf die Sprachen dieser Zeit einzulassen" (366). *Gerlinde Katzinger* schließlich weist in ihrer Darstellung des Wirkens von Andreas Rohracher (1892–1976), des letzten „Fürsterzbischofs" von Salzburg, darauf hin, in welcher Weise schon lange vor dem Zweiten Vatikanum zukunftsweisende pastorale Entwicklungen gefördert wurden; so heißt es etwa in der Ankündigung zu einer Diözesansynode aus dem Jahr 1948: „Gegenstand der Diözesansynode sollen die Kernfragen zeitnaher Seelsorge […] sein. Bei dem großen Priestermangel ist auch die Frage der Laien-Seelsorgshilfe einbezogen" (645, Anm. 33).

Diese Festschrift ehrt einen bemerkenswerten Bischof der Kirche Österreichs und gibt einen reichhaltigen Einblick in Lehre und Forschung der Salzburger Theologischen Fakultät – auf jeden Fall ein empfehlenswertes Buch!

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Hellgermann, Andreas: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 39), Lit-Verlag, Münster 2004. (268) Kart. Euro 24,90 (D). ISBN 3-8258-9321-9.

Im Grunde ist es eine faszinierende Idee, sich aus fundamentaltheologischer Sicht mit einer Welt zu befassen, von der TheologInnen in der Regel wenig verstehen, die aber eine Art hermeneutischen Schlüssel für unseren gesellschaftlichen Umgang mit den Dingen darstellt, die Welt des Design und des Marketing. Der Verfasser knüpft theologisch an die Forderung Bonhoeffers an, „die man als ein ‚Sich-ganz-auf-die-Welt-Einlassen' beschreiben könnte." (8) Er bringt Autoren ins Spiel, wie den Designtheoretiker Otl Aicher, die sich normalerweise nicht in den theologischen Bücherschränken tummeln. Aicher bekennt von sich, das Irresein der Welt lasse sich nur ertragen „durch ablenkung. die feinste davon ist die ästhetisierung der welt" (54; Kleinschrift im Original!). Nun ist der Schulterschluss zwischen Religion und Ästhetik nicht ganz neu. Ohne ihn wäre die sogenannte Gegenreformation zum Scheitern verurteilt gewesen, doch es gibt unzweifelhaft ein theoretisches Defizit in der gegenwärtigen Reflexion dieses Beziehungsgefüges. Philosophen wie Wolfgang Welsch fragen sich, ob das 21. Jahrhundert ein Jahrhundert des Designs werden könnte, wie das 20. Jahrhundert eines der Kunst war (vgl. 49).

Die Arbeit folgt der Grundintention der Politischen Theologie und sucht in der Auseinandersetzung mit den Dingen die Bedrohung des Subjekt einerseits, gleichzeitig jedoch auch seine unausgeschöpften Möglichkeiten auszuloten, als Subjekt bestehen zu können. In der Weise, wie der Mensch die Dinge der Welt gebraucht, entscheidet sich sein Subjektsein. Der Aufbau der Untersuchung weist eine wünschenswerte Klarheit auf: zunächst geht der Autor dem Design nach, das möglicherweise einen Sinn vermittelt, „den Religion nicht mehr vermitteln kann". (22) In einem zweiten Schritt wird das Gestalten behandelt, vom Verfasser verstanden „als die Aktivität […], die Subjektsein ermöglicht bzw. realisiert: Das Subjekt wird, indem es gestaltet". (261) Schließlich weitet der Verfasser in einem dritten Schritt seinen Blick auf die Welt und ihre Gestaltung, um schließlich – viertens – seine Schlussfolgerungen hinsichtlich eines positiv gewendeten Begriffes der Sachlichkeit zu ziehen. Als Ergebnis kann festgehalten werden: „Die jüdisch-christliche Tradition fordert zu dieser Sachlichkeit heraus und leistet einen spezifischen Beitrag, weil nur durch Sachlichkeit die Dinge zu Dingen für den Menschen werden können […]." (261)

Insgesamt eine beachtenswerte Leistung! Es ist schade, dass der Verfasser handwerklich nicht immer sein hohes Reflexionsniveau durchhält. Auch hinsichtlich der Semantik ist gelegentlich Sorgfalt anzumahnen. (So sind es nicht „Texte", die glauben, sondern Subjekte, die ihren Glauben in Texten bezeugen; vgl. 10.) Manche Schlussfolgerungen sind für den Rezensenten nur schwer oder überhaupt nicht nachzuvollziehen. Manches bleibt – trotz wiederholter Lektüre – dunkel. Misslungen ist die Darstellung der Zeichentheorie bei Augustinus (58–63). Dazu gibt es ausgezeichnete Darstellungen, die offensichtlich nicht zu Rate gezogen wurden. Das Literaturverzeichnis bedarf einer sorgfältigen Überarbeitung. Trotz der genannten Mängel ist es erfreulich, Publikationen wie

die vorliegende in die Hand zu nehmen, deren Verfasser den Mut haben, die ausgetretenen Trampelpfade der Theologie zu verlassen.
Linz *Hanjo Sauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Hartmann, Gerhard: Kirche und Nationalsozialismus (Topos plus Taschenbuch 624). Topos plus-Verlagsgemeinschaft, Kevelaer 2007. (96) Kart. Euro 7,90 (D) / 8,90 (A).

Der Autor versteht es, ein schwieriges Thema auf knappem Raum kompetent abzuhandeln. Er warnt davor, an die diffizile Situation der Vergangenheit mit Verallgemeinerungen heranzugehen. Nur wer die Gegebenheiten von damals entsprechend berücksichtigt, wird zu gerechten Urteilen kommen. Die großen Täuschungsmanöver Hitlers und seiner Genossen, ihre scheinbar zum Kirchenfrieden ausgestreckten Hände, welche die Kirche glaubte nicht zurückweisen zu dürfen, ließen diese auf manches hineinfallen und (in heutiger Sicht) auch Fehler begehen.

Hartmann behandelt im Einzelnen die Vorgeschichte, die „Machtergreifung", den „Anschluß", den Kirchenkampf, den kirchlichen Widerstand und die Judenfrage. Natürlich kann das in dem kleinen Buch nur exemplarisch geschehen, was der Autor auch mehrmals betont. Dann und wann hätte man sich freilich ergänzende oder auch andere Beispiele gewünscht. So hat der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner nicht nur 1929 vor den „falschen Propheten" des Nationalsozialismus gewarnt (17), sondern mit diesem in seinem fast international bekannt gewordenen Hirtenbrief „Über wahren und falschen Nationalismus" von 1933 schonungslos abgerechnet. Wenn auf den „Frühwarner" P. Erhard Schlund (15f.) verwiesen wird, so hätte auch P. Kyrill Fischer (beide waren übrigens Franziskaner) und dessen Buch „Die Hakenkreuzler" (1932) Erwähnung verdient. Dass die Großösterreichische Freiheitsbewegung (GÖFB) im Zisterzienserstift Wilhering bei Hartmann nicht vorkommt, finde ich überraschend. Bei den 67ff. aufgelisteten Gestalten kirchlichen Widerstands wird auf die Anführung der konkreten Lebensdaten verzichtet. Zumindest das Geburts- und Todesjahr hätte man angeben sollen. Wenn diese Daten im Register so zu sagen „nachgereicht" werden, erspart dies dem Benützer nicht die Mühe eines doppelten Nachschlagens.

Insgesamt stellt das kleine Buch einen nützlichen und hilfreichen Überblick dar, für welchen dem Autor gedankt sei. Es regt zum Nachdenken und zum Differenzieren an. Auch wenn manches Versagen der Kirche festzustellen ist, wird man sagen dürfen, dass sie sich im Wesentlichen bewährt hat.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23) Einhard-Verlag, Aachen 2006. (242) Kart. Euro 19,80 (D). ISBN 3-936342-50-4.

„Nostra Aetate" ist das kürzeste aller Konzilsdokumente, doch ging von ihm eine Wirkung aus, die wohl nicht zu erwarten war. Die Aachener Akademie hat daher unter der Leitung von H. H. Henrix, der selbst eine Schlüsselfigur im christlich-jüdischen Gespräch ist, eine Tagung ausgerichtet, die dieses Dokument – 40 Jahre danach – von verschiedenen Seiten her beleuchtete. Henrix steuert nicht nur die Einführung zum Band bei (1–9), sondern präsentiert auch einen umfassenden und gründlich dokumentierten Überblick zur Wirkung dieses Konzilsdokuments, der immer wieder verdeckt auch die eigene Beteiligung an diesem Prozess erkennen lässt (59–82). Die konkreten Texte sowie die Äußerungen von Papst Johannes Paul II., die als Frucht von Nostra Aetate gelten können, stellt J. Wohlmuth vor (33–57), wobei natürlich am Ende die Frage stehen muss, wie Benedikt XVI. den Weg weiter gehen wird.

Die Reaktion der Orthodoxie wird von G. Larentzakis mit ausführlicher Zitation einschlägiger Texte, welche bei uns weniger bekannt sind, entfaltet (111–149). Für die Kirchen der Reformation hat J. M. Schmidt einen Beitrag geschrieben, wobei er u.a. den spannungsreichen Weg im Vergleich zur kath. Kirche anschaulich schildert (151–176). Die jüdische Seite ist vertreten durch M. A. Signer einerseits, der als einer der Initiatoren von „Dabru Emet" den entscheidenden Wandel in der Haltung der kath. Kirche gegenüber dem Judentum würdigt (177–195). Andererseits durch eine Rede des israelischen Botschafters S. Stein, der ebenfalls die gewandelte Situation anspricht, sie aber nicht als Ruhekissen verstehen möchte. Dass auch die im Konzilsdokument enthaltene Sicht

des Islam von C. Troll ausdrücklich und gründlich gewürdigt wird, ist gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine sehr wichtige Sache (83–109). Hier ist gewiss noch viel zu tun, die Bedingungen sind jedoch höchst kompliziert. Zu den offenen Fragen gehören aber auch solche, die sich mit dem Stichwort Theologie der Religionen für die katholische Systematik stellen. Auf diese Fragen macht eingangs schon R. A. Siebenrock aufmerksam (11–31); sie werden abschließend noch einmal von Kardinal K. Lehmann aufgegriffen, und zwar sowohl in seinem massiv dokumentierten Referat zur kirchlichen Lehrentwicklung in den vergangenen Jahrzehnten (197–215) als in seiner Erklärung als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (233–237), die den Blick auch in die Zukunft richtet.

Der spannende Band zu diesem letztlich unglaublich wichtigen und folgenreichen Konzilsdokument, dessen Bedeutung ständig zunimmt – nicht zuletzt auch durch das jüngste Motu proprio zur Wiederzulassung der Tridentinischen Messe – sei ausdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Linz *Franz Hubmann*

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ von Engelberg, Meinrad: Renovatio Ecclesiae. Die „Barockisierung" mittelalterlicher Kirchen (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 23), Michael Imhof Verlag, Petersberg 2005. (671, 481 teils farb. Abb.) Euro 99,00 (D). ISBN 3-935590-97-0.

Ob barocke Altaraufbauten, die sich unter gotischen Netzrippengewölben ausbreiten, ausladend gestikulierende Heiligenstatuen vor Bündelpfeilern oder üppige Fruchtgirlanden aus Stuck, die gotische Spitzbögen ummanteln: Die Barockisierung mittelalterlicher Kirchen ist ein Phänomen, das wohl jeder und jede – auch in der unmittelbaren Umgebung – in einer Vielzahl an Beispielen vor Augen hat.

Meinrad von Engelberg, Architekturhistoriker an der Technischen Universität in Darmstadt, hat dieses Phänomen in einer engagierten und äußerst gründlichen Forschungsarbeit anhand ausführlicher Quellenstudien nun eingehend untersucht. Der vorliegende, 671 Seiten umfassende Band „Renovatio Ecclesiae. Die ‚Barockisierung' mittelalterlicher Kirchen" geht auf seine 2001 am kunsthistorischen Institut der Universität Augsburg eingereichte Dissertation zurück (Titel: „Renovatio Ecclesiae – die Umgestaltung mittelalterlicher Kirchen zwischen Reformation und Säkularisation", eingereicht bei Prof. Dr. Andreas Tönnesmann).

Er geht darin in fünf Kapiteln, die in zahlreiche Unterkapitel gegliedert sind, der Umgestaltung mittelalterlicher Kirchen in den zweieinhalb Jahrhunderten zwischen Reformation (1555) und Säkularisation (1802) auf den Grund. Mit seinen differenzierten Fragen spannt er ein dichtmaschiges Netz an Thesen, widerlegt so manche landläufige Meinung zur Barockisierung und zeichnet zugleich ein lebendiges Bild eines bisher von der Kunstgeschichtsschreibung weitgehend stiefmütterlich behandelten Phänomens.

Geografisch ist die Studie auf Süddeutschland eingeschränkt. Die 58 eingehend beschriebenen Beispiele werden allerdings durch vergleichbare aus den habsburgischen Ländern Österreich und Böhmen sowie durch solche aus Italien und Frankreich ergänzt und so in einen gesamteuropäischen Kontext gebracht.

Von Engelberg stellt den bisher geläufigen Begriff „Barockisierung" in Frage und versucht bereits im Titel sprachlich zu differenzieren, indem er die in zeitgenössischen Quellen gebräuchliche Bezeichnung „Renovatio" einführt. Er versteht darunter die Umgestaltung einer Kirche unter Beibehaltung der alten Bausubstanz. Damit lässt er von vornherein den Umfang der Veränderung und die Intention der Bauherren offen. (16)

Von Engelberg geht zunächst von der Feststellung aus, „dass mittelalterliche Kirchen zur gleichen Zeit und von in Rang und Situation vergleichbaren Bauherren völlig unterschiedlich ‚barockisiert' wurden". (16)

Der Autor stützt sich in seiner vergleichenden Studie auf zwei Erkenntnisquellen: „Die Autopsie einer vergleichenden Betrachtung und Analyse der hier besprochenen Bauten sowie die Auswertung der zahlreichen diesbezüglichen Einzeluntersuchungen durch die bisherige kunsthistorische Forschung." (13) Bereits zu Beginn seiner „Überblicksarbeit" wirft von Engelberg Bestehendes über Bord und versucht, unvoreingenommen zu neuen Ufern aufzubrechen: „Deshalb wird bewusst nicht der Versuch unternommen, eine im Voraus postulierte These zu bestätigen; vielmehr sollen allein

Impulse für die Liturgie — Jahreskreis und Heilige

Das große Liturgie-Buch der Feste und Feiern Jahreskreis und Heilige
Feierformen, Texte, Bilder und Lieder
Hrsg. von Guido Fuchs

224 Seiten, zahlreiche Abbildungen
Hardcover, mit CD-ROM
ISBN: 978-3-7917-2109-5
€ (D) 24,90/sFr 43,70

Im Gegensatz zum Weihnachts- und Osterfestkreis sind die übrigen Wochen des Kirchenjahres nicht durch eine besondere Thematik geprägt. An den Sonn- und Festtagen, auch an den Heiligenfesten, wird das Christusgeheimnis als Ganzes gefeiert, allerdings immer unter einem besonderen Aspekt.
Der vorliegende dritte Band der großen Liturgie-Bücher stellt die Feier dieses Mysteriums Christi im Jahreskreis sowie das Heiligenjahr heraus. Dabei hebt es sich von üblichen Werk- und Modellbüchern ab, indem es in bewährter Weise den liturgischen und spirituellen Zusammenhängen nachspürt und diese mit liturgischen Texten, Gebeten, Liedern und Impulsen für die Homilie, aber auch für die persönliche Besinnung zum Ausdruck bringt.
Die beiliegende CD-ROM enthält das komplette Buch im PDF-Format. Darüber hinaus werden alle Modelle als Textdateien (rtf) angeboten, die leicht und schnell an die eigenen Bedürfnisse anzupassen sind.

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

aus dem Denkmälerbefund Kriterien zu dessen Ordnung und Charakterisierung entwickelt werden." (13)

Im ersten Kapitel „Renovatio Ecclesiae – zum Gegenstand der Arbeit" gibt der Autor Erläuterungen zur Terminologie, zu Zielen und Fragenstellungen, zu seinen Kategorisierungs-Vorschlägen, zur verwendeten Methode der Strukturanalyse und des Vergleichs und der zeitlichen sowie geografischen Eingrenzung. In einem weiteren Abschnitt geht er ausführlich auf das Phänomen der Renovatio als „Stiefkind der Forschung" ein. Im zweiten Kapitel spannt er mit „Renovatio im europäischen Vergleich" einen weiten Bogen und führt den ländertypischen Begriff der Renovatio-Modi ein.

Dabei unterscheidet er einen „Italienischen", einen „Französischen" und einen Historisierenden *Modus* der *Renovatio*. Letzteren lokalisiert er in Böhmen und Österreich. Bei der Renovatio im „Italienischen" Modus (bisher landläufig als Barockisierung bezeichnet) wird die gesamte Raumschale mit einer neuen Dekoration (Stuck oder Fresken) überzogen. Der „Französische" Modus der Umgestaltung mittelalterlicher Kirchen nimmt nur eine partielle Veränderung vor, ohne den Raum grundlegend zu verändern. Beim „Historisierenden" Modus der Renovatio verschmelzen, so die Definition des Autors, mittelalterliche mit den barocken Formen als Einheit. (488) Aus den untersuchten Beispielen zieht er Rückschlüsse auf die Intentionen der Auftraggeber und kommt zum Schluss, „dass die Entscheidung zwischen den *Modi* nicht auf prinzipielle Überzeugungen zurückzuführen ist – also generelle Wertschätzung oder Ablehnung der Gotik – sondern einer Bewertung des Einzelfalles folgte". (357)

„Gotik und Barock als konfessionelle Stile?" (157) lautet die für Theologen und Architekturhistoriker interessante Frage, mit der er im nächsten Unterkapitel nach Deutschland zurückkehrt. Dabei kommt er zu dem Schluss: „Deshalb ist jeder Versuch einer allgemein verbindlichen, konfessionell-programmatischen Deutung der Stilwahl, und zwar sowohl der historisierend-nachgotischen als auch der antikisch-italianisierenden Richtung, als modernes Konstrukt abzulehnen." (211)

Das dritte Kapitel der Arbeit besteht aus einer eingehenden Untersuchung der „Renovationes" acht süddeutscher Domkirchen. Mit der Methode der Strukturanalyse untersucht er diese „Denkmälergruppe" (zu denen u.a. die Dome von Freising, Regensburg, Konstanz, Würzburg, Mainz und Trier zählen) auf ihr Verhältnis von Gotik und Barock in Architektur und Ausstattung.

Interessant sind vor allem die Antworten, die von Engelberg auf Grundfragen der Renovatio findet, etwa im vierten Kapitel, im Abschnitt A: „Renovatio – Warum? Zur Begründung einer Bauherrenentscheidung" (351). Darin versucht der Autor die Frage nach pragmatischen oder programmatischen Entscheidungen bei Renovatio oder Neubau zu klären.

In seiner Forschungsarbeit räumt der Autor immer wieder mit landläufig bekannten Theorien und Thesen zur Veränderung bestehender Kirchen auf: Er zieht beispielsweise den Schluss, dass die finanzielle Potenz des Bauherrn weit weniger relevant gewesen sei als bisher angenommen wurde. Viel eher als finanzielle Hinderungsgründe waren es organisatorische Hemmnisse, die einen Neubau verhinderten. So kommt der Autor auch zur Erkenntnis, „dass der Entscheidung zwischen Neubau und *Renovatio* sowie der Wahl der *Modi* keine eindeutige programmatische Signifikanz zukamen, sondern dass es sich um eine individualisierte, oft rein pragmatische Entscheidung handelte, die meist nicht ideologisch konnotiert war". (492)

Besonders aufschlussreich für das Thema der Renovatio ist der Abschnitt „Zum ‚Nachleben' der Renovatio" unter Kapitel IV. Darin geht der Autor auf die Säkularisierung und anschließende Purifizierung des 19. Jahrhunderts sowie den jeweils zeitgebundenen Stellenwert barocker Kirchenräume ein. Während Domkirchen wie Freising, Würzburg und Passau der „Reinigung" entgingen, weil sie wegen ihrer üppigen Ausstattung als „rettungslos verzopft" galten, griff die Purifizierung besonders bei „schonenden und zurückhaltenden" barocken Eingriffen wie etwa beim Dom von Eichstätt. (385)

Zum Abschluss führt von Engelberg fünfzig Kurzbeschreibungen ausgewählter Kirchenbauten in Süddeutschland an, die exemplarisch für die Vielfalt der Renovierungen stehen sollen.

In seiner Publikation räumt von Engelberg der Herleitung von neuen Thesen und Begriffen sowie grundlegenden Erläuterungen (wie etwa: Charakteristika der Bauaufgabe „Domkirche", 216f.) großzügig Platz ein. Der Umfang der Publikation sollte jedoch interessierte Leser nicht abschrecken: Jeder Abschnitt endet mit einem Resümee, in dem von Engelberg die

zentralen Forschungsergebnisse pointiert formuliert auf den Punkt bringt. Mit diesem reich bebilderten Band legt der Autor in einem wahrlich barocken Umfang, wie von Engelberg in der Einleitung selbst eingesteht, eine differenzierte Forschung mit vielfältigen Facetten vor, die durch ein Zusammenspiel verschiedenster künstlerischer, politischer, rechtlicher, finanzieller und religiöser Faktoren gespeist werden.

Die Herausforderung, ein vorhandenes Kirchengebäude an jeweils zeitabhängige Nutzungs- und Gestaltungsvorstellungen anzupassen, ist durch die Geschichte des Kirchenbaus hindurch präsent. Im 20. und 21. Jahrhundert ist die Umgestaltung von Kirchen vor allem durch die kriegsbedingten Schäden, die Liturgiereform und die sich kontinuierlich verändernde Zahl der Kirchenbesucher seit mehr als vier Jahrzehnten ein brennendes Thema. Wenn künstlerische Entwicklungen heute auch nur mehr peripher für die Umgestaltung von Kirche relevant sind und kein einheitlicher Stil mehr existiert, der eine vergleichende Stilanalyse als methodische Herangehensweise zulassen würde, so können dennoch Parallelen beobachtet werden: Auch heute spielen die Einstellung und die daraus resultierenden Entscheidungen der Bauherren eine zentrale Rolle. Diese können durchaus mit von Engelbergs Forschungsergebnissen in Zusammenhang gebracht werden.

Der Band von Meinrad von Engelberg löst somit nicht nur ein Desiderat der kunsthistorischen Forschung ein, sondern ist auch (zumindest auszugsweise) ein interessantes, aufschlussreiches Nachschlagewerk für kirchliche Bauherren des anbrechenden 21. Jahrhunderts. Dabei könnten sich durch eine „Reflexion kirchlichen Bauens im Rückspiegel" durchaus interessante Perspektiven und Aufschlüsse für aktuelle Herausforderungen und Aufgabenstellungen eröffnen.

Linz *Martina Gelsinger*

LITURGIE

◆ Parsch, Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang. (Pius-Parsch-Studien 1) Echter-Verlag, Würzburg 2004. (512) Kart. Euro 48,00 [D] / Euro 49,40 (A) / CHF 83,00. ISBN 3-429-02613-X.

Die Neuausgabe der „Volksliturgie", eines Standardwerkes und Verstehensschlüssels der Liturgischen Bewegung und der Liturgiekonstitution des Zweiten Vaticanums, eröffnet die neue Reihe der Pius-Parsch-Studien, in der bereits sechs weitere Bände erschienen sind. Anliegen der Reihe ist es, die grundlegenden Schriften des Klosterneuburger Chorherren für eine Relecture wieder zugänglich zu machen sowie Studien über Pius Parsch anzuregen und zu publizieren (vgl. 11).

Der vorliegende „Klassiker" ist längst nicht nur als (liturgie-)historisches Zeugnis interessant zu lesen. Überraschend aktuell zeigen sich – bei gebotener Berücksichtigung der veränderten soziokulturellen und kirchlichen Bedingungen bzw. theologischer Entwicklungen – die (damaligen) Anliegen und die engagiert vertretenen Lösungsansätze. Anregend bleiben etwa die Berichte über Planung und Durchführung von Stationsfeiern in Linz a. D. während der Fastenzeit 1948 und über die „volksliturgische Karwoche" (vgl. 445–465). Nachdenklich stimmt, dass an manchen Befunden aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts offensichtlich auch heute wenig zu verändern ist: etwa die Tatsache, dass bei uns das Stundengebet längst noch nicht wieder ein Gebet der Gemeinden geworden ist (vgl. 52, 97). Immer noch Beispiel gebend ist auch die Haltung von Pius Parsch, gegen alle Rückschläge und in großer Loyalität gegenüber der Hierarchie „mit sanfter Zähigkeit" den Weg der Erneuerung zu gehen – durch Rezeption liturgiewissenschaftlicher Forschungen und v.a. durch liturgische Bildung. Gerade mit dem vorliegenden Band erschloss Parsch vielen das gottesdienstliche Feiern als spirituelle Quelle und förderte durch diese Form der liturgischen Bildung eine Bewegung, deren Ziel die Erneuerung der Kirche von innen her war (vgl. 53).

Auf dem Hintergrund, die Werke von Pius Parsch auch der „gegenwärtigen und der künftigen Theologengeneration neu zugänglich zu machen" (9), wäre es hilfreich gewesen, in der Neuausgabe an manchen Stellen den historischen Kontext mit Hinweisen und Erklärungen etwas zu erschließen. Äußerst bedauerlich ist es jedoch, dass der vorliegende Band zum Teil sinnstörende Tippfehler enthält, die sich in den bisherigen Auflagen nicht finden (z.B.: „ex apere operantis" [65]; „ex apere oparate" [67]; „Gloria Patri per Fillum in Spiritus Sancto" [132]).

Trotzdem bleibt die „Volksliturgie" eine anregende Lektüre.

Linz *Christoph Freilinger*

◆ Lothar Lies, Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott. Tyrolia, Innsbruck–Wien 2004/²2005. Brosch. (240) 19,90 Eur (A) / CHF 35,40. ISBN 3-7022-2621-4.

„Begegnung ist … das wechselseitige Gewähren von Lebensraum und Stimme der einen Person in der anderen" (14). Der Innsbrucker Systematiker Lothar Lies versteht in seiner Konzeption einer Sakramententheologie, die er bereits in mehreren Variationen vorgelegt hat, die Sakramente im zitierten Sinn als Begegnung(sräume) zwischen dem dreifaltigen Gott und den Menschen. Diese Sakramentenlehre orientiert sich sowohl an anthropologischen Kategorien als auch an den gottesdienstlichen Handlungen und findet das „Urmodell aller … kirchlichen Sakramente" (7f.) in der Eucharistie, deren Sinngestalt der biblischen Vorstellung von Segen entspricht. Im Segen lässt sich die Begegnung zwischen Gott und Mensch beschreiben, die sich in den Sakramenten vollzieht und den Menschen hinein verwandelt in Christus und in die neue Schöpfung, in welcher der dreifaltige Gott alles in allem ist (vgl. 71).

Nach einem anthropologischen (10–26) und einem theologischen (27–50) Blick auf die Sakramente im Allgemeinen entfaltet L. Lies die Einzelsakramente und (exemplarisch) die Sakramentalien nach einem gleichbleibenden Schema: Unter den „Theologischen Dimensionen" werden diese Heilsfeiern jeweils als anthropologische, trinitarische, christologische, ekklesiologische und als eucharistische „Symbol-Wirklichkeit" erörtert und die wesentlichsten (theologie- bzw. dogmen-)geschichtlichen Informationen vermittelt. Die weitere Darstellung folgt den Strukturelementen von „Segen" – Anamnese/Gedächtnis, Epiklese/Bitte, Koinonia/Gemeinschaft und Prosphora/Darbringung bzw. Hingabe – und sucht diese in Vollzug und Bedeutung der einzelnen Sakramente festzumachen. Die dabei ausführlich aufgenommenen einschlägigen Zitate aus der Heiligen Schrift und der Liturgie erschließen in tiefgehender Weise Texte und sakramentliche Feiern und machen, in Verbindung mit manchen Wiederholungen, die aufgrund der gewählten Gedankenführung unvermeidlich sind, das Buch zu anregenden theologischen Meditationen zu den Sakramenten.

Linz *Christoph Freilinger*

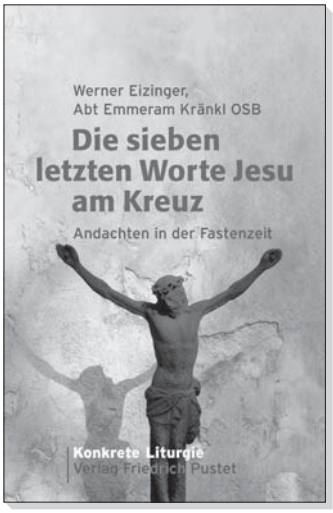
PHILOSOPHIE

◆ Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie. (Einführungen Philosophie, hrsg. von Dieter Schönecker und Niko Strobach) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004. (166) Kart. Euro 14,90 (D).

Der Anspruch der Einführung von Christian Thies (= Verf.) in die philosophische Anthropologie ist kein geringer: Er diagnostiziert bereits im Vorwort, dass diese philosophische Disziplin ein Identitätsproblem habe und sich im geschichtlichen Rückblick ihr ruinöser Zustand erweise. Aus diesem Grund versteht Verf. seine Ausführungen nicht nur als eine Einführung in einen philosophischen Gegenstand, sondern als Skizze eines Neuentwurfs eben jener Disziplin. Sein Vorgehen versteht er als „synthetisch und konstruktiv" (7), weil es nicht ohne den Rückgriff auf bewährte Bausteine auskommen könne. Insofern entwickelt Verf. seinen Neuentwurf in drei Schritten: Im ersten Teil der Einführung (9–42) wird die Anthropologie als eine philosophische Disziplin gerechtfertigt und eine Antwort auf die Frage: „Was ist philosophische Anthropologie?" zu geben versucht. Daraufhin führt Verf. im zweiten Teil (43–110) in die Grundbegriffe der philosophischen Anthropologie ein und geht dann im dritten Teil (111–147) auf kontroverse philosophisch-anthropologische Fragestellungen ein. Ein Literaturverzeichnis (149–161), ein Personen- (163–165) und ein Begriffsregister (166) beschließen die Einführung.

Im ersten Teil identifiziert Verf. zuerst zwei anthropologische Grundfragen: Die erste, „Wer sind wir?", offenbart bereits den selbstbezüglichen Charakter der philosophischen Anthropologie. „Wir *selbst* sind es, die selbst nach uns *selbst* fragen." (10) Das autonom nach sich selbst fragende Subjekt ist zugleich Subjekt und auch Objekt seiner philosophischen Suche. Auf die zweite Grundfrage „Was ist der Mensch?" könne der philosophisch Fragende keine definitive Antwort erwarten; und dennoch sei das Ergebnis des Fragens nicht sinnlos: „Das Resultat des Fragens wird zwar keine klassische Wesensbestimmung sein, aber immerhin mehr als empirisches Informationsmaterial, nämlich *Orientierungswissen*." (11) Verf. grenzt die philosophisch-anthropologischen Fragen dann von anderen Fragen ab. Er weist ein Ver-

Anregungen für die Fasten- und Osterzeit



Ein Andachtenzyklus mit verschiedenen Ansätzen: Eizinger betrachtet die Worte Jesu und die entsprechenden Bibeltexte in der Art einer „Geistlichen Schriftlesung"; Abt Kränkl wählt einen eher bibeltheologischen Zugang für seine Meditationen und schlägt musikalische Andachten vor, in denen die Worte Jesu nicht nur durch Worte, sondern auch durch die Musik Joseph Haydns („Die Sieben letzten Worte des Erlösers") nahegebracht werden. Eingebunden sind die Meditationen in Andachten mit Gebet, Gesang, Fürbitten und Psalmen.

Werner Eizinger/Abt Emmeram Kränkl
Die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz
Andachten in der Fastenzeit

Reihe: Konkrete Liturgie
80 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2104-0
€ (D) 10,90/sFr 20,30

Schon auf den ersten Seiten der Bibel tritt der Widersacher Gottes in Gestalt der Schlange auf. Eizinger lässt ihn nun auch den Kreuzweg begleiten und inszeniert ein fiktives Gespräch zwischen der Schlange und Jesus. Die Gespräche spiegeln den Kampf zwischen entschiedener Liebe zu Gott und den Menschen mit den Versuchungen bequemer Kompromisse. An jeden Dialog schließt sich ein Fürbittgebet der Gemeinde an.

Werner Eizinger
Gespräche zwischen Jesus und der Schlange
Ein Kreuzweg

32 Seiten, geheftet, ISBN: 978-3-7917-2089-0
€ (D) 2,90/sFr 5,50

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

ständnis der philosophischen Anthropologie zurück, wonach diese auch normative Aussagen über das Handeln und die Lebensform des Menschen treffe. Hier befinde man sich dann im Feld der Moralphilosophie und Ethik (vgl. 12). Eine solche strikte Trennung dürfte sich in der anthropologischen Reflexion allerdings wohl kaum durchhalten lassen. Im Gegensatz zu Verf. soll deshalb die gegenläufige These vertreten werden, dass sich die philosophische Anthropologie nicht der normativen Aussagen enthalten kann, dass damit aber eben kein naturalistischer Fehlschluss einhergehen muss. Das Verständnis des Verf. kommt sicherlich auch dadurch zustande, dass er die Anthropologie als periphere Teildisziplin der Philosophie versteht (vgl. 15–17). Trotz dieses eingeschränkten Verständnisses verteidigt Verf. die philosophische Anthropologie gegen eine allzu schnelle Anthropologie-Kritik (18–32) und skizziert dann das Format einer kritischen, integrativ-interpretativen Anthropologie (33–42).

Im zweiten Teil der Einführung erarbeitet Verf. Grundbegriffe der philosophischen Anthropologie. Dabei stellt er die Entstehung des Subjekts als einen dauerhaften intersubjektiven Prozess dar, bevor er sich fünf Bestimmungen (bzw. Kategorien) des Menschen zuwendet, die seines Erachtens als klassische Bestimmungen zu gelten haben: Das *animal rationale*, der *homo passionis*, der *homo faber*, das *zoon politikon* und das *animal symbolicum*. Am Ende des zweiten Teils fasst Verf. die Ergebnisse seiner Darstellungen nochmals knapp zusammen (105–110).

Klassische anthropologische Grundfragen sind dann der Gegenstand des dritten Teils (111–147). Hier verdeutlicht Verf. auch nochmals das interdisziplinäre Zusammenspiel der philosophischen Anthropologie mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere mit den Humanwissenschaften. Ausgehend von der Debatte über das naturalistische oder aber kulturalistische Verständnis des Menschen (111–124), behandelt Verf. anschließend die Frage nach einer anthropologisch fundierten Moralität (124–137) und endet mit der klassischen Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos (138–146). Auch in diesem Teil der Einführung in die philosophische Anthropologie finden die Leserinnen und Leser die unterschiedlichen Positionen gut strukturiert und nachvollziehbar aufbereitet vor.

Alle Kapitel der Einführung sind mit einer Zusammenfassung, Literaturhinweisen, Fragen und Übungen versehen, so dass sich das Buch ausgezeichnet für einen ersten Einblick in die philosophische Anthropologie eignet. Zugleich regt es zu einem weitergehenden Studium der aufgeworfenen Fragen an. Vielleicht kommen die Leserinnen und Leser nach der Lektüre – im Gegensatz zum Verständnis des Verf. – zu dem Ergebnis, dass die Anthropologie mehr ist als eine randständige Teildisziplin und dass sich eine Abtrennung der philosophischen Anthropologie von den hier aufgeworfenen normativen Fragestellungen als wenig befriedigend erweisen wird.

Berlin *Axel Bohmeyer*

SPIRITUALITÄT

◆ Metz, Johann Baptist: Armut im Geiste. Passion und Passionen, (Aschendorff, Münster, 2007. (80) Brosch. ISBN 3-40200244-2.

Als „Experiment“ bezeichnet der Autor die Zusammenstellung von zwei Texten, die er im Abstand von fast 50 Jahren verfasst hat. 1961 erschien in Anlehnung an die Perikope von der Versuchung Jesu (Mt 4,1–11) „Armut im Geiste“. Fast unverändert ist dieser Text im ersten Teil abgedruckt (10–62). Der zweite Text „Passion und Passionen“ ist eine 2006 im Dom zu Münster gehaltene Ansprache zur Fasten- und Passionszeit auf der Grundlage von Mt 25,1–46 (63–78).

Der zeitliche Abstand spiegelt sich in der Sprache sehr deutlich wider, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Einheit mit Gottesleidenschaft und Mitleidenschaft bilden die innere Gemeinsamkeit dieser beiden Texte (8f).

In „Armut im Geiste“ legt der bekannte Theologe in der Sprache der 1960er Jahre die Versuchungen Jesu als Versuchungen auf seine „Armut“ hin aus. Das Bestehen dieser Versu-chungen ist für Metz das Annehmen der Armut und damit die Überwindung von zerstörerischer Selbstgefälligkeit. Armut im Geiste bedeutet, sich ausliefern können („arm“ werden) an die freimachende Wahrheit (Joh 8,32), sich an Gott zu binden und nicht an falsche Versprechungen.

Eine zweite Form der Armut ist die „Armut der Gewöhnlichkeit“ (42ff.) gegen die Versuchung des Besitzes. Damit bleibt der Mensch frei und verfügbar („arm“) für die Einmaligkeit und Größe Gottes (50) und für die Liebe, die keine Grenzen kennt. Schließlich heißt es für

den Menschen nach dem Vorbild Jesu, auch noch das Leben aus Liebe in die Hand Gottes zu geben: „Zuletzt bleibt die *unausweichliche Armut des Todes*“ (53).

In der dritten Versuchung muss der Mensch auch noch diese Armut aufgeben. In der „Armut der Armut“ bleibt letztlich nur noch eines, die Anbetung, wo das letzte Wort der Armut lautet: „Nicht ich, sondern Du!“ Darin verliert sich der Mensch aber nicht, sondern wird vor und zu sich gebracht (61).

Der Vortrag „Passion und Passionen“ ist eine Besinnung, die den Zusammenhang zwischen Passion Jesu und der Passionsgeschichte der Menschheit aufzeigen will. Dabei spricht Metz das Verhältnis von Täter und Opfer an, geht auf die Versuchung ein, das Leid einfach zu vergessen, und fragt schließlich auch noch, ob wir das Leid nicht zu sehr verweltlicht und aus der christlichen Passionsverkündigung verbannt haben. Jesu besonderer Blick auf das Leid, seine „Compassion“ soll unsere christlichen Augen für das „Mit-leiden“ öffnen und aus einer „pastoralen Romantik“ zu einer „Mystik der unbedingten Wahrnehmungspflicht für fremdes Leid“ führen (72–76).

In diesem kleinen Büchlein will Metz keine theologischen Problem lösen. Er gibt auf spiritueller Ebene Anstöße zum Denken und Weiterdenken zu den Themen Armut und Passion.

Linz *Johann Hintermaier*

◆ Kämpchen, Martin: Franziskus lebt überall. Seine Spuren in den Weltreligionen. Echter, Würzburg 2002. (147, Abb.) Kart. Euro 12,80.

Dieses Buch ist eine sehr persönliche Schrift. Deshalb erlaubt sich der Rezensent, vorwiegend die eigenen Gefühle und Eindrücke zu schildern, welche diese Lektüre bei ihm hervorrief. Der 1948 geborene Autor lebt seit dreißig Jahren in Indien, wo er – wie eingehend berichtet – unter einfachen Verhältnissen lebt sowie als Schriftsteller und Übersetzer arbeitet. Er möchte jene Lebenshaltung beschreiben, die ihn selbst dazu bewogen hat, den westlichen Luxus gegen eine einfache Hütte einzutauschen. Sein Gewährsmann dafür ist Franz von Assisi, den er heute eher im Fernen Osten zu finden meint als bei den heutigen Töchtern und Söhnen des heiligen Franziskus. Denn im Franziskanerorden würde zusehends an den Rand gedrängt, worum es dem Poverello vor allem ging: um die radikale Armut und um die Wanderschaft. Von dieser von Kämpchen vorwiegend äußerlich verstandenen und insgesamt sehr romantisierten Form franziskanischer Existenz Abstriche zu machen hieße, den Geist des Franziskus zu verraten. Dabei beansprucht der Autor merkwürdigerweise für sich selbst auf den letzten Seiten, dass die franziskanische Lebensweise doch interpretiert und ins Heute übertragen werden müsse (133f).

Mich befiel ein befremdliches Gefühl, wenn Kämpchen auf jeder zweiten Seite vom „franziskanischen Archetyp“ oder vom „Erz-Franziskaner“ spricht. Das Bild, das ich von Franz von Assisi habe, ist nicht so lieblich, sondern wesentlich herber und verbindlicher als es der Autor zeichnet (mit Ausnahme der realistischeren Stelle auf S. 122). Natürlich hat mich, der ich als Benediktiner in einem großen Stift lebe, besonders gestört, dass das alte Mönchtum schlecht wegkommt: Es sei eine versteinerte Form der Nachfolge, die schon zu Zeiten des hl. Franz die Armut aufgegeben und den Geist der Wanderschaft erstickt habe. Kann ich mich damit trösten, dass die westliche Zivilisation und Kirche generell dieses Urteil trifft?

Bei den Aussagen über Franziskus wünschte ich mir, der Autor hätte auf den eifrig untermauerten Anspruch verzichtet, den historischen Gegebenheiten zu entsprechen, und seinen Helden einfach als Romanfigur vorgestellt. Gebannt las ich allerdings jene Abschnitte, die vom einfachen Leben in Indien erzählen. Da sprang der Funke über, der den Autor selbst dazu drängte, auf die fortwährende Wanderschaft zu gehen. Seine Eindrücke wie auch die kundigen Erläuterungen der indischen Lebenswelt und ihrer tiefen religiösen Durchdringung ließen in mir etwas von der Weite und Verheißung erahnen, die alle Religionen beseelt. Die direkten Vergleiche zwischen den religiösen Traditionen kamen mir dagegen allzu aufgesetzt vor. Dass sie sich so nahe seien, weil sie (scheinbar!) gleichermaßen von der Größe der Stille und Einfachheit reden, halte ich schlichtweg für eine Banalität, oder vornehmer ausgedrückt: für eine anthropologische Konstante. Synkretismus würde ich diesem Buch dennoch nicht so schnell vorwerfen, auch wenn ein Satz wie der folgende dazu verleitet: „Die ‚kosmische Demokratie‘ (L. Boff) des heiligen Franz von Assisi zeigt sich in Indien besonders prägend in der Lehre von der Seelenwanderung“ (115).

Insgesamt läuft Kämpchens Plädoyer für den franziskanischen Geist nämlich darauf hinaus, die eigene Religion in ihrer Eigenart zu schätzen und keine Überreligion zu bilden.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

THEOLOGIE

◆ Fresacher, Bernhard: Kommunikation. Verheißung und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2006. Kart. (413) Euro 36,00 (D).

Thema der vorliegenden Studie – es handelt sich um eine überarbeitete Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät Luzern – ist der Begriff Kommunikation, der seit dem II. Vatikanum zu einem theologischen Leitbegriff aufgestiegen ist. Doch für den Autor wird mit ihm „zu sorglos" (23) umgegangen. Die Gründe und Kriterien für diese Problemsicht, die der Autor vor allem aus dem Blickwinkel der Luhmannschen System- und Kommunikationstheorie gewinnt, werden allerdings erst in der zweiten Hälfte der Studie auf den Tisch gelegt. Das ist durchaus eine geschickte Darstellungsstrategie, wird doch über den gesamten rekonstruktiven Teil der Arbeit aus einer Perspektive heraus geschrieben, den der mit Luhmanns Theorie unvertraute Leser nicht zur Verfügung hat, und der Autor befindet sich in der feinen Position der Beobachtung der Beobachtung, der Kommunikation der Kommunikation. Man erinnert sich manchmal an das beliebte Kinderspiel: „Ich sehe was, was du nicht siehst!" Aber eben nur so wird der blinde Fleck der Kommunikation selbst sichtbar, und eben so verfährt auch wissenschaftliche Kritik.

Der Aufbau der Arbeit hat eine klare Struktur. Nach einer Problemeinführung analysiert Fresacher in gekonnter Balance von Detailgenauigkeit und Überblick den Kommunikationsbegriff des 2. Vatikanischen Konzils, dessen Neuheit in der Aufmerksamkeit der Form der Kommunikation liegt: nämlich Partizipation und Dialog (47) zu fördern. Darauf folgen drei Analysen fundamentaltheologischer Ansätze, die sich den Kommunikationsbegriff auf je unterschiedliche Weise zunutze gemacht haben: Der interaktionistische Ansatz von H. Peukert und E. Arens (95), der ikonische Ansatz von H. Verweyen (127–168) und der kulturalistische Ansatz von G. Lindbeck (169–212). Das sechste Kapitel beschreibt verschiedene Theorien der Kommunikation, im siebten Kapitel erfolgt die Darstellung der Luhmannschen Kommunikationstheorie. Die letzten beiden Kapitel schließlich formulieren fundamentaltheologische Konsequenzen aus diesem Untersuchungsgang.

Das zentrale Ergebnis Fresachers lautet – in grober Reduktion gesagt: Die fundamentaltheologischen Theorien operieren allesamt mit unterschiedlichen Bedeutungen von Kommunikation, alle jedoch verstehen Kommunikation als „Orientierungsmöglichkeiten" (213), d.h. als Problemlösungskategorie. Kommunikation (des Glaubens/der Theologie) ist eine Form, mit welcher Transformationen (der Gesellschaft, des Subjekts, der Kultur) möglich werden, sei es als Subversion (Peukert/Arens), als Ikonoklasmus (Verweyen) oder als ideosynkratischer Sinn einer Lebensform (Lindbeck). Doch diese Konzepte verfangen sich allesamt im unüberwindbaren Paradox der Kommunikation selbst: Die Kommunikation des Glaubens im Kontext der Moderne kann nicht auf eine einzige letzte grundlegende Form zurückgeführt werden (z.B. auf solidarische Praxis oder auf das letzte Wort Gottes oder auf einen Gemeinschaftssinn christlicher Gemeinden), weil die Kommunikation selbst niemals auf ihren Gegenstand stößt. Kommunikation ist eine Form, die sich selbst einschließt. D.h. nur in Form einer Kommunikation kann wiederum nur über Kommunikation gesprochen werden. Der Sinn von Kommunikation entzieht sich damit permanent, kein Konsens, kein Bild, keine soziale Lebensform kann über den Sinn der Kommunikation verfügen. Darum ist Kommunikation keine kontrollierbare Voraussetzung des Glaubens, und der Glaube kann in einer solchen kulturellen Situation auch nicht mehr besser oder schlechter vermittelt werden.

Die theologische Konsequenz liegt für den Autor darin, was es heißt, wenn sich die Theologie bewusst wird, in einer solchen kulturellen Situation zu existieren (310f.). Die Lösung Fresachers: Theologie schaut auf den Pluralismus der Kommunikationsformen und stellt die Paradoxie der Kommunikation in den Mittelpunkt theologischer Aufmerksamkeit.

Fresachers Arbeit ist scharfsinnig, an- und aufregend zugleich. Er bringt mit seiner Luhmannschen Kommunikationstheorie die derzeitigen fundamentaltheologischen Diskurse in Bewegung. Aber auch dem Rezensenten sei eine Rückfrage gestattet: Genügt es theologisch, der

Theologie den Spiegel vorzuhalten und ihr zu sagen, dass sie nicht sieht, was sie nicht sieht? Hier erscheint mir der Luhmannsche Blick fundamentaltheologisch ungenügend, weil sein Formalismus, sein „inhaltloser" Meta-Standpunkt selbst gar keinen substanziellen Beitrag für fundamentaltheologische Ansätze leisten kann. Auch wenn fundamentale Theologie immer der Metakritik bedarf, kann sie und darf sie sich dem „Sprung" aus der Beobachtung der Kommunikation in die intentionale Operation der theologischen Kommunikation nicht entziehen. So wichtig „Beobachter" der theologischen Kommunikation sind, sie leben wie alle Beobachter von der Substanz jener, welche die „Sache des Glaubens" (1 Petr 3,15) je neu zu sagen wagen. Darum ist der Streit in der Fundamentaltheologie nicht nur über die Form der Kommunikation zu führen, sondern auch über die Inhalte und Ansätze, welche die Theologie auch in Zukunft weitertreiben werden.

Linz *Franz Gruber*

◆ von Balthasar, Hans Urs, Theologie der Geschichte. Ein Grundriss / Kerygma und Gegenwart. Mit einem editorischen Hinweis von Alois M. Haas. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 6. erw. Aufl. 2004. (128) Geb. Euro 16,50 (D)/CHF 22,50. ISBN 3-89411-067-8

Die „Ungeschichtlichkeit der Theologie Balthasars ist zu untersuchen" (B. Hallensleben), nicht ihre Geschichtlichkeit! Dem schon klassischen und aus ganz unterschiedlichen Perspektiven formulierten Vorwurf an sein Denken steht das offensichtliche Interesse Balthasars an geschichtstheologischen Fragen – explizit in zwei Monographien, mehreren Aufsätzen und ganzen Passagen seiner Trilogie ausgeführt, implizit für weite Teile seines Werkes bestimmend – ebenso entgegen wie die Tatsache, dass sie bereits fünf Autoren (A. Peelman, M. Imperatori, E. Ade, St. Hartmann, B. Quash) zum Gegenstand umfangreicher Untersuchungen gemacht haben. Dieser widersprüchliche Befund wirft die Frage nach dem spezifischen Zugang Balthasars zum Problem einer Theologie der Geschichte auf. Ihn entfaltet er in seinen Kernpunkten in der vorliegenden Schrift. Sie erschien erstmals 1950, erhielt in der dritten Auflage von 1959 ihre zweite, maßgebliche Fassung und wurde in der nunmehrigen 6. Auflage um den Aufsatz „Kerygma und Gegenwart" aus dem Jahre 1961 und um einen editorischen Hinweis erweitert. Die Notwendigkeit der Überarbeitung des ursprünglichen Textes begründet Balthasar damit, dass dieser „den kreatürlichen Eigengehalt des von den christologischen Kategorien Durchformten mehr voraussetzte als aufwies, so dass die … Zusammenschau einer aus Schöpfungs- und Erlösungsordnung sich rundenden Geschichtstheologie nicht hinreichend möglich war" (Vorwort zur neuen Fassung). Dieser Aufgabe stellt sich insbesondere der in der neuen Fassung hinzugefügte vierte Abschnitt „Die Geschichte unter der Norm Christi".

Geschichte als Frage des Menschen nach seinem Ganzsein bedarf eines sie einenden Gesamtsubjekts, „das zugleich eine allgemein normgebende Wesenheit ist" (11). Dieses erkennt Balthasar in Jesus Christus. In ihm ist der „Logos … selber Geschichte", sodass „das Faktische mit dem Normativen ... ‚notwendig' zusammen[fällt]" (20). Wie die Geschichte im Leben Christi zu ihrer Erfüllung gelangt, zeigt ein erster Problemkreis auf. Zu ihm gehören zum einen die Fragen nach der spezifischen Zeit Christi, d.h. nach seinem Selbstempfang vom Vater her, und nach der geistgewirkten Einbeziehung der geschöpflichen Zeit in seine Zeit und zum anderen jene des Einschlusses der Geschichte in das Leben Christi. Unter diesem Gesichtspunkt charakterisiert Balthasar Christus zunächst als Urbild und Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes und darüber hinaus als jenes Worumwillen der ganzen Geschichte, das sie von Ewigkeit her ermöglicht, sich ihr unterwirft, sie erlösend in sich einbirgt und so den Geschöpfen den Raum eröffnet, in dem „die tiefste Geschichte allererst möglich" (54) ist. Die Gnade Christi ist daher in der Weise geschichtsbildend, dass „sie selbst das Maß und den Sinn der je jetzt vorgesehenen Geschichte in sich trägt und mitbringt" (56).

Wie Christus die Norm der konkreten Geschichte ist und welche Folgen sich daraus für sie ergeben, ist Gegenstand des zweiten Problemkreises. Hinsichtlich des ersten Aspektes unterstreicht Balthasar die Notwendigkeit der Universalisierung Christi durch den Geist, die seine Gleichzeitigkeit mit den Jüngern und den Glaubenden aller Zeit gewährleistet. Zu ihren zentralen Momenten zählen die Offenbarung des Ewigkeitssinnes der geschichtlichen Existenz Christi in den 40 Tagen seines nachösterlichen Erscheinens, seine sakramentale Präsenz

in der Kirche, die geistgewirkte Einbeziehung der Kirche und ihrer Glieder in die Nachfolge Christi sowie Schrift und Tradition.

Mit dem Erscheinen Christi als des Hauptes der Geschichte – und damit sind wir beim zweiten Aspekt – tritt zunächst die Geschöpflichkeit seiner Glieder hervor. Balthasar reflektiert die ihr eigene Spannung als jene zwischen dem umgreifenden Erwähltsein in Christus und der Verwirklichung ihres Geschaffenseins. Sie manifestiert sich in der Kirche in der Einheit und der Differenz von Weltstand und Erwählungsstand, in der vorchristlichen Geschichte als Fragwürdigkeit ihres letzten Sinnes und in der biblischen Heilserwartung als sprunghaft voranschreitende Einübung Israels in den Selbstempfang von Gott her, wobei der in ihr liegende Verheißungscharakter erst aus der Perspektive der Erfüllung in Christus erfassbar wird. Damit stellt sich aber die Frage, ob Israels Profangeschichte einen Bezug zu der in Christus erreichten Fülle hat. Balthasar formuliert seine Antwort in Abgrenzung zu Hegel und Löwith dergestalt, dass „jene ‚Erziehung des Menschengeschlechts', die Gott zunächst am Exempel Israels vornimmt, sich … der allgemeinen ‚Entwicklung' *als eines Vehikels … bedient*, um ihre ganz anderen Ziele zu erreichen" (99). Da die Geschichte Israels auf den für alle Völker bedeutsamen Kairos der Menschwerdung zuläuft, verbürgt sie „die letzte Untrennbarkeit von Heils- und Weltgeschichte" (101). Durch das Eintreten Christi in sie ist alle Geschichte sakral geprägt. Dies bezeugt die Gegenwart der Kirche in ihr. Sie steht in einer echten Schicksalsgemeinschaft mit der Welt und ist gerade so der Ort aller Entscheidung für Gott. Deshalb stellt nach Balthasar Christi Ringen um seine Braut „die letzte Wahrheit der Geschichte" (110) dar. Ihre endgültige, von der geschichtlichen und geschichtsbildenden Gnade Christi ausgezeitige Gestalt wird erst eschatologisch offenbar.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ Hosselmann, Roland: Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 40). Lit-Verlag, Münster 2004 (358).

Beim Asmussen-Symposion der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg 1998 und in seinem Gefolge stellte sich die Frage nach der evangelisch-lutherischen Verantwortbarkeit der Theologie bzw. Ekklesiologie des späteren Asmussen, die ekklesiologisch-ökumenisch als sehr fruchtbar erachtet wurde, katholischerseits vor allem von J. Außermair, evangelisch-lutherischerseits von J. Pihkala. Die 2004 publizierte Dissertation von R. Hosselmann über Asmussens „Wende zur kultischen Ontologie" muss man als einen hervorragenden Beitrag zu dieser Frage erachten. Allerdings führt sie in puncto evangelischer Verantwortbarkeit der Position des späteren Asmussen nicht in die Richtung, die Außermair (den Hosselmann für den „gegenwärtig wohl bedeutendsten Asmussen-Forscher im katholischen Bereich" hält, 320) schon in seiner Habilitationsschrift „Konkretion und Gestalt", mit der sich Hosselmann intensiv auseinandersetzt, erhoffte. Er kommt zu dem Ergebnis: Asmussens „Spätwerk war tatsächlich nach Gesinnung und Inhalt in jeder Hinsicht offen für ausgesprochen römisch-katholische Theologoumena. Freilich ist die evangelisch-lutherische Identität, die Außermair bei Asmussen schlichtweg voraussetzt, aus evangelischer Sicht gerade das Problem" (321). Ehe ich auf diese Quintessenz der Arbeit Hosselmanns zurückkomme, sei ein Blick auf Ihren Aufbau und Gang gerichtet.

„Die kontroverstheologisch bedeutsame Wende, die Asmussen während des Kirchenkampfes im Übergang von einem aktualistischen zu einem kultisch-ontologischen Verständnis des Christusgeschehens vollzogen hat, bildet den Angelpunkt dieser Untersuchung" (21). Hosselmann untersucht diese „Wende" in dreifacher Hinsicht, nämlich in biografisch-zeitgeschichtlicher, in systematischer und in kontroverstheologischer Perspektive:

Im biografisch-zeitgeschichtlichen Teil I (24–91) wird zwischen der Zeit vor und nach 1945 unterschieden. Die Ausführungen sind durchwegs aufschlussreich und bestens dokumentiert. Als schwerwiegend zeigt sich schon hier das Zerwürfnis mit Karl Barth.

Im systematischen Teil II (92–218) geht es zunächst um den „Tatbestand der Wende". Diesen zeigt Hosselmann als unbestreitbar auf und widerspricht in diesem Punkt sowohl Außermair als auch Pihkala (vgl. 105). Allerdings hat Asmussen selbst, wie auch Hosselmann darstellt (vgl. 90f.), seine späteren Positionen zwar als ein über Barmen [Barmer Theologische Erklärung 1934, Anm. d. Red.] Hinaus, aber nicht

als Gegensatz dazu beurteilt. Hosselmann versucht dem Rechnung zu tragen, indem er in der Darstellung des „Vollzug(s) der Wende" nicht nur die Diskontinua (107ff.), sondern auch die Kontinua (121ff.) der Wende anführt. Liegen Erstere im Verständnis von Gottesdienst, Kirche und Amt sowie in der Ablehnung der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, so beziehen sich Letztere auf die Kontinuität im Primat der Christologie. Aufschlussreich und präzis dokumentiert sind auch die Ausführungen über die Unterscheidung von Kirche und Staat (129–147).

In einem dritten Kapitel des systematischen Teils handelt Hosselmann von der „Struktur der Ontologie des späten Asmussen" (147–218). Der späte Asmussen erkennt, dass ein aktualistisches Christusverständnis der inkarnatorischen Dimension des Christusgeschehens nicht zu entsprechen vermag, er spricht daher von einem „neuen Sein", das eine geschichtsmäßige Größe sui generis ist (vgl. 210). Gibt es solche „Objektivation des Geistes", dann hat das Einfluss auf das Verständnis von Sakrament, Amt, Hagiologie und Mariologie, weil „Gott ‚mit den Menschen durch die Realität objektiver Gnadengaben' handelt" (176). Indem Asmussen zu einem „kultisch-ontologischen Verständnis der Kirche" gelangt (vgl. 147), sieht er die Reformation nur mehr als „Korrektiv", nicht als „Regulativ" (vgl. 157).

Im kontroverstheologischen Teil III (219–313) geht es Hosselmann zunächst um das „katholische Pro" (219–244). Er setzt sich dabei intensiv mit der Arbeit Außermairs auseinander, an den er folgende „Rückfrage" richtet: „Zu einem Konvergenztheologen par excellence ist Asmussen bei Außermair faktisch unter der Bedingung geworden, daß er die Rechtfertigungslehre aufgehoben hat. Das aber bedeutet insgesamt: Es ist gerade die lutherische Identität Asmussens, die in Frage steht" (242).

Das „evangelische Contra" (245–280) bringt Hosselmann „im Rückgriff auf den ausgewiesenen Luther-Kenner Hans Joachim Iwand" zur Sprache. Dieser spitzt seinen Ansatz auf „die Kontradiktion von Glauben und Sehen" zu und negiert sowohl Abbildung als auch Vermittlung des Heils (vgl. 255). Asmussen deutet die Inkarnation ontologisch, Iwand hingegen im Sinne des „sub contrario" (vgl. 255). Hosselmann zeigt die Konsequenzen dieser Differenz auf (255ff.).

Nach dem „katholischen Pro" und dem „evangelischen Contra" geht der Autor unter der Überschrift „Die versuchte Synthese" auf das Asmussen-Buch von Wolfgang Lehmann (Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988) ein (218–313). Dieser zeigt die Tragik, dass Asmussens „Sichterweiterungen" ihm das „Image des konfessionellen Vaterlandsverräters" eintrugen, beruhend auf dem Vorwurf „katholisierender Tendenzen" (310). Hosselmann schätzt die Untersuchung Lehmanns in ihrer Rehabilitierung Asmussens. Und doch stellt er eine „kritische Rückfrage", die auf die Ablehnung einer „kausativen" Heilszueignung und dementsprechend einer Qualifikation des Amtsträgers als „Repräsentant Christi" hinausläuft (vgl. 312f.).

Den Abschluss der Dissertation bildet eine resümierende „Schlussbetrachtung" (314–328), an deren Ende „fünf Thesen" stehen, welche die „berechtigten Anfragen Asmussens" aufzunehmen versuchen, ohne ihnen wie Asmussen „in Form einer kultischen Ontologie abzuhelfen" (vgl. 328). Vielmehr soll dies im Anschluss an den Begriff der *promissio* geschehen, orientiert und begrenzt durch die (im Sinne der reformatorischen sola-Prinzipien interpretierte) Rechtfertigungslehre. Wie das allerdings bei Hosselmanns Anlehnung an Iwand möglich ist, bleibt offen.

Hosselmanns Dissertation ist eine in Anlage und Durchführung vorzügliche Arbeit, aufschlussreich nicht nur für die Asmussen-Forschung, sondern auch für die aktuelle katholisch/lutherische Kontroverse über das Kirchen- und Amtsverständnis. Freilich stellt sich dem katholischen Rezensenten letztlich die bittere Frage: Kann evangelische Katholizität nicht sein, weil sie nicht sein darf? Wie steht es mit der Tragfähigkeit der Legitimation des Dürfens oder Nicht-Dürfens? Dass Theologie sich einer Ideologie annähern kann, ist allerdings eine Gefahr nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen, ja im Prinzip jeder Theologie. Wäre auf der Basis der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999) nicht mehr möglich?

Salzburg *Johann Werner Mödlhammer*

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-emprische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung: (STS 31) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. (240) Kart. Euro 24,00/ CHF 42,30. ISBN 978-3-7022-2827-9.

Ahrens, Edmund / Behloul, Samuel-Martin / Gellner, Christoph / Huber, Friedrich / Kopač, Ulrich / Loretan, Adrian: Religion und Gesellschaft. (Theologische Berichte 30; Hg.: Durst, Michael / Münk, Hans J.) Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz. (318) Brosch. Euro 24,50 / CHF 39,00. ISBN 978-3-7228-0709-6.

Koller, Edeltraud / Kreutzer, Ansgar / Vondrasek, Bernhard: Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen. In Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz. Wagner Verlag, Linz 2007. (156) Kart. Euro 15,00. ISBN 978-3-902330-23-9.

Lederhilger Severin J. (Hg.), Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006. (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 15) Peter Lang, Frankfurt a. M. 2007. (204) Kart. ISBN 978-3-631-56031-0.

Löffler, René: Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 38) Echter, Würzburg 2007. (429) Kart. Euro 42,00 (D)/Euro 43,20 (A)/CHF 73,00. ISBN 978-3-429-02888-6.

Rees, Wilhelm (Hg.): Katholische Kirche im neuen Europa. Religionsunterricht, Finanzierung und Ehe in kirchlichem und staatlichem Recht – mit einem Ausblick auf zwei afrikanische Länder. (Austria: Forschung und Wissenschaft – Theologie Bd. 2) Lit-Verlag, Wien u. a. 2007. (595) Brosch. Euro 34,90. ISBN 3-8258-0244-8.

Sedmak, Clemens: Die politische Kraft der Liebe. (editio ecclesia semper reformanda) Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (150) Geb. ISBN 978-3-7022-2886-6.

BIBELWISSENSCHAFT

Baumert, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefs. (Paulus neu gelesen) Echter, Würzburg 2007. (448) Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 30,40. ISBN 978-3-429-02893-0.

Frey, Jörg / Becker, Michael (Hg.): Apokalyptik und Qumran. (Einblicke, Bd. 10) Bonifatius, Paderborn 2007. (304) Kart. Euro 23,90 (D) / Euro 24,60 (A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-89710-368-9.

Moenikes, Ansgar: Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora. Echter, Würzburg 2007. (208) Kart. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-429-02892-3.

ETHIK

Roser, Traugott: Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang. Mit einem Geleitwort von Eberhard Schockenhoff. (Münchner Reihe Palliative Care, Bd. 3) Kohlhammer, Stuttgart 2007. (304) Kart. Euro 25,00 (D) / CHF 43,80. ISBN 3-17-019746-6.

Schäfer, Rainer / Schuhmann, Günter (Hg.): „Soll das alles gewesen sein?“ Lebensbilanzierung im Angesicht des Todes. (Palliativmedizin und Hospizarbeit, Bd. 2) Königshausen und Neumann, Würzburg 2007. (77) Kart. Euro 12,80 (D). ISBN 978-3-8260-3715-3.

Virt, Günther: Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft (hg. von Marschütz, Gerhard und Prüller-Jagenteufel, Gunter M.), Echter, Würzburg 2007. (333) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 35,10. ISBN 978-3-429-02906-7.

FESTSCHRIFTEN

Braun, Karl-Heinz / Raab, Engelbert W. / Wagner, Helmut (Hg.): Christliche Gastfreundschaft

– einst und jetzt. 250 Jahre Konventspital Barmherzige Brüder Linz, Wagner Verlag, Linz 2007. (222, zahlreiche Abb.). Geb. Euro 24,55. ISBN 978-3-902330-22-2.

Egger-Wenzel, Renate (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift für Erzbischof Alois M. Kothgasser SDB. Überreicht von der Katholisch-Theologischen Fakulät der Paris-Lodron-Universität Salzburg. (STS 32) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. (677, 1 farb. Abb. Brosch. Euro 49,00 (A)/ CHF 84,00. ISBN 978-3-7022-2868-2.

Reifenberg, Peter / Wiesheu, Annette (Hg.): Damit sie das Leben haben … Weihbischof Josef Maria Reuß (1906–1985) zum 100. Geburtstag. Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz. Publikationen Bistum Mainz 2007. (216, zahlr. Abb.). Kart. ISBN 978-3-934450-28-8.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Striet, Magnus (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis". Herder, Freiburg u.a. 2007 (111) Kart. Euro 9,90 (D)/Euro 10,20 (A)/CHF 24,00. ISBN 978-3-451-29708-3.

KIRCHENGESCHICHTE

Hartmann, Gerhard: Kirche und Nationalsozialismus. (Topos plus. 624) Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (92) TB. Euro 7,90 (D) / Euro 8,90 (A). ISBN 978-3-7867-8624-5.

Pichl, Siegfried Rudolf: Joseph Anton Gall. Josephiner auf dem Bischofsstuhl. (Europäische Hochschulschriften III/1038) Peter Lang, Frankfurt/M. u. a. 2007. (253) Kart. Euro 46,80 (D). ISBN 978-3-631-56056-3.

Moll, Helmut (Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Vierte, vermehrte und aktualisierte Auflage. Bd. I. + Bd. II. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2006. (LXXII + XXVII + 1462, zahlr. SW-Fotos) Geb. Euro 74,00. ISBN 978-3-506-75778-4.

Redtenbacher, Andreas: Zukunft aus dem Erbe. Charisma und Spiritualität der Augustiner Chorherren. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage mit einem Geleitwort von Generalabt Bernhard Backovsky. Tyrolia, Innsbruck–Wien (423) Geb., 2 Lesebändchen. Euro 39,00 (A)/ CHF 64,50.

KUNSTWISSENSCHAFT

Schwarz, Rudolf: Kirchenbau. Welt vor der Schwelle (Hg. von Maria Schwarz, Albert Gerhards und Josef Rüenauver), Nachdruck der 1. Auflage von 1960. Schnell + Steiner, Regensburg 2007. (351, zahlr. SW-Fotos und Skizzen. Geb. Euro 49,90 (D). ISBN 978-3-7954-1961-5.

Schwarz, Rudolf: Von der Bebauung der Erde. Mit einem Vorwort von Maria Schwarz. Verlag Anton Pustet, Salzburg Neuauflage 2006. (244, zahlr. SW-Skizzen) Geb. Euro 28,00/CHF 50,00. ISBN 3-7025-0521-0.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Krause, Cyprian: Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Wortheologie bei Odo Casel und Günter Bader. (LQF, Bd. 96) Aschendorff, Münster 2007. (617) Kart. Euro 74,00 (D). ISBN 978-3-402-11260-1.

Kunzler, Michael: Liturge sein. Entwurf einer Ars celebrandi. Bonifatius, Paderborn 2007. (747) Geb. ISBN 3-89710-377-1.

MISSION

D'Sa, Francis / Lohmayer Jürgen (Hg.), Heil und Befreiung in Afrika. Die Kirchen vor der missionarischen Herausforderung durch HIV/ AIDS. Echter, Würzburg 2007. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,40.

Piepke, Joachim G. (Hg.), Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden. Veröffentlichungen des Missions-Priesterseminars St. Augustin, Steyler Verlag, Nettetal 2007. (207) Kart. ISBN 978-3-8050-0544-9.

Rivinius, Karl Josef: Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift Anthropos. (Studia Istituti Anthropos 51) Academic Press, Fribourg 2005. (352) Kart. ISBN 3-7278-1528-0.

MORALTHEOLOGIE

Schlögl-Flierl, Kerstin: Das Glück – Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks. (Studien der Moral-

theologie, Bd. 36) Lit-Verlag, Berlin 2007. (362) Kart. Euro 29,90 (D). ISBN 3-8258-9955-4.

PASTORALTHEOLOGIE

Hart, Dorothee: Seelsorge im Wirtschaftsunternehmen Krankenhaus. (S.Th.P.S. 68). Echter, Würzburg 2007. (326) Kart. ISBN 978-3-429-02871-8.

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Bonifatius, Paderborn 2007. (352) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-89710-349-8.

Reckinger, Francois: Sakramentenpastoral geht auch anders. Erfahrungen – Ergebnisse – Theologische Reflexion. Bernardus-Verlag, Mainz 2007. (355) Kart. Euro 17,00 (D). ISBN 3-8107-9261-6.

PATROLOGIE

Argárate, Pablo: Feuer auf der Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen. (Hereditas 25) Borengässer, Bonn 2007. (XXVIII/279) Euro 34,00 (D) / Euro 34,90 (A) / CHF 60,00. ISBN 978-3-923946-72-3.

Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam. Aschendorff, Münster 2007. (334) Geb. Euro 36 (D). ISBN 978-3-402-04387-5.

PHILOSOPHIE

Kolakowski, Leszek: Gott schuldet uns nichts. Aus dem Englischen übertragen, hg. und mit einer Einführung versehen von Hansmartin Buchmann. Bernardus-Verlag, Mainz 2007. (413) Kart.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Groß, Engelbert / Weiß, Andreas: Religion und Schule in der Rechtsprechung. Sammlung relevanter Gerichtsurteile. (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit) Lit-Verlag, Münster 2005. (559) Kart. Euro 34,90 (D). ISBN 3-8258-7647-0.

Křesák, Wolfgang: Clive Staples Lewis als Katechet. Sein Beitrag zur Neuentdeckung des Glaubens. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 93) Echter, Würzburg 2007. (294) Brosch. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 42,30. ISBN 978-3-429-02897-8.

SPIRITUALITÄT

Knobloch, Stefan: Der von Gott Berührte. Franz von Assisi im Lichte seiner Schriften. (Theologie der Spiritualität, Bd. 12) Lit-Verlag, Berlin 2007. (120) Kart. Euro 14,90 (D). ISBN 3-8258-0582-1.

Striet, Magnus: Krippengeflüster. Weihnachten zwischen Skepsis und Sehnsucht. Grünewald, Ostfildern 2007. (89) Geb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 27,30. ISBN 978-3-7867-2678-4.

THEOLOGIE

Deister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie. (IST 77) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2007. (355) Kart. Euro 34,00/ CHF 57,00. ISBN 978-3-7022-2870-5.

Eckholt, Margit / Pemsel-Maier, Sabine (Hg.): Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungbotschaft. Schwabenverlag, Ostfildern 2006. (188) Kart. Euro 18,90 (D)/Euro 19,50 (A)/CHF 33,40. ISBN 978-3-7966-1299-2.

Eichinger, Franz / Berger, Johann / Eichmeyer, Hansjörg (Hg.): Glauben lernen in einer mündigen Welt. Linzer Bonhoeffer-Symposium 2006. Evangelischer Presseverband, Wien 2006. (212) Kart. ISBN 978-3-85073-014-3.

Frielingsdorf, Karl: Wo das Glück beginnt. Matthias Grünewald, Mainz 2003. (80, zahlr. Farbb.) Geb.

Winter, Elisabeth Thérèse: Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943). (StSSTh 40) Echter, Würzburg 2004. (VIII + 193) Kart.

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

Offenlegung gemäß § 25 des österreichischen Mediengesetzes

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

Grundlegende Richtung: Katholisch

Gedanken und Gebete von Papst Benedikt XVI.

Mit Papst Benedikt durch die Karwoche:
Der Weg vom Einzug Jesu in Jerusalem durch Kreuzweg und Tod hindurch zur Auferstehung – das ist der Weg der Liebe, die den Tod besiegt. Diese Botschaft erschließt der Papst durch die Betrachtung der biblischen Texte und liturgischen Vollzüge wie der Prozession am Palmsonntag, der Chrisam-Messe und der Abendmahl-Feier am Gründonnerstag, des Kreuzwegs am Karfreitag sowie der Ostervigil und der Messe am Ostermorgen.

Benedikt XVI.
Liebe, die den Tod besiegt
Ein geistlicher Begleiter von Palmsonntag bis Ostern

72 Seiten, Hardcover, ISBN: 978-3-7917-2108-8
€ (D) 6,90/sFr 13,–

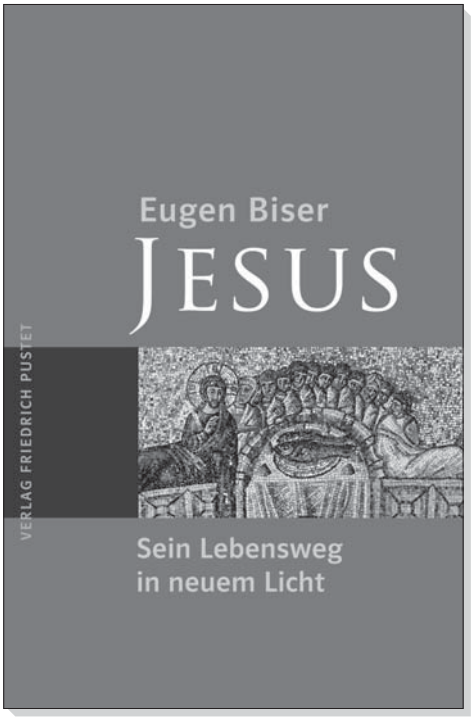
Von Maria lernen wir das Alphabet des Glaubens und der Hoffnung. Darin besteht die zeitlose Bedeutung Marias für die Christen. Diese Überzeugung des Heiligen Vaters durchzieht alle hier zusammengetragenen Gedanken aus seinen Schriften, Ansprachen, Katechesen und Predigten. Die Texte zeichnen das facettenreiche Bild der Gottesmutter in ihrer Beziehung zu Jesus Christus, zur Kirche und zu jedem Gläubigen.

Benedikt XVI.
Gedanken zu Maria

96Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2107-1
€ (D) 7,90/sFr 14,90

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

Jesus in seinem Licht



Eugen Biser
Jesus
Sein Lebensweg in neuem Licht

112 Seiten, Geb. mit Schutzumschlag
ISBN: 978-3-7917-2110-1
€ (D) 16,90/sFr 30,60

Die neue Wahrnehmung Jesu:

Eugen Biser sucht einen Zugang zur Selbstreflexion Jesu und wagt es, Jesus gewissermaßen „von innen heraus“ zu verstehen. Wer war Jesus von Nazaret, was geschah ihm, was brachte er Neues in die Welt, was bleibt von seiner Botschaft, und woher kommt die verwandelnde Kraft seiner Person? Antworten gewinnt Biser, indem er mit psychologischem und geistlichem Einfühlungsvermögen, theologischem Scharfsinn und philosophischer Verantwortung den Lebensweg Jesu in den Erzählungen, Gleichnissen und Berichten des Neuen Testaments reflektiert und Vorbild und Zuspruch Jesu für heute herausstellt.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Glaubensverkündigung heute

Mette · Soziologische und theologische Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung

Klein · Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis

Gräb · Wie Glaube entsteht

Scharer · Katechese im Gelingen und Scheitern

Tiefensee · Glaubensvermittlung in säkularen Kontexten

Rathner · Religionsjournalismus im Fernsehen

Schmid · Als Christ Muslimen begegnen

Literatur:

Jesus und sein Weg zum Kreuz (Christoph Heil)
Aktuelle Fragen, Anthropologie, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte, Ökumene, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Sakramententheologie, Spiritualität, Theologie, Theologische Autoren, Theologie Interkulturell

2
2008
156. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Glaubensverkündigung heute

Franz Gruber: Editorial ... 113

Norbert Mette: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung ... 115

Stephanie Klein: Das Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis ... 123

Wilhelm Gräb: Wie Glaube entsteht: Das Konzept der Spiritualität ... 132

Matthias Scharer: „… und wenn euch eure Söhne (nicht mehr) fragen" (vgl. Ex 12,26). Katechese im Gelingen und Scheitern ... 142

Eberhard Tiefensee: Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten ... 150

Christian Rathner: Religionsjournalismus im Fernsehen. Eine Entwicklung ... 159

Abhandlung:

Hansjörg Schmid: Als Christ Muslimen begegnen. Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis ... 166

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Christoph Heil: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild (Christoph Niemand) ... 178

Besprechungen: Aktuelle Fragen (180), Anthropologie (182), Dogmatik (183), Ethik (186), Fundamentaltheologie (188), Geschichte (190), Kirchengeschichte (191), Ökumene (194), Pastoraltheologie (196), Philosophie (199), Religionsphilosophie (202), Religionswissenschaft (204), Sakramententheologie (209), Spiritualität (211), Theologie (212), Theologische Autoren (215), Theologie Interkulturell (218).

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:
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Gräb, Burgstraße 26, D 10178 Berlin
Univ.-Prof. Dr. Christoph Heil, Heinrichstraße 78, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Stephanie Klein, Gibraltarstraße 3, CH 6003 Luzern
Univ.-Prof. DDr. Norbert Mette, Emil-Figge-Str. 50, D 44227 Dortmund
Christian Rathner, Würzburggasse 30, A 1136 Wien
Univ.-Prof. Dr. Matthias Scharer, Karl-Rahner-Platz 1/II, A 6020 Innsbruck
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D 70184 Stuttgart
Univ.-Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, Nordhäuserstraße 63, D 99089 Erfurt

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 ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A 4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

„The medium is the message" (M. McLuhan)
„Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14,9)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Wir laufen immer wieder Gefahr, Inhalte und Erfahrungen des Glaubens im Medium falscher Vorstellungsmodelle zu verstehen. Etwa wenn wir die dreifaltige Personalität Gottes im Bild menschlicher Personen zu begreifen versuchen. Oder wenn wir annehmen, Glaubenskommunikation vollziehe sich wie ein Funkkontakt: Ein Sender vermittelt einem Empfänger eine Botschaft und erhält von diesem eine Bestätigung. Treten Kommunikationsstörungen auf, dann liegt es entweder am Sender, am Empfänger oder am Medium.

Aber diese Ursachenanalyse für die Tradierungskrise des Glaubens ist falsch – selbst wenn im Falschen immer auch Richtiges enthalten ist. Und zwar deshalb, weil menschliche Kommunikation etwas völlig anderes ist als technische. Technologisch ermöglichte Kommunikation (z.B. Telefon, Radio, Fernsehen, Internet usw.) beruht auf den Naturgesetzen der Übertragungstechnik, soziale Kommunikation dagegen beruht auf Sinnverstehen, das von Sprache, Gesellschaft, Kultur, Geschichte, Vertrauen u.a. getragen wird. Wenn wir den Sinn nicht mehr erfassen, ist der gesamte Kommunikationsprozess gestört. Die „Tradierungskrise" des Glaubens ist zweifelsohne eine solche grundlegende Störung. Darum ist Glaubensverkündigung heute ein so brennendes und wichtiges Thema.

Die vorliegende Ausgabe der ThPQ hat sechs renommierte Autoren gebeten, kulturelle Kontexte und pastorale Aufgaben, Schwierigkeiten und Herausforderungen der Glaubensvermittlung zu analysieren, um in Pastoral und Theologie besser zu verstehen, wie heute Glaubensverkündigung gelingt bzw. warum sie scheitert.

In ihren einführenden Beiträgen arbeiten *Norbert Mette* und *Stephanie Klein* soziologische und theologische Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung heraus. Mette schlägt vor, dass sich Christen und Christinnen in dieser Situation auf die johanneische Formel zurückbesinnen sollten: Wir sind in der Welt, aber nicht von der Welt. Klein weist darauf hin, dass Glaubensverkündigung weitgehend unerkannt außerhalb des kirchlichen Binnenraums geschieht. Besonders die familiäre Glaubenstradierung hat sich grundlegend verändert: Nicht mehr zu Kirchlichkeit, sondern zur Befähigung, eigenständige religiöse Entscheidungen treffen zu können, erziehen Eltern ihre Kinder. Wahrhaftigkeit und Selbstfindung, nicht mehr Gehorsam und Tradierung von Werten der Elterngeneration sind die Leitideale der Glaubensvermittlung in den Familien.

Wie aber entsteht Glaube heute? Wir haben diese Frage dem Berliner evangelischen Pastoraltheologen *Wilhelm Gräb* gestellt. Nach Gräb bildet er sich als ein komplexer Sinnfindungsvorgang heraus. Am Konzept „Spiritualität" verdeutlicht der Autor, wie Menschen aktiv und integral Glaube in Begegnung mit dem Transzendenten finden und zur Sprache bringen.

Eine andere, gar verführerische Frage der Glaubensverkündigung ist, ob es für ihr Gelingen Kriterien gibt. Der Religionspädagoge *Matthias Scharer* von der Universität Innsbruck bietet eine klare Antwort:

Katecheten und Katechetinnen haben das Gelingen von Glaubenskommunikation nicht in der Hand. Vielmehr sollen sie den existenziellen Erfahrungen von Ohnmacht und Scheitern im Leben Raum geben. Dann ist es auch möglich, dass sich der Horizont des Nichtmachbaren und des Geschenkhaften, den wir Gnade nennen, erschließt.

Eine andere Problemstellung ist die Frage von Verkündigung in Regionen, wo bereits eine Kultur der radikalisierten Säkularisierung herrscht. Ereignet sich dort heute schon, was morgen auch bei uns der Fall sein wird? Der Erfurter Theologe und Philosoph *Eberhard Tiefensee* beschreibt in seinem Artikel eine sich immer tiefer verwurzelnde Kultur der „Areligiosität" im östlichen Deutschland. Glaubensvermittlung kann in dieser Situation nicht mehr Missionierung, sondern nur noch dialogische Begegnung sein, worin in absichtsfreier Kommunikation nicht weniger als die „Menschenfreundlichkeit Gottes" vermittelt werden sollte.

Christian Rathner, Journalist in der Abteilung Religion des Österreichischen Rundfunks, setzt den Schlusspunkt zu unserem Themenschwerpunkt mit einem Beitrag über Religionsjournalismus. Nicht (mehr) Verkündigung, sondern überkonfessionelle und interreligiöse Information im Dienste der Humanität, d.h. der interkulturellen und interreligiösen Verständigung ist Aufgabe des Religionsjournalismus unserer Zeit.

Als wär's bestellt gewesen, beschreibt der uns von *Hansjörg Schmid* angebotene Aufsatz, was interreligiöse Kommunikation heute konkret heißt: Wie können sich Christen und Muslime begegnen und welche Konsequenzen erwachsen daraus für Theologie und Glaubenspraxis.

Liebe Leserin, lieber Leser: Sie werden enttäuscht sein, wenn Sie von der Lektüre dieses Heftes der ThPQ Rezepte erwarten, wie Glaubensverkündigung heute „funktioniert". Jedoch werden Sie belohnt werden mit Informationen und Reflexionen, um die Gegenwart besser zu verstehen und die Zeichen der Zeit klarer zu erkennen. Ich wünsche Ihnen anregende Stunden der Lektüre mit der ThPQ.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet und Echter sowie ein Spendenaufruf bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer; Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Ilse Kögler

Norbert Mette

Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung

◆ **Es ist inzwischen eine oftmals wiederholte Diagnose: Wir leben in Zeiten eines radikalen Umbruchs. Die Strukturen des christlichen Glaubens wandeln sich fundamental. Wer auch immer mit Glaubensvermittlung zu tun hat – eigentlich ist dies jeder Christ, jede Christin –, kommt nicht umhin, diese Situation zu verstehen, sie im Licht des Glaubens zu beurteilen und neue Orientierungen für das Leben zu entwerfen. Der Dortmunder Theologe Norbert Mette beschreibt die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Glaubensvermittlung heute und plädiert für eine Rückbesinnung des Christ-Werdens/Seins im Sinne der johanneischen Formel: Wir sind „in der Welt, aber nicht von dieser Welt". (Redaktion)**

1. Eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte

„Die Lebensbedingungen des modernen Menschen sind in gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht zutiefst verändert, so dass man von einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte sprechen darf." (GS 54) So ist vor mehr als 40 Jahren in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „die Situation der Kultur in der Welt von heute" charakterisiert worden. Als Faktoren, die diese tief greifende Zäsur in der Menschheitsgeschichte bedingen, werden angeführt: „unerhörtes" Erkenntniswachstum vor allem in den „exakten Wissenschaften", Industrialisierung, Verstädterung, Verbreitung neuer Kommunikationsmedien, Annäherung und Vereinheitlichung der verschiedenen Kulturen im Zuge der Globalisierung u.ä.m. Das Konzil erblickte in dieser Entwicklung die Chance, zu einer universaleren Form der menschlichen Kultur zu finden, aber auch Schwierigkeiten und Gefahren, vor allem jene, dass die Menschen sich in der Komplexität und Diversität der neuen Gegebenheiten verirren. Es komme deshalb entscheidend auf die ganzheitliche Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit an.

Damit ist die Erziehung angesprochen. Wer heute mit dieser Aufgabe konkret befasst ist, bekommt recht unmittelbar etwas von der neuen Epoche, von der das Konzil gesprochen hat, zu spüren. Während vor wenigen Generationen noch der Übergang von einer Generation zur nächsten unter weitgehend stabilen kulturellen Vorgaben erfolgte und ziemlich kontinuierlich verlief, ist es unter den Bedingungen der beschleunigten Modernisierung unmöglich einzuschätzen, wie die nahe, geschweige denn die ferne Zukunft der jungen Generation beschaffen ist. Worauf es deswegen in der Erziehung wesentlich ankommt, ist, der heranwachsenden Generation zu dem Rüstzeug zu verhelfen, das sie braucht, um verantwortlich zur Gestaltung eines gemeinsamen Lebens auf Zukunft hin beizutragen. Im Folgenden soll gefragt und

erörtert werden, wie es in diesem Zusammenhang um den Stellenwert von Religion und Glaube bestellt ist.

2. Religion, Kirche, Glaube – lebensweltlich marginalisiert

Mit nüchternem Blick darauf, was man derzeit diesbezüglich zumindest im hiesigen sozialen und kulturellen Kontext vorfindet, wird man sagen müssen: Vor allem ist eingetreten, was die Konzilsväter gerade nicht erhofft, sondern befürchtet hatten, nämlich dass die lebendige Weitergabe des religiösen Erbes der Vorfahren weithin abbrechen wird. Natürlich gibt es Ausnahmen, etwa christlich bewusst lebende Eltern, die großen Wert darauf legen, ihre Kinder Anteil an ihrem Glauben gewinnen zu lassen. Mehr noch erfahren Heranwachsende in hierzulande eingebürgerten muslimischen Familien eine bewusste religiöse Erziehung, wobei allerdings auch da Assimilationen an die kulturelle Mehrheit zu verzeichnen sind. Zusätzlich ist allerdings zu beachten: Mit einer religiösen Erziehung ist keineswegs die Garantie gegeben, dass die so Erzogenen auch in ihrem späteren Leben noch ihre frühere Religion praktizieren. Denn sie bekommen nachhaltig zu spüren: Wer sich heute bewusst als religiös exponiert, gilt schnell als Exot.

Wie es in der gegenwärtigen, weithin urbanisierten Gesellschaft um Religion, Kirche und Glaube bestellt ist, hat instruktiv der brasilianische Theologe Juan Bautista Libanio aufgezeigt.[1] Libanio geht dabei den verschiedenen „Logiken" nach, die gewissermaßen hinter dem, wie Menschen heute denken, fühlen, miteinander umgehen, in Beruf und Freizeit handeln, auszumachen sind, und untersucht diese daraufhin, ob und wie darin möglicherweise Religiöses – sei es im traditionellen Sinne, sei es in neuen Formen – vorkommt. So weist er als Erstes für die „Logik des Raumes" darauf hin, welche enorme auch mentale Veränderung schon allein damit verbunden ist, dass die Kirchen ihre frühere räumliche Mittelpunktstellung verloren haben und demgegenüber profane Einrichtungen wie Banken und vor allem Geschäfte sowie Unterhaltungs- und Vergnügungsstätten die neuen sozialen Zentren bilden. Das heißt nicht, dass die Religion völlig verschwunden ist; aber sie bestimmt nicht mehr mit ihren Symbolen, Riten und Normen das öffentliche Leben, sondern ist zu einer Privatsache und damit eher unsichtbar geworden.

Für die „Logik der Zeit" lässt sich eine ähnliche Verschiebung feststellen: War früher die Rhythmik der Zeit durch den Gang der Natur (Tag-Nacht-Abfolge, fester Ablauf der Woche, Wechsel der Jahreszeiten etc.) vorgegeben und diese Rhythmik zusätzlich mit bestimmten religiösen Praktiken ausgestaltet gewesen, so kann heute über die Zeit, losgelöst von ihren natürlichen Grenzen, in einer viel freieren Weise und auch viel individueller verfügt werden. Zusätzlich haben die modernen Verkehrsmittel Entfernungen enorm verkürzt und eine vormals unvorstellbare Mobilität ermöglicht. Als Folge ist ein starker Konkurrenzkampf um die Besetzung der Zeit, die den Menschen zur Verfügung steht, entbrannt, wie dies im Aufkommen der Freizeitindustrie am augenfälligsten wird. Für die Religion bedeutet das, dass in der Regel ihr Anteil an der Zeit der Menschen gegen Null tendiert. Religiöse Festzeiten wie Sonn- und Feiertage sind weithin ihres

[1] Vgl. *Juan Bautista Libanio*, La experiencia urbana como lugar teologal, in: *José de J. Legotteza* (dir.), 10 palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina, Estella 2007, 217–256.

ursprünglichen Sinns beraubt. Wenn überhaupt, dann fallen Begegnungen etwa mit der Kirche sehr sporadisch aus, wie beispielsweise anlässlich von Feiern zu Lebenswenden der Familienangehörigen; was die Beteiligten dann als Kirche zu erleben bekommen, erscheint ihnen von ihrem „normalen Leben" ziemlich weit entfernt. Umgekehrt lässt sich aber auch beobachten, dass die Form, in der Menschen insbesondere ihre Freizeit ausfüllen, nicht selten (quasi-)religiös aufgeladen ist.

Weiterhin ist an die Stelle der vormaligen, stark von der Tradition geprägten, uniform gestalteten „Logik der ländlichen Kultur" eine „Logik der kulturellen Pluralität" getreten. Das bedeutet, dass alles Mögliche nebeneinander begegnet. In massiver Weise wird das Leben und Zusammenleben geprägt durch die allenthalben – in der Werbung, in Fernsehen und Kino, in den elektronischen Kommunikationsmedien – auf die Menschen einströmende Bilderflut – bis hin zu den aufwendig inszenierten Massenspektakel. Reales und Virtuelles vermischen sich. Bei aufmerksamer Beobachtung wird man gewahr, wie stark die moderne Bilderwelt mit überkommener Symbolik durchsetzt ist, womöglich aus der Intuition heraus, dass gerade damit die unbewussten Schichten der menschlichen Existenz, aus denen die Träume erwachsen, erreicht werden. Diese Pluralität findet sich naheliegenderweise in der „Logik der Werte" wieder. Verschiedene kulturell überkommene Lebensformen mit unterschiedlichen Wertvorstellungen existieren neben Lebensstilen, die gleich der Mode in ständiger Veränderung begriffen sind.

Wie sich angesichts dessen noch ein für alle verbindlicher Wertekanon angeben lassen soll, gilt weithin als unerfindlich. Um eines konfliktlosen Nebeneinanderleben-Könnens willen wird die Devise ausgegeben, alles sei gleich gültig und zu tolerieren. Übersehen wird dabei, dass damit doch ein oberster Wert proklamiert wird, nämlich der Relativismus. Sein Widerpart, dessen Aufkommen er selbst sogar begünstigt, besteht im Fundamentalismus.

Eine andere Frage ist, ob sich nicht doch sublim gewissermaßen hinter dem Rücken der propagierten Toleranz und des propagierten Relativismus Werte durchgesetzt haben, die vor allem von ökonomischen Interessen diktiert sind, wie vor allem Effizienz, Konkurrenz, Gewinn und Konsum.

Als Letztes kommt Libanio auf die „Logiken der Partizipation und der Mobilisierung" zu sprechen. Auch in dieser Hinsicht stellt sich die heutige urbane Kultur voller Gegensätzlichkeiten dar. Auf der einen Seite ermöglicht sie Mobilität und Partizipation in einem bisher nicht bekannten Ausmaß: in alle möglichen Richtungen und in allen möglichen Bereichen. Beziehungen können auch über Distanzen hin aufrechterhalten werden, weil man schnell zusammenkommen und zudem über Telefon u.ä. in ständiger Verbindung bleiben kann. Es bilden sich viele Initiativen, die sich für die unterschiedlichsten Anliegen engagieren. Auf der anderen Seite gibt es Einsamkeit, Anonymität, Isolation. Viele Menschen ziehen sich am liebsten in ihre eigenen vertrauten vier Wände zurück. Beziehungen erstrecken sich in der Regel nur auf einen Kreis von ihres- und seinesgleichen. Die Überkomplexität erzeugt eine Unüberschaubarkeit und Unsicherheit, die leicht Angst aufkommen lässt – verstärkt durch die Gefahren, welche die große Mobilität mit sich bringt.

Auch in religiöser Hinsicht wirkt sich diese neue Situation auf zweifache Weise aus: Auf der einen Seite sprießen alte und neue religiöse Bewegungen aus dem Boden, attraktiv besonders für solche Menschen, die mobil sind und sich engagieren möchten. Auf der anderen Seite dient die

Religion als Halt und Geborgenheit vermittelndes Refugium inmitten der Wogen der Zeit.

Wenn diese Beschreibung unserer (post-)modernen Kultur und der ihr innewohnenden „Logiken" zutrifft und wenn dies somit der vorherrschende mentale Kontext ist, in dem Kinder und Jugendliche heutzutage aufwachsen und der sie von früh an prägt, so heißt das mit Blick auf ihre religiöse Sozialisation, dass sie im herkömmlichen, d. h. kirchlichen Sinne bestenfalls noch randständig erfolgt und ohne nachhaltige Auswirkung bleibt. Erschwert wird sie weiterhin dadurch, dass es für die Heranwachsenden kaum noch in ihrer Lebenswelt vorkommende Momente gibt, an denen sich religiöse Erfahrungen entzünden können, wie es etwa im unmittelbaren Naturerleben der Fall sein kann. Alles, was sie vorfinden, ist Menschenwerk. Wenn, dann ist es dies, das für sie möglicherweise nach Rudolf Otto zum „Fascinosum" und „Tremendum" werden kann. Nicht zufällig trifft man auf Neugier und Begeisterung, die Heranwachsende ebenso wie Erwachsene dem Mysteriösen gegenüber an den Tag legen oder auch gegenüber allem, was das graue Einerlei des Alltags durchbricht. Insofern lässt sich, wie angedeutet, durchaus sagen, dass auch die gegenwärtige Kultur von religiösen bzw. quasireligiösen Elementen durchzogen ist. Darüber hinaus ist es keineswegs so, dass die jungen Menschen Fragen nach dem Sinn ihres Lebens, nach einem Gott, nach dem Anfang und Ende von allem, nach der Unterscheidung von Gut und Böse und nach dem Ursprung von Leid gar nicht mehr stellen würden. Das Problem ist nur: Sie begegnen kaum Erwachsenen, mit denen sie sich darüber auseinandersetzen können. So wird ihnen halt von Anfang an beigebracht, dass es sich um Fragen handelt, die man am besten auf sich beruhen lässt, eine agnostische Einstellung also. Wie jemand seinen Sinn „macht", gilt als persönliche Angelegenheit.

3. Kinder als Konsumenten

Ergänzt sei noch die mit Blick auf die ökonomischen Gegebenheiten insbesondere in den USA vorgenommene Einschätzung der allgemeinen und religiösen Sozialisationsbedingungen, wie sie die amerikanische feministische Theologin Joyce Ann Mercer vorgenommen hat.[2] Zwar würdigt sie die besseren Lebenskonditionen, die auch den Heranwachsenden aufgrund der technologischen Entwicklung, des medizinischen Fortschritts und anderem mehr zugute kommen.[3] Insgesamt sieht sie jedoch in der Gesellschaft einen geheimen Lehrplan am Werk, der darauf abzielt, die Heranwachsenden zu Konsumenten zu erziehen und auf den „Konsumismus" zu verpflichten. Damit meint sie eine Lebensweise, die „durch verschiedene Praktiken des Konsums und der Akkumulation um sie herum strukturiert wird. In einer Konsumgesellschaft", so fährt sie fort, „dominiert der Konsum die soziale Praxis, so dass es dazu kommt, dass Beziehungen, Aktivitäten, Zeit, Arbeit und die Freizeit durch Praktiken strukturiert werden, die auf Konsum hin ausgerichtet sind. Konsum wird eine Weise, soziale Solidarität und Beziehungen zu anderen zu erwirken,

2 Vgl. *Joyce Ann Mercer*, Welcoming Children. A Practical Theology of Childhood, St. Louis/Missouri 2005, bes. 71–116.

3 Vgl. ebd., 110.

ebenso wie er die Identität und den Status festlegt. Die Aktivitäten des Konsumismus sind nicht auf den Erwerb eines Artikels begrenzt. Sie beinhalten auch das Anschauen von Reklame, das Denken an und Planen von Einkäufen, das Einkaufen und den Erwerb von Waren und den Gebrauch und die Veräußerung der eingekauften Waren. Alles dieses nimmt einen zentralen Platz im Leben der Menschen in einer Konsumgesellschaft ein."[4] Wie weit diese Alltagsideologie das Denken und den Umgang der Leute bestimmt, wird für Mercer daran ersichtlich, dass Kinder als soziales Kapital betrachtet werden. Drastischer lässt sich kaum demonstrieren, dass die ökonomische Rationalität dabei ist, das ganze Zusammenleben zu umfassen und sich absolut zu setzen, wie es in der Devise „Außerhalb des Marktes kein Heil"[5] prägnant zum Ausdruck gebracht wird.

4. Christlicher Glaube im Kontext der gegenwärtigen Kultur

Wer noch, auch religiös, unter relativ stabilen Verhältnissen groß geworden ist, tut sich möglicherweise mit der heute vorherrschenden Dynamik und Mobilität in allen Lebensbereichen schwer und erblickt in ihnen schlechtestenfalls ein Weltuntergangsszenario. Demgegenüber hat das letzte Konzil, wie eingangs vermerkt, den Tatbestand der epochalen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderung nüchtern konstatiert und dazu aufgefordert, sich kritisch-konstruktiv darauf einzulassen. Das ist übrigens auch pädagogisch die einzig sinnvolle und weiterführende Möglichkeit. Denn die junge Generation wächst nun einmal unter den Gegebenheiten, die sie vorfindet, auf. Eine womöglich nostalgisch verklärte „bessere Welt von früher" kennt sie schlicht und einfach nicht. Es gilt – und darauf hat sie ein Recht –, sie zu befähigen, heute und morgen mit ihrem Leben zurechtzukommen.

Beobachtet man, wie in religiöser Hinsicht derzeit auf die veränderte Lage reagiert wird, trifft man auf ein breites und buntes Spektrum an Einstellungen und Haltungen. Dieses reicht von einem rigiden Festhalten am Überkommenen und einer trotzigen Abwehr alles Neuen bis hin zu Versuchen, mit allen möglichen Angeboten, welche auf die zeitgenössischen Lebensgewohnheiten eingehen, neue Attraktivität zu gewinnen.

Ein Blick in den Anzeigenteil einer großstädtischen Wochenendzeitung oder in das Internet lässt leicht einen Eindruck davon gewinnen, wie vielfältig die Palette des Religiösen und Esoterischen heutzutage ist. Es wurde bereits festgestellt, dass ja keineswegs ein allgemeines Ende der Religion gesehen werden muss, wie es vor nicht allzu langer Zeit noch prognostiziert worden war. Im Gegenteil, der Modernisierungsprozess erweist sich offensichtlich als durchaus religionsproduktiv, und zwar, wie es Karl Gabriel dargelegt hat, „in einer doppelten, tendenziell gegensätzlichen Richtung"[6]: Einerseits erzeugt die Modernisierung verstärkt Kontingenzen, die Ungewissheit, Unsicherheit und Angst zur Folge haben. Viele suchen nach etwas Festem, das ihnen Gewissheit gibt, nach einem Ort, der

4 Ebd., 73 (eigene Übersetzung).
5 Titel von Concilium 33 (1997) Heft 2.
6 *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992, 158; vgl. zum Folgenden ebd., 157–163.

Geborgenheit und Halt verspricht, nach einer Orientierung angesichts des sie umgebenden Chaos. Hier bietet sich für sie der Rückgriff auf religiöse Deutungsmuster an. Andererseits ist es die mit der Modernisierung einhergehende Kehr- und Schattenseite, die mehr und mehr selbstdestruktiv auf sie zurückwirkt, die andere in ein kritisches Verhältnis zu ihr bringt und die möglicherweise die prophetische Traditionslinie im Judentum und Christentum neu entdecken lassen und aktualisieren wird. Darüber hinaus ist bereits aufgezeigt worden, wie verschiedene Phänomene in der Gegenwartskultur den Charakter von religiösen oder quasireligiösen Substituten aufweisen.

Aufgabe der Theologie ist es, in dieser Gemengelage zur Unterscheidung der Geister beizutragen. Dazu sei im Folgenden wiederum an Anregungen von Juan Bautista Libanio angeknüpft.[7] Er erblickt in den neuen Gegebenheiten durchweg eine Chance für den christlichen Glauben, sich von manchem Überkommenen, das für ihn zum Ballast geworden ist, zu befreien und auf seinen Kern zurückzubesinnen. So kann etwa mit Blick auf die „Logik des Raumes" bewusst werden, dass der Glaube keineswegs auf bestimmte Orte und Räume angewiesen ist, sondern seinen Ausgang von Häusern genommen hat, die Christinnen und Christen für die Versammlungen der Gemeinde vor Ort zur Verfügung gestellt haben. Auch hat dieser Glaube eine positive Einstellung gegenüber vielen als postmodern etikettierten Werten wie Schönheit, Freude, Wohlbefinden etc. Er verleiht ihnen aber eine bestimmte Perspektive, wenn er sie entgegen dem leicht überfordernden Axiom, sich selbst verwirklichen zu müssen, mit Geschenk, Gnade, Gratuität und der daraus erwachsenden Freiheit in Verbindung bringt.

Kritisch zeigt sich der Glaube gegenüber einer Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft und einer ökonomischen Rationalität, die den Markt absolut setzt, Effizienz, Wettbewerb und Gewinnsteigerung als Leitziele verfolgt und den Menschen nur in seiner Rolle als Konsumenten gelten lässt. Hier reklamiert er den Transzendenzbezug sowie Konvivialität und Solidarität als die Eigenschaften, die den Menschen in seiner eigentümlichen Würde ausmachen, und klagt entsprechend die für alle Menschen gültigen und ihnen zustehenden Rechte ein, insbesondere für jene, über die der Modernisierungsprozess rücksichtslos hinwegrollt. Die Pluralisierung der Gesellschaft gibt dem christlichen Glauben den Anstoß, die ihm innewohnende Vielfalt neu zu entdecken, die für die Gläubigen die Möglichkeit eröffnet, ihren je eigenen Weg im Glauben zu gehen und sich gerade so gegenseitig bereichern zu können. Das findet seinen Ausdruck auch in veränderten kirchlichen Sozialformen, die gefunden werden müssen, um sowohl Individualität und Gemeinschaftlichkeit –

Weiterführende Literatur:
Franz-Xaver Kaufmann, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br. 2000 (eine Zeitdiagnose mit wegweisenden Überlegungen aus soziologischer Perspektive);
Norbert Mette, Glauben-Lernen in der Welt von heute (Theologie im Fernkurs: Lehrbrief 2 des Religionspädagogisch-katechetischen Kurses), Würzburg 2007 (darin wird auf einige Punkte, die in diesem Beitrag angesprochen wurden, ausführlicher eingegangen).

[7] Vgl. *J. B. Libanio*, La experiencia urbana como lugar teologal (s. Anm. 1).

letztere betont Libanio gegenüber einer überzogenen Individualisierung als unverzichtbar – miteinander in Verbindung bringen zu können. Aufbrüche in diese Richtung sieht er in den Basisgemeinden oder kleinen christlichen Gemeinschaften und den Netzwerken, die sie untereinander bilden.

Für eine Botschaft, gemäß der im Anfang das Wort war (Joh 1,1), stellt der sog. „iconic turn", die Wende zum Bild, von der Sache her eine große Herausforderung dar. Auf der einen Seite hat er einen solchen Bilderreichtum hervorgebracht, so dass er durchaus enge Bezüge zu dieser Wende aufweist. Auf der anderen Seite weiß das Bilderverbot von der tendenziellen Selbstmächtigkeit der Bilder, die sie zu Götzen werden lässt. Das ist ohnehin der Punkt, an dem Libanio strikten Einhalt gebietet: nämlich dass der Glaube dem Trend zur Kommerzialisierung folgt und ihm erliegt, wie es etwa der Fall ist, wenn auch die Kirche sich auf die ökonomische Logik von Angebot und Nachfrage einlässt und so ihrerseits dazu beiträgt, dass das Subjektsein der Menschen mehr und mehr unterhöhlt wird.

5. Folgen für die Glaubensvermittlung

Der bekannte Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat schon vor einigen Jahren zu den Auswirkungen der die gegenwärtige Gesellschaft und Kultur weithin bestimmenden Tendenzen auf die Möglichkeiten und Bedingungen des Christ-Werdens und -Seins folgende drei prononcierten Feststellungen getroffen:

„1. Es ist schwierig, in dieser modernen Kultur zum Christen zu werden …

2. Es ist schwierig, unter den Prämissen dieser Kultur als Christ zu leben und zu handeln …

3. Wenn denn einer versucht, sein Christ-Sein tatsächlich zur Geltung zu bringen, wird er selbst schwierig für seine Umwelt."[8]

Nach den vorausgegangenen Darlegungen bedürfen diese drei Sätze wohl kaum noch eines ausführlichen Kommentars. Wichtig ist die Schlussfolgerung, die Kaufmann aus dem soziologisch gewonnenen Befund zieht: Heute bewusst als Christ zu leben bedeutet, dass man nicht mit allem, was einen an kulturellen Selbstverständlichkeiten umgibt, konform gehen kann. Als Christ muss man Unterscheidungen vornehmen, die sich bis in den eigenen Lebensstil hinein ausprägen. Das führt unweigerlich zu einer exponierten Stellung in der Gesellschaft. Aber es bedeutet keineswegs, die Christen und Christinnen müssten eine durchweg kulturpessimistische Einstellung an den Tag legen oder gar in ihrem Auftreten den Eindruck erwecken, sie kämen gleichsam von einem anderen Stern. Mit einer solchen Haltung würde der christliche Glaube nur auf Unverständnis bei den Anderen stoßen. Stattdessen hilft eine Rückbesinnung auf die johanneische Formel des „in der Welt, aber nicht von der Welt" weiter. „In der Welt" heißt, dass Christ-Werden und -Sein sich nicht irgendwo abseits der Gegenwart oder gar ganz außerhalb der Welt hinter abgeschlossenen Mauern abspielt, sondern inmitten der Welt, ja sogar ausdrücklich auf die je gegebene Welt verpflichtet, weil sie

[8] *Franz-Xaver Kaufmann*, Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, in: *Nikolaus Klein* u.a. (Hg.), Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute, Olten 1988, 113–131, hier: 114f.

von Gott geschaffen ist und Gott ihr seine Treue hält – trotz allen Abfallens von ihm. Gerade weil die Welt aber nicht nur Gottes gute Schöpfung ist, sondern sich in ihr alles nur denkbare Übel Tag für Tag ereignet, ist vom Glauben her eine totale Identifikation mit ihr ausgeschlossen. Es gilt, Abstand zu gewinnen, um in der Lage zu sein, die Schrecklichkeiten, die in der Welt vorkommen, wahrnehmen und für wirklich gegeben halten zu können; und um aus der Zuversicht heraus, dass eine andere Welt möglich ist, weil dies von Gott gewollt ist, sich der gegebenen Welt wieder zuwenden zu können und wenigstens in dem für einen selbst möglichen Bereich mit ihrer Transformation in Richtung des Reiches Gottes zu beginnen.

Was das für die Glaubensvermittlung heißt, sei abschließend beispielhaft und thesenartig – die anderen Beiträge dieses Heftes gehen darauf ausführlicher ein – mit Blick auf Aspekte, die im Vorhergehenden angesprochen worden sind, angeführt:

– Joyce Ann Mercer[9] geht zu Recht davon aus: Kinder benötigen, sollen sie nicht wehrlos der Konsumideologie ausgesetzt werden, Umgebungen, in denen sie erfahren, dass Menschen miteinander nach anderen Werten leben. Eine solche Umgebung ist für sie neben der Familie die christliche Gemeinde, welche die Kinder jene unbedingte Wertschätzung spüren lässt, die Jesus vorbildlich praktiziert hat. Entscheidend ist dann nur, dass es auch wirklich solche kinder- und jugendfreundlichen Gemeinden gibt.

– Daraus ergibt sich ein weiterer Punkt: Das eigentliche Problem für die Glaubensvermittlung heute stellen nicht so sehr die Heranwachsenden, sondern vielmehr die Erwachsenen dar. Wenn diese nicht zu einem mündigen Glauben gefunden haben und ihn so gut wie möglich leben, dann werden auch die Kinder und Jugendlichen von seiner Sinnhaftigkeit nur schwerlich überzeugt werden können.

– Mit Blick auf die Kirche gilt es zu fragen, ob ihre Rede vom Glauben so beschaffen ist, dass sie ihn als für das Leben unter den heutigen Bedingungen bedeutsam zu erschließen vermag. Solange sie so „verkirchlicht", d. h. rein binnenkirchlich orientiert ist, wie es an vielem katechetischen Material belegt werden kann, wird keine missionarische Kraft von ihr ausgehen.

Der Autor: *Geb. 1946, Studium der Theologie und Sozialwissenschaften, 1977 Promotion zum Dr. theol., 1983 Habilitation in Pastoraltheologie und Religionspädagogik, 1984–2002 Prof. für Praktische Theologie an der Universität Paderborn, 2002 Dr. theol. h.c. durch die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Fribourg, seit 2002 Prof. für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund. Ausgewählte Veröffentlichungen: Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, Neuausgabe 2006; Einführung in die katholische Praktische Theologie, Darmstadt 2005; Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998; Praktisch-theologische Erkundungen 2, Berlin 2007.*

9 Vgl. *Joyce Ann Mercer*, Welcoming Children (s. Anm. 2).

Stephanie Klein

Das Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis

◆ **Wie wird Glaube heute noch gelebt und bezeugt? Die Pastoraltheologin Stephanie Klein hat vor allem in zahlreichen narrativen Interviews einen aufschlussreichen Einblick in den Wandel des gelebten Glaubens gewonnen. In fünf Thesen greift sie besonders hervorstechende Aspekte auf und zieht konsequent und anregend die Schlussfolgerungen für ein diesen Veränderungen entsprechendes pastorales Handeln der Kirche. (Redaktion)**

Anmerkungen zum Wandel gelebten Glaubens in der spätmodernen Gesellschaft

Der Glaube wird nicht nur gesagt, sondern vor allem wird er gelebt. Sonst ist das, was gesagt wird, nicht glaubwürdig. Da sich das Leben in der spätmodernen Gesellschaft rapid wandelt, verändert sich auch der gelebte Glaube. In diesem Beitrag wird es darum gehen, einige dieser konkreten Veränderungen des gelebten Glaubens unter dem Aspekt der Verkündigung in den Blick zu nehmen.

In der lehramtlichen Verkündigung und in der Theologie ist die Bedeutung des gelebten Glaubenszeugnisses immer wieder hervorgehoben worden, wenn auch in einer eher allgemeinen Form, welche die konkreten situativen Ausformungen und Herausforderungen nicht erkennen lassen. Das II. Vatikanische Konzil betont, dass die Kirche in der heutigen Gesellschaft durch das Glaubenszeugnis der Gläubigen präsent ist und wirkt, besonders dort, „wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann. So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst“[1]. Durch das Zeugnis des ganzen Lebens machen die Laien „Christus, der in seinen Gläubigen lebt, sichtbar“[2]. Ganz in dieser Linie betont Papst Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* die „vorrangige Bedeutung des gelebten Zeugnisses“[3], zu dem alle Christen aufgerufen sind. „Verkündigung muss vor allem durch ein Zeugnis erfolgen. … Durch dieses Zeugnis ohne Worte wecken die Christen in den Herzen derer, die ihr Leben sehen, unwiderstehliche Fragen“[4]. Das Zeugnis des Leben werde früher oder später dann auch durch das Wort verkündet werden müssen.

Aus systematisch-theologischer Sicht hat Johann Baptist Metz das Erinnern, das Erzählen und das solidarische Handeln als fundamentale Kategorien der christlichen Praxis herausgearbeitet,[5] Edmund Arens die Glaubensverkündigung als Bekennen

1 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 33; vgl. ebd. 35.
2 Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, 16.
3 Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben über die Evangelisierung der Welt von heute *Evangelii nuntiandi*, 21, vgl. ebd., 41 und 76.
4 Ebd., 21.
5 Vgl. *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

und Bezeugen in seiner kommunikativen Struktur entfaltet.[6] Wenn nun das gelebte Glaubenszeugnis theologisch eine fundamentale Kategorie der christlichen Praxis ist, stellen sich die Fragen nach der konkreten Praxis: Wie wird es in der heutigen Gesellschaft konkret gelebt? Welche Bedeutung hat es heute für die Glaubensverkündigung? Welche Unterstützung benötigen die Menschen, um ihren Glauben zu leben?

Diesen Fragen soll im Folgenden in einer ersten Annäherung und ohne einen umfassenden Anspruch nachgegangen werden. Grundlage sind Erkenntnisse aus der Soziologie und der empirischen Praktischen Theologie. Vor allem stütze ich mich auf eine Reihe von biografischen Interviews mit älteren und jüngeren Menschen, die Einblicke in konkrete Formen der gelebten Glaubenszeugnisse heute geben.[7]

Die ungesehenen Glaubenszeugnisse im gesellschaftlichen Alltag

These 1: Das gelebte Glaubenszeugnis hat sich aus den kirchlichen Strukturen und Milieus in den gesellschaftlichen Raum verlagert. Dort wird es von der Kirche aber kaum noch wahrgenommen und als kirchliches Handeln identifiziert. Dadurch wird es zugleich den Gläubigen erschwert, ihr Handeln als ein kirchliches Handeln zu begreifen und zu benennen.

Ging man früher davon aus, dass die Menschen ihren Glauben in kirchlichen Strukturen und in kirchlichen Milieus leben, so hat sich hier ein Wandel vollzogen. Viele Menschen leben ihren Glauben an vielfältigen Orten in der Gesellschaft: in ihren Berufen, in ihrem gesellschaftspolitischen Engagement, in ihren Familien; sie leben ihn in vielfältiger Weise im zwischenmenschlichen Alltag, indem sie sich anderer Menschen annehmen, sie trösten, sie besuchen und pflegen oder in schwierigen Lebenssituationen begleiten. Viele Menschen sehen in den gesellschaftlichen Verhältnissen die zentralen Herausforderungen für ihr christliches Handeln; zudem finden viele in den demokratischen Strukturen humanitärer Organisationen bessere Rahmenbedingungen als in den hierarchisch verfassten Institutionen der Kirche, um ihren Glauben engagiert zu leben.[8]

Kaum wahrgenommen wird, welche Vielfalt an Solidaritätsleistungen viele Menschen in familiären Zusammenhängen erbringen, beispielsweise in Bezug auf die Pflege von älteren Menschen, die Pflegschaft von fremden Kindern, die Sorge um behinderte Menschen usw. Die Hilfe Gebenden verstehen diese Leistungen

6 Vgl. *Edmund Arens*, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i. Br. u.a. 1992, 131–147. Er unterscheidet auf der Basis des biblischen Befundes zwischen kerygmatisch-missionarischem, diakonischem, prophetischem und pathischem Bezeugen sowie zwischen gottesdienstlichem, lehrendem und situativem Bekennen.

7 Diese biografisch orientierten narrativen Interviews wurden in den letzten Jahren im Rahmen von Forschungsseminaren und Forschungsaufträgen gesammelt. Die Auswahl ist eher zufällig, die Frage nach dem Lebenszeugnis ist in biografischen Interviews, die nach der Entwicklung des Glaubens fragen, aber immer präsent. Im Vergleich zwischen Interviews mit älteren und mit jüngeren Menschen zeigen sich Wandlungsprozesse des Glaubens.

8 So geht eine Reihe von Solidaritätsgruppen den Weg vom Innenraum kirchlicher Institutionen nach außen in die Gesellschaft hinein. Vgl. hierzu: *Franz Nuscheler / Karl Gabriel / Sabine Keller / Monika Treber*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995, 415–418.

durchaus häufig als einen Ausdruck ihres Glaubens. So nennen einige Frauen in den Interviews auf die Frage, was sie aus ihrem Glauben heraus tun, als Erstes die Pflege der Eltern.

Die Kirche könnte die Gläubigen in ihrem gelebten Zeugnis unterstützen, würde sie deren vielfach ungesehenen Tätigkeiten stärker wahrnehmen, würdigen, dem kirchlichen Handeln zurechnen und in das Selbstverständnis der Kirche integrieren. Die fehlende Integration des alltäglichen Lebenszeugnisses in das Selbstverständnis der Kirche macht es den Gläubigen schwer, ihr Handeln selbst nicht nur als ein christliches, sondern auch als ein kirchliches zu begreifen. Oftmals fehlen ihnen zudem die angemessenen Worte, um ihr Handeln als christlich zu bezeichnen und ausdrücklich Rechenschaft über dessen Grund zu geben.[9] Die Sprache der Liturgie, der lehramtlichen Schreiben oder der theologische Reflexionen ist jeweils mit einem eigenen Wortschatz verbunden, der im Alltag eigentümlich anmutet und als fehl am Platz erscheint. Eine größere sprachliche Bandbreite im Bereich der kirchlichen Verkündigung wäre den Menschen in ihrem gesellschaftlichen Alltag sicherlich hilfreich; dabei geht es nicht darum, andere Sprachformen zu ersetzen, sondern darum, die Inhalte der Glaubensverkündigung auch in der heutigen Alltagssprache auszudrücken.

Der Wandel in der Glaubensverkündigung in der Familie

Als ein zentraler Ort der Glaubensverkündigung durch das gelebte Zeugnis gilt die Familie. Seitdem die Kirche die Kinder durch ihre eigenen Institutionen immer weniger erreicht, appelliert sie zunehmend an die Eltern, sich um die Glaubenssozialisation zu bemühen. Wenn sie aber nicht die Bedingungen des Lebens der Familien in der heutigen Gesellschaft wahrnimmt und auf sie reagiert, werden diese Appelle ins Leere laufen. Denn in der Familie hat sich ein grundlegender Wandel der Sozialisation vollzogen, der auch das Glaubenszeugnis und die Weitergabe des Glaubens betrifft.

Ich möchte auf zwei Aspekte hier näher eingehen: zum einen auf den Wandel des Erziehungsstils und der Umgangsformen in der Familie, der Auswirkungen auf die religiöse Sozialisation, aber auch auf die Erwartungen von Kindern und Eltern an die Kirche hat, und zum anderen auf das belastete Verhältnis der Kirche zu vielen Familien, das Auswirkungen auf die Erfahrungen hat, welche diese mit der Kirche machen.

Wandel der Erziehung und des Zusammenlebens in der Familie

These 2: Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern hat sich grundlegend gewandelt. Eltern erziehen nicht mehr zu Pflicht und Gehorsam, sondern zur eigenständigen Entscheidungsfähigkeit. Sie erziehen nicht mehr zur Kirchlichkeit, sondern zu eigenen religiösen Entscheidungen. Das Zusammenleben in der Familie steht unter dem Anspruch eines respektvollen, paritätischen und sich gegenseitig fördernden Umgangs miteinander. Dieser Anspruch wird auch an die Umgangsformen in der Kirche herangetragen.

[9] Papst Paul IV. betont im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* nach der „vorrangige(n) Bedeutung des gelebten Zeugnisses“ (21) die „Notwendigkeit einer ausdrücklichen Verkündigung“ (22) der Botschaft.

Früher hat die Glaubensvermittlung in der Familie vor allem darin bestanden, die Kinder in die selbstverständlichen Glaubensvollzüge mit hinein zu nehmen. Über den Glauben wurde kaum gesprochen und reflektiert, er war unbefragt habituell gegeben. Die Vermittlung von Glaubensinhalten geschah vor allem in der kirchlichen Katechese und in den Gottesdiensten, zu denen die Familien – und zwar auch jene Familien, die der Kirche distanziert gegenüber standen – die Kinder schickten.

In der Erziehungsweise und im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern hat sich heute ein grundlegender Wandel vollzogen, der auch die Glaubenserziehung betrifft.[10] Die Eltern nehmen für die Kinder heute weniger die Rolle von Autoritäten ein, sondern begegnen ihnen als Partner und Freunde. Sie fördern die Eigenarten und Begabungen der Familienmitglieder, begleiten sie in Lebensfragen und unterstützen die je eigene Entfaltung und Entscheidungsfindung. Den Kindern werden eigene Meinungen und eigene Interessen zugestanden. Wurden Gefühle früher vor den Kindern kaum gezeigt, so leben Eltern heute diese vor den Kindern und gestehen auch den Kindern ihre Gefühlsäußerungen zu. Konflikte werden von den Eltern nicht kraft ihrer Autorität entschieden, sondern Lösungen werden gemeinsam ausgehandelt.

Dabei hat sich auch die Art verändert, den Glauben zu leben und weiterzugeben: Die Eltern erziehen heute nicht mehr zu Glaubensgehorsam und zu Kirchlichkeit, sondern zur eigenen religiösen Entscheidungsfindung.[11] Sie erziehen heute nicht mehr so oft zu einer regelmäßigen habituellen kirchlichen Praxis, sondern verstärkt zur Auseinandersetzung mit Glaubensfragen. Wo versucht wird, das Modell der unhinterfragten religiösen Familienpraxis über Jahre gemeinsam zu praktizieren, fordern heute die Kinder die eigene Entscheidung ein oder brechen die Praxis ab, sobald sie das Elternhaus verlassen. Die Erziehung zur Selbstentfaltung scheint bei vielen nicht-religiös orientierten Eltern zugleich zu einer größeren Offenheit für spirituelle oder kirchliche Interessen ihrer Kinder zu führen; sie nehmen Angebote der Kirche, die ihre Kinder fördern, oftmals gerne wahr.[12]

An die Umgangsformen in der Gemeinde werden die gleichen Erwartungen herangetragen, wie sie in der Familie erlebt werden. Die kirchlichen MitarbeiterInnen werden als Menschen mit verschiedenen Aufgaben gesehen, nicht aber als kirchliche Autoritäten, denen Gehorsam zu leisten wäre. Es wird erwartet, dass unterschiedliche Meinungen zugelassen, geachtet und toleriert werden, dass Konflikte nicht durch Autoritätsentscheid, sondern durch Aushandeln gelöst werden, und dass die Vielfalt der Eigenheiten gesehen und gefördert wird.

Belastungen im Verhältnis von Kirche und Familie

These 3: Die Mehrzahl der Katholikinnen und Katholiken lebt in konfessionsver-

[10] Vgl. *Rosemarie Nave-Herz*, Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, Darmstadt 1997.

[11] Vgl. *Ulrich Schwab*, Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen, Stuttgart–Berlin–Köln 1995, 279.

[12] In der Religionspädagogik findet die Veränderung, Kinder als Subjekte ihrer eigenen Glaubensentfaltung zu begreifen, inzwischen Ausdruck in der Entwicklung der „Kindertheologie", vgl. das seit 2002 erscheinende Jahrbuch für Kindertheologie, Stuttgart 2002ff.

schiedenen Familien, in denen ein Teil der Familie von der eucharistischen Mahlgemeinschaft ausgeschlossen ist, oder in Lebenszusammenhängen, die von der Kirche als „irregulär" bezeichnet werden. Sie ziehen sich häufig aus der eucharistischen und der kirchlichen Gemeinschaft zurück und leben ihren Glauben in anderen Bereichen. Die Belastungen zwischen Kirche und Familien entfremden die Familienmitglieder der Kirche.

Das Verhältnis zwischen Kirche und vielen Familien ist belastet, und dies schlägt sich auf die Erfahrungen der Kinder von Kirche nieder. Jene Familien, von denen die Kirche als Normalfall ausgeht (nämlich kirchlich verheiratete katholische Eltern mit getauften Kindern), sind bereits in der Minderheit. Die Lebenssituation der faktischen Mehrheit der Familien wird in dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* unter der Kapitelüberschrift „Familienpastoral für schwierige Situationen" behandelt.[13] Die Familien werden dabei nicht primär als Subjekte ihres Glaubens, sondern als pastorales Problem wahrgenommen.

Die Belastung betrifft zunächst die konfessionsverschiedenen Ehen und deren Kinder. Solange die Familien die Erfahrung machen, dass die evangelischen Mitglieder der Familie von der eucharistischen Mahlgemeinschaft der katholischen Kirche ausgeschlossen sind, werden diese Familien in einer gewissen Spannung zur katholischen Kirche stehen. Wie erleben die Kinder die Erstkommunionvorbereitung und -feier, wenn ein Elternteil von der Kommunion ausgeschlossen ist?

Noch stärker ist das Verhältnis zu jenen Familien belastet, deren Familienkonstellation Papst Johannes Paul II. in dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* als „irreguläre Situationen" bezeichnet hat. Explizit nennt der Papst die Paare, die nur zivil getraut sind, Paare, die ohne Trauung oder vor der Ehe zusammen leben, getrennt lebende oder geschiedene Paare sowie wiederverheiratete Geschiedene.[14] Heute wird durchschnittlich jede dritte und in einigen Gebieten bereits jede zweite Ehe geschieden. Viele Menschen gehen dann eine neue Beziehung ein, viele heiraten einen neuen Partner oder eine neue Partnerin.

Die Paare und Familien, deren Leben entweder als irregulär klassifiziert oder von denen ein Partner nicht an der eucharistischen Mahlgemeinschaft teilnehmen darf, werden sich in der katholischen Kirche und in der Gemeinde nicht zuhause fühlen. Tatsächlich ziehen sich diese Menschen dann oft aus dem Engagement in der Gemeinde zurück. Dies zeigt sich exemplarisch in einer Untersuchung zur ehrenamtlichen Mitarbeit in Pfarrgemeinden der Erzdiözese Bamberg. Von jenen, die sich dort ehrenamtlich engagieren, sind nur 2 % geschieden und 1 % wieder verheiratet.[15] Dies weist darauf hin, dass die meisten der geschiedenen und wiederverheirateten Katholikinnen und Katholiken in der Pfarrgemeinde keinen Ort mehr für sich sehen. An der Feier der Eucharistie, von der sie ausgeschlossen sind, werden die wiederverheirateten Katholiken wohl eher selten teilnehmen. Den Kindern jener Eltern, deren Lebenssituationen die Kirche als irregulär

13 Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* 77–85.
14 Vgl. ebd., 79.
15 Vgl. *Margit Peras*, Bestandsaufnahme. Ehrenamtliches Engagement in den Pfarrgemeinden der Erzdiözese Bamberg, in: *Walter Bender* (Hg.), „Ich bewege etwas". Ehrenamtliches Engagement in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2001, 18–62, 30.

bezeichnet, vermittelt sich das belastete Verhältnis zwischen Kirche und Familie. Familien leben heute oft auch über Trennungen und Neukonstellationen hinweg in solidarischer Verbundenheit; die einzelnen Familienmitglieder nehmen sehr aufmerksam wahr, welche Erfahrungen ihre Angehörigen mit ihrer Kirche machen.

Oftmals haben Familien heute eine hohe Kompetenz entwickelt, mit Trennungen, Neuanfängen und der Akzeptanz von Familienmitgliedern aus unterschiedlichen Familienkonstellationen umzugehen; sie erwarten die gleiche Kompetenz und Akzeptanz auch von der Kirche. Es wäre ihnen hilfreich, wenn sie in der Kirche primär als Subjekte ihrer Glaubensvollzüge wahrgenommen würden und nicht primär unter dem Aspekt der Abweichung von der kirchlichen Norm.

Weiterführende Literatur:
Die fundamentaltheologische Dimension der gelebten Glaubenspraxis haben Edmund Arens und Johann Baptist Metz dargestellt. Während Metz die Glaubenspraxis in den Kategorien Erinnern, Erzählen und Solidarität entfaltet, betont Arens die kommunikative Handlungsstruktur des Glaubens. Vgl. *Edmund Arens*, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i. Br. 1992; *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.
Annäherungen an den Wandel des faktisch gelebten Glaubenszeugnisses erlangen wir über empirische Zugänge. Den Wandel der Religiosität in Familien über Generationen hinweg beschreibt Ulrich Schwab. Er deckt in seiner empirischen Studie auf, wie in vielen Familien die Kirchendistanz tradiert wird und die Kinder heute nicht mehr zur Kirchlichkeit, sondern zur eigenen religiösen Entscheidung erzogen werden. *Ulrich Schwab*, Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen, Stuttgart–Berlin–Köln 1995.

Wahrhaftigkeit des gelebten Glaubens und die Vielfalt von Lebensweisen

These 4: Ein zentrales Kriterium auf der Suche nach dem lebensgeschichtlichen Glauben ist die Wahrhaftigkeit. Die erlebte Pluralität von Weltanschauungen und Lebensweisen ist der Glaubenssuche nicht hinderlich, im Gegenteil: Sie wird als ein produktiver Horizont für die Suche nach dem eigenen richtigen Leben und Glauben erfahren und fruchtbar gemacht. Wahrhaftigkeit und Toleranz sind zugleich zentrale Erwartungen an jene, die den Glauben verkünden.

Die *Begegnung* mit Menschen, die ihre Überzeugung wahrhaftig leben, über ihren Glauben und ihr Leben nachdenken und dadurch zur Auseinandersetzung mit dem eigenen Glaubensweg anregen, ist sowohl für kirchlich sozialisierte als auch für kirchlich nicht sozialisierte Menschen von zentraler Bedeutung. Die Vielfalt von erlebten Überzeugungen und Lebensweisen wird für die Glaubensentwicklung nicht als hinderlich erfahren, sondern als produktiv und anregend.

Schien früher das geschlossene kirchliche Milieu das geeignete Umfeld zu sein, in dem der Glaube gelernt und eingeübt werden konnte, so gibt es Hinweise, dass heute die Erfahrung eines solchen homogenen Milieus nicht mehr nur förderlich wirkt und rückblickend auch als ambivalent beurteilt wird. Die Homogenität des Glaubens, wie er als Kind in kirchlichen Milieus erfahren wird, kann zur Stagna-

tion der Glaubensentwicklung auf einem kindlichen Stand und schließlich zur Ablehnung jenes kindlichen Glaubens führen. Zur Erläuterung möchte ich hier vier Beispiele aus Interviews anführen.

Frau Langer (36 Jahre) ist in einem katholischen Milieu aufgewachsen, bricht aber mit dem Auszug aus dem Elternhaus die kirchliche Praxis ab. Sie erzählt, dass sie nicht an den Gott der biblischen Geschichten glauben kann, von dem in ihrer Jugend erzählt worden ist. Sie könne nur etwas zur Grundlage ihres Lebens machen, was ihrer Vernunft standhalten kann. „Logik brauche ich schon als Grundgerüst." Dabei hält sie die Existenz einer höheren Macht durchaus für möglich, aber die biblischen Geschichten und das biblische Gottesbild erscheinen ihr zu naiv.

Den zentralen Vermittlungsschritt zu einem eigenständigen reflektierten Glauben hat Frau Jahn (36 Jahre) durch die Begegnung mit Menschen erfahren, die ihre Fragen und Widerstände akzeptiert haben. Auch sie ist in katholischem Milieu aufgewachsen, rebellierte aber als Jugendliche dagegen. „Also es gab lange Auseinandersetzungen, und so zwischen zwölf und siebzehn hatte ich das Glück, dass, anders als in meiner Familie, in diesem Pfadfinderverband Menschen waren, die das (ihre Rebellion und Zweifel; S. K.) aushalten konnten. Die dabei geblieben sind zu sagen: So wie du bist, bist du richtig. … Und das empfinde ich als großes Glück, dass ich das erleben durfte, dass ich diesen Menschen begegnen durfte."

Frau Moser ist 21 Jahre alt; sie hat im Elternhaus keine explizit christliche Sozialisation erfahren und ihre Kenntnisse über das Christentum aus dem Religionsunterricht gewonnen. Zwei Menschen nennt sie als ausschlaggebend dafür, dass sie angefangen habe, sich mit ihrem Glauben auseinanderzusetzen: eine Schulfreundin, die sie gefragt hat, woran sie eigentlich glaube, und mit der sie im Cafe dann häufiger über Glauben nachgedacht habe. „Das waren so Gespräche gewesen, die kannte ich vorher gar nicht." Die zweite Person ist ihr Freund mit ganz anderem Glauben, als sie dies vorher gekannt habe, und der sie darauf anspreche, woran sie eigentlich glaube. „So richtig mit dem Glauben auseinandergesetzt habe ich mich eigentlich erst, als ich kennen gelernt habe, dass es verschiedene Arten gibt, an etwas zu glauben." Sie selbst spricht dann ihre Eltern darauf an, was sie eigentlich glauben.

Wie hier die unterschiedlichen Begegnungen und Gespräche zum Nachdenken über den Glauben anregen und neue Gespräche mit wichtigen Personen suchen lassen, so gibt auch im folgenden Beispiel das Erleben von unterschiedlichen Lebens- und Glaubensweisen Anlass, über den eigenen Glauben nachzudenken.

Frau Helmer (27 Jahre) ist in einem katholischen Milieu aufgewachsen und bricht mit dem Auszug aus dem Elternhaus die kirchliche Praxis ab. Zugleich aber beginnt ihre Auseinandersetzung mit dem Glauben durch die Begegnung mit Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen und Lebensweisen. Sie lernt, mit der Vielfalt umzugehen und sie zu achten. Die Fähigkeit der Toleranz und des Respekts vor anderen führt aber nicht zu Gleichgültigkeit, vielmehr lässt sie die Erfahrung der Vielfalt nach einem eigenen Ort suchen. Dieser Ort kann für sie aber nicht mehr der unbefragt internalisierte Glaube sein, den sie sich in ihrer Jugend angeeignet hat. „Ich bin in (*Studienort*) auch viel toleranter geworden. Ja, es war einfach eine gesamte Entwicklung, dass ich mehr Vielfalt an Einstellungen und Lebensarten kennen gelernt hab und das interessant fand, und ja, man kriegt dann auch ein bisschen Abstand

von allem, was man vorher als normal und selbstverständlich angesehen hat und tja, muss man selber dann so raussuchen, was für einen selber es ist." Sie ist beeindruckt von der Ernsthaftigkeit, mit der andere Menschen über das Leben und die Welt nachdenken und sprechen. „Früher hab ich gedacht, also von meiner christlichen Seite aus, ich hatte immer das Gefühl, na ja, die Armen, die sind halt noch nicht so weit gekommen. Aber das sind Menschen, die viel nachdenken!"

Diese Beispiele machen deutlich, dass der Antrieb der Suche nach dem richtigen Leben und Glauben heute nicht der fraglos internalisierte Glaube, sondern die Auseinandersetzung mit der Vielfalt an Positionen und Lebensstilen ist.

Glaubensverkündigung und Glaubensaneignung geschehen damit immer weniger in kirchlich-strukturell planbaren Prozessen, sondern in gemeinsamen Such- und Aneignungsvorgängen. Die Gemeinden und die kirchlichen Räume können dabei eine neue Funktion bekommen als Orte solch gemeinsamer Suchprozesse. Kirchliche MitarbeiterInnen, Priester und TheologInnen werden darin als kompetente Gesprächspartner begriffen, die mit ihren Glaubensüberzeugungen und Lebensweisen einen Beitrag für die eigene Suche leisten.

Der Wandel von der Orientierung am Vorbild zur Suche nach dem eigenen Weg

These 5: Das Interesse am Vorbild, am Typos oder am Ideal ist heute abgelöst vom Interesse an den realen anderen Menschen, an ihrer Lebensgeschichte auch in ihrer Brüchigkeit. Die Menschen suchen heute einen eigenen Weg in der Begegnung und Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Menschen, ihren Lebensweisen und Überzeugungen.

In der Tradition der Kirche spielte das Leben der Heiligen als Vorbild für die Gläubigen eine signifikante Rolle. Den Gläubigen wurde das Leben der Heiligen exemplarisch als Orientierungsmuster für die eigene Lebensgestaltung vor Augen gestellt. Heute hat sich hier ein fundamentaler Wandel vollzogen, sowohl in der Orientierungssuche der Menschen als auch in der religionspädagogischen Beurteilung von Vorbildern.

Die Menschen suchen heute nicht mehr nach typologischen oder idealen Lebensweisen, an denen sie sich orientieren könnten, auch wenn die Begeisterung von Fans nach außen hin einen falschen Anschein erwecken mag. Sie interessieren sich für die Vielfalt von unterschiedlichen Lebensweisen und Überzeugungen, für das Leben anderer Menschen, wie es ist. Darin zeigen sich ihnen Möglichkeiten, zu leben, sich zu orientieren, Probleme zu bewältigen und zu handeln. Sie verorten sich in der Vielfalt von Möglichkeiten, nicht aber, um einen geeigneten Weg nachzuahmen, sondern um einen *eigenen* Weg in der Auseinandersetzung mit den anderen Menschen zu finden. Die Menschen sind neugierig aufeinander, sie suchen Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit und Transparenz bei den anderen und bei sich selbst. Wo die Frage nach der Normativität nicht mehr an erster Stelle steht und damit nicht als Erstes zu einer Be- oder Verurteilung führt, kann man sich gefahrloser öffnen; man setzt sich einander aus und kann dadurch voneinander lernen und Impulse für das eigene Leben bekommen.

In dieser Vielfalt hat auch das christliche Lebenszeugnis seinen Ort. Es ist dann nicht mehr typologisches und ideales Vorbild, sondern eine ernst zu nehmende Lebensmöglichkeit, die Orientierung geben

kann, aber keinen absoluten und damit totalitären Anspruch erhebt.

In der Religionspädagogik ist das Lernen am Vorbild schon lange problematisiert worden: Als unerreichbar überlegen schmälere das Vorbild das Selbstbewusstsein, verkörpere oftmals eine Ideologie, die entmündige, und erschwere damit die Entwicklung einer autonomen Ich-Identität. Anton Bucher weist kritisch darauf hin, dass in der Religionspädagogik Vorbilder lange Zeit funktionalisiert wurden: „Generationen von Kindern wurden auf das V. (Vorbild, S. K.) des bedingungslos gehorsamen Jesusjungen in Nazareth fixiert, Generationen von Frauen auf die unterwürfige, kindlich-asexuelle Maria, was erwachsene Gläubige oft infantilisierte“[16]. Empirische Studien belegen den kulturellen Wandel: Während in früheren Studien Vorbilder aus Politik, Geschichte und Heldenepik noch eine Bedeutung hatten, spielen heute Vorbilder offenbar kaum noch eine Rolle. Wo – am ehesten von jüngeren Kindern – Vorbilder als relevant genannt werden, stammen sie aus dem familiären Nahbereich: Mutter, Vater, Großeltern oder ältere Geschwister. Diese Vorbilder zeichnet die unmittelbare Erfahrung mit konkreten Menschen aus. Mit steigendem Alter sinkt die Bedeutung von Vorbildern.[17]

Ausblick

Sprechen wir heute von dem gelebten Glaubenszeugnis, so ist es gut, das konkrete Leben der Menschen in der heutigen Gesellschaft und ihre Suche in den Blick zu nehmen. Dabei zeigt sich ein Wandel, der die Kirche und Theologie zu neuem Nachdenken herausfordert. Der Glaube wird an vielfältigen Orten der profanen Gesellschaft gelebt und bezeugt, und dies fordert die Kirche heraus, die Vielfalt der Glaubenszeugnisse wahrzunehmen und zu unterstützen. Die Homogenität des habituell-religiösen Glaubens ist der Vielfalt an weltanschaulichen Überzeugungen gewichen. Diese stellt aber keine Bedrohung für den kirchlichen Glauben dar, vielmehr regt sie zu einer existenziellen Auseinandersetzung mit den Fragen des Glaubens an. Wo Christinnen und Christen ihre Glaubensüberzeugung wahrhaftig leben und darüber in einer Alltagssprache zu sprechen vermögen, welche die Menschen verstehen, da geschieht Verkündigung.

Die Autorin: *Stephanie Klein, Jahrgang 1957. Studium in Würzburg, Münster und Frankfurt, Promotion in Würzburg, Habilitation in Mainz. Professorin für Pastoraltheologie an der Universität Luzern. Publikationen: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart–Berlin–Köln 1994; Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005; Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Stuttgart 2000.*

16 *Anton Bucher*, Art. Vorbild, in: LexRP 2, Neukirchen–Vluyn 2001, 2184–2187, 2185.
17 Vgl. ebd., 2185f.

Wilhelm Gräb

Wie Glaube entsteht: Das Konzept der Spiritualität

◆ **In einer Zeit, in der jeder Einzelne auf eigenen Überzeugungen stehen muss, kann sich die Theologie nicht mit der historischen, philosophischen und wissenschaftlichen Erläuterung der überlieferten Lehre zufrieden geben. Sie muss auch Hinweise geben, wo das, wovon die Rede ist, in die Existenz des Christen und in seine Lebenswelt eingreift, wo es Erfahrungen davon gibt. Diese Sehnsucht nach der Erschließung von geistlichen Ressourcen und persönlichen Erfahrungen wird heute meist mit dem vagen Begriff „Spiritualität" umschrieben. Wilhelm Gräb, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Berliner Humboldt-Universität, beschreibt, von einem geläuterten Verständnis dieses Phänomens ausgehend, die Wichtigkeit von Erfahrung und Lebensdeutung bei der Gestaltwerdung des Glaubens. (Redaktion)**

1. Glauben als spirituelle Sinneinstellung

„Spiritualität" gilt gemeinhin als diffuser Containerbegriff, in den alle Formen individualistischer Religion, die sich den institutionell geprägten und theologisch verantworteten Formen der Religion nicht zuordnen lassen, hineingeworfen werden können. Zudem scheint er eine Art postmoderner Religiosität zu repräsentieren, die sich unschwer mit dem Vorwurf der Beliebigkeit, des bloßen Egotrips und der illusionären Selbststeigerung belegen lässt. Sowohl die diffuse Verwendung dieses Begriffs wie auch ein leichtfertiger und allzu unbedarfter Umgang mit der Religion kommen natürlich vor, und für beides muss dann oft genug in der Tat auch die Spiritualität herhalten. Dennoch geht deren Bedeutungsgehalt in solchem Missbrauch nicht auf.

In Differenz zum Begriff des Glaubens, im Unterschied aber auch zu jenem der Religiosität und der Frömmigkeit, akzentuiert der Begriff der Spiritualität einen entscheidenden Aspekt im Verständnis der modernen religiösen Lage, genauer, der Transformationen im religiösen Feld[1] – und dies nicht nur in einem religionssoziologisch relevanten, sondern auch in einem theologisch ernst zu nehmenden Sinn. Er bringt nämlich neben allen Undeutlichkeiten, die mit ihm zweifellos einhergehen, zum Ausdruck, dass das religiöse Verhältnis der Menschen, ihre Glaubensbindung, heute entscheidend als eine spirituelle Sinneinstellung verstanden wird, als Anschluss an Quellen des Lebenssinns. Menschen finden zum Glauben, weil sie ihn als

[1] Vgl. dazu ausführlich *Wilhelm Gräb*, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

Quelle des Sinns erfahren – in der Geborgenheit der Kindheit, in der Gemeinschaft der Kirche, in schönen Gottesdiensten, in den Geschichten der Bibel, aber auch in den Stories, die andere Bücher und die Bildwelten des Kinos von der abgrundtiefen Güte der Lebensmächte, vom Glück in allem Unglück, erzählen.

Die Rede vom Glauben als Geschenk bringt zwar den theologisch richtigen Gedanken zum Ausdruck, dass wir Menschen uns im Glauben selbst als Teil der göttlichen Wirklichkeit, auf die wir unser Vertrauen setzen, begreifen. Es muss also auch dieses Vertrauen in Gott begründet und von ihm in der Kraft seines Geistes hervorgerufen sein. Dennoch erscheint diese Rede vom Glauben als Geschenk heute wenig hilfreich, weil sie unterschlägt, dass der Glaube, der ein vertrauensvolles Verhältnis zu Gott ist, welches der Gläubige als Gottes Nähe in seinem Wort und Sakrament erfährt, zugleich sein aktives Selbstverhältnis zu Gott verlangt. Zwar wird sich dieses in einem Menschen kaum entwickeln, wenn er nicht in eine ihn religiös prägende kulturelle Umwelt eingebunden ist. Dennoch geht die Entstehung des Glaubens in solchen passiven Abhängigkeiten und Konstitutionsbedingungen nicht auf. Vielmehr entsteht dieser dann und dort, wo Menschen sich selbst aktiv auf eine transzendente, göttliche Wirklichkeit beziehen und sie diesen Bezug sinngrundierend in ihre Lebensführung einbauen.

Die Resonanz, welche die Rede von der Spiritualität inzwischen gefunden hat, spiegelt diesen Sachverhalt wider.[2] Spirituell zu sein, das können sich viele Menschen heute eher vorstellen, als einen mit dem Bekenntnis der Kirche vorgegebenen Glauben zu teilen. Das liegt daran, dass in den Begriff der Spiritualität dies immer mit eingeht, als der Mensch, dem sie zugeschrieben wird oder der sie sich auch selbst zuschreibt (‚Ich bin nicht religiös oder gläubig, aber spirituell'), sich tatsächlich selbst zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit verhält.

Das Konzept der Spiritualität kann sich als leistungsfähig für eine zeitgenössische Auffassung von der Entstehung des Glaubens erweisen. Denn es billigt dem sich religiös äußernden Menschen zu, ja erwartet von ihm, dass er seinen Glauben auf seine eigene Begegnung mit Gott oder, schwächer formuliert, seine eigenen Erfahrungen der Transzendenz, des Kontakts mit einer anderen, geistigen, größeren Wirklichkeit zurückführt. So kann das Konzept der Spiritualität zu einer der modernen religiösen Lage angemessenen Auffassung von der Entstehung des Glaubens führen.

Dass in das Spiritualitätskonzept eine treffliche Auffassung von der Entstehung, Bildung und Festigung des Glaubens eingeht, tritt aber nicht nur im Bezug auf die moderne Religionskultur hervor. Sie lässt sich durchaus auch in der Tradition des Spiritualitätsbegriffs erkennen, sowohl dann, wenn man sich der romanischen, wie auch, wenn man sich der angelsächsischen Traditionslinie anschließt.[3] In der romanischen Tradition gehört *spiritualité* in den Bedeutungshorizont der katholischen Ordenstheologie und meint dabei ein bewusst geführtes und in seinen Formen geprägtes religiös-geistliches Leben. In der angelsäch-

2 Vgl. *Paul M. Zulehner* (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.

3 Zur Begriffsgeschichte vgl. *Christoph Benke*, Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: *Paul M. Zulehner* (Hg.) Spiritualität – mehr als ein Megatrend (s. Anm. 2), 29–43; *Ulrich Köpf*, Art. Spiritualität II. Kirchengeschichtlich, in: RGG[4], Bd. 7 (2004), Sp. 1591–1593.

sischen Traditionslinie steht *spirituality* für die unmittelbar-persönliche Erfahrung von Transzendenz und damit für die Verinnerlichung der Religion. Im Verständnis von *spirituality* schwingt stärker mit, dass es sich beim religiösen Glauben um eine in der humanen Subjektivität verankerte, anthropologische Dimension der Beziehung zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit handelt. Der Akzent liegt darauf, dass das Verhältnis eines Menschen zur Transzendenz als eine Aktivität seines Bewusstseins erscheint. Ebenso aber hebt *spiritualité* auch darauf ab, dass der Glaube in eine bewusste Lebensführung, die sich in einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit begründet weiß, einweist. Im Unterschied zur angelsächsischen *spirituality* ist in der romanischen Tradition der *spiritualité* jedoch genauer festgehalten, dass der Glaube, so sehr er eine Aktivität des religiösen Subjekts darstellt, doch immer auch auf Traditionen, auf Glaubensüberlieferungen, auf Gemeinschaftsbindungen, auf Glaubenskommunikation, auf Symbole und Rituale angewiesen ist.

Mit Spiritualität muss jedenfalls überhaupt nicht ein ignoranter und asozialer Egotripp gemeint sein. Von Spiritualität wird heute vielmehr zu Recht und auf theologisch höchst relevante Weise dann geredet, wenn Menschen sich selbst im Anschluss und unter bewusster Aufnahme religiöser Deutungstraditionen und Lebensformen im Ausgriff auf einen absoluten Sinn zu den unhintergehbaren Grundtatbeständen des Lebens verhalten und aus solchem Verhalten eine Kraft zur Bewältigung des Lebens gewinnen.

Der besondere Beitrag, den der Begriff der Spiritualität in die Frage nach der Entstehung des Glaubens einbringt, besteht darüber hinaus darin, dass er einerseits auf die sinndeutende Eigenaktivität des Menschen aufmerksam macht, andererseits eben seine Angewiesenheit auf geprägte Lebensformen und inhaltlich bestimmte Deutungstraditionen festhält. Man kann daher auch sagen, Spiritualität ist die Entstehung des Glaubens im Modus der persönlichen Einfindung in ein sinnbewusstes Leben.

Das hat auch deutlichen Anhalt am allgemeinen Sprachgebrauch. Als ‚nicht unbedingt religiös', aber ‚spirituell' bezeichnen sich diejenigen, welche die religiösen Fragen existenziell wichtig finden und die eigene Beziehung zu einer transzendenten geistigen Wirklichkeit suchen, dem Dogma der Kirche, dem Bekenntnis des kirchlichen Glaubens und dem gemeinschaftlichen Gottesdienst aber oft fern stehen.

2. Glauben als Selbsttranszendierung

Das Konzept der Spiritualität kann dazu verhelfen, die Auffassung vom Glauben und seiner Entstehung aus den engen Grenzen einer kirchlichen Dogmatik zu befreien. Versteht man unter dem Glauben eine spirituelle, auf eine transzendente, geistige Wirklichkeit setzende Lebenseinstellung, dann erscheint er als sinnbildende Aktivität, worin körperlich-sinnliche, emotional-gefühlsbezogene und geistig-vernünftige Dimensionen zusammenfinden. Im Glauben, so kann dann gesagt werden, finden wir uns in der Ganzheit unseres leiblich-seelischen und geistigen Daseins angesprochen. Zugleich können wir diese Ganzheit unseres Daseins nie gegenständlich vor uns bringen und werden so im Glauben gerade aus der Zentrierung auf das eigene Ich herausbewegt und auf das größere Ganze hin ausgerichtet. Der Glaube ermöglicht es Menschen, ihr Leben in einen ganzheitlichen Sinnzusammenhang zu integrieren. Aus ihm wächst jedem Ein-

zelnen eine unendliche Bedeutsamkeit zu. Der ganzheitlich, letzte, unbedingte Sinn kann in einem persönlichen Gott vorgestellt sein und in der geprägten Sprache der religiösen Überlieferung artikuliert werden. In der spirituellen Einstellung suchen die Menschen aber oft auch nach sensibleren Sprachen, nach neuen Metaphern und Symbolen. Oder sie nehmen die gegenständlichen Vorstellungen der religiösen Tradition auf, versuchen sie jedoch zugleich in davon abweichende Ausdrücke zu transformieren. Das bringt den Glauben freilich nicht selten zugleich in erhebliche Sprachschwierigkeiten.

Der Glaube hat dort, wo er sich als spirituelle Lebenseinstellung versteht, oft etwas Tastendes und Suchendes. Er führt in die Suche nach Sinn und damit nach einem letzten, alles umgreifenden Zusammenhang, nach dem Zusammenhang meiner selbst mit mir selbst, mit der Welt und mit der transzendenten, umfassenden geistigen Wirklichkeit. Er ist Suche nach Lebenssinn in den drei entscheidenden Dimensionen: Der Glaube ist Suche nach Sinn, der sinnlich zu erfahren ist, in der Tiefe der Seele zu fühlen, und mit dem Geiste zu denken ist.[4] Glaube, der zu einer spirituellen Daseinsgewissheit führt, verlangt deshalb die Aktivierung der Sinne, die den Kontakt zur Welt herstellen, des Gefühls, welches das Individuum unmittelbar in seiner Leiblichkeit sich selbst spüren lässt, und des Geistes, der die Zusammenhänge des Lebens und dieser Welt reflektiert.

Der spirituell gelebte Glaube führt zudem in das komplexe Zusammenspiel von sinnlicher Teilhabe an der Welt, kultureller Traditionsaneignung, Auseinandersetzung mit lebensweltlich gegebenen Beziehungen, zum Austausch mit andern Individuen, schließlich zu lebensgeschichtlicher Reifung und Einsicht. Auch wenn spirituell eingestellte Menschen den Sinn ihres Lebens im Glaubensbekenntnis der Kirche ausgedrückt finden, bleibt dieser Sinn an den Vorgang der Sinnerschließung, wie er aus den Erfahrungen des Lebens hervorgeht und in ihnen verankert ist, gekoppelt.

3. Glauben als Aktivität der Seele

Lange Zeit gehörte es in der Folge der Aufnahme und Fortführung platonischer Metaphysik zu den anthropologischen Kategorien auch der christlichen Theologie, einen Leib-Seele-Dualismus zu vertreten. Dabei sollte die Seele als immaterielle, vom Leib getrennte Substanz einen unsterblichen, göttlichen Wesenskern der menschlichen Person ausmachen. Unter nachkritischen, neuzeitlichen Erkenntnisbedingungen wird dieser substanzontologische Dualismus in der Theologie kaum noch vertreten. Natürlich kommt dieser Seelenglaube im religiösen Feld auch heute vor und besetzt dort Positionen, die sich ebenfalls als spirituell verstehen. Auf der Theorieebene, auf der die Theologie sich bewegt, ist jedoch an die Stelle der Seele als einer immateriellen, geistigen Substanz, die den Menschen mit Gottes Ewigkeit verbindet, die Rede von der Seele als integraler, ganzheitlicher, in Gott begründeter Selbstbeziehung getreten. Auch auf dieser Linie kann und sollte nun das Konzept der Spiritualität einem seriösen theologischen Gebrauch in der Verständigung über den Glauben und seine Entstehung am Ort und im Innern des einzelnen Menschen zugeführt werden. Das muss nicht heißen, dass die Vergegenständlichung des Seelenglau-

[4] Zur Unterscheidung der Sinndimensionen vgl. *Wilhelm Schmid*, Glück, Frankfurt a. M.–Leipzig 2007, 45–80.

bens aus den Phänomenzusammenhängen, welche die Theorie der Spiritualität aufzuschließen beansprucht, herausfallen muss. Im Gegenteil, die Stärke des Spiritualitätsbegriffs besteht gerade darin, dass er eine ethnografische Kategorie darstellt. D. h. er kommt einerseits im religiösen Feld vor, in dem Menschen sich zu ihrer spirituellen Lebenseinstellung bekennen und möglicherweise auch von der Seele sprechen und an deren Unsterblichkeit glauben. Andererseits kann er aber auch in eine Theorie aufgenommen werden, die den faktisch gelebten religiösen Glauben nicht nur empirisch beschreibt, sondern zu einem Verstehen seiner Entstehungs- und Bedingungszusammenhänge im Kontext moderner Theorielagen führt.

Das Spiritualitätskonzept sieht ja gerade nicht vor, dass die kirchliche Lehre und die Vorgaben des Dogmas im Prozess der Entstehung und Ausbildung des Glaubens Regie führen, sondern dass es die lebensgeschichtlichen Sinn- und Orientierungsbedürfnisse der Menschen sind, auf die hin sie sich traditionelle Glaubensaussagen – solche aus den christlichen Kirchen, aber auch aus anderen religiösen Traditionen – aneignen. Nicht, ob diese Glaubensaussagen untereinander verträglich sind, ist dann wiederum entscheidend, sondern ob sie sich in die existenziell relevante Sinnkonstitution der Menschen integrieren lassen. Insofern gewinnen dann Glaubensaussagen den Charakter von spirituellen Lebensdeutungen. Als solche finden sie ihre Verbreitung vor allem auf dem Wege individueller Gegenzeichnung im Kontext der Bildung von Netzwerken, die in der Regel einen nur geringen Institutionalisierungsgrad aufweisen, aber sich durchaus auch innerhalb der Kirchen entwickeln können. Deshalb zieht der Begriff der Spiritualität jedoch auch gern den der Esoterik nach sich, freilich nicht ohne dabei wiederum neue Missverständnisse zu produzieren.[5]

Dennoch hält die Auffassung vom Glauben als spiritueller Sinneinstellung ziemlich unmissverständlich fest, dass damit eben nicht etwas gemeint ist, das im bio-physischen Organismus dinglich gegeben wäre. Als spirituelle Sinneinstellung ist der Glaube vielmehr ein Ensemble von mentalen Vollzügen und Zuständen, die von einem Individuum unmittelbar als die eigenen erlebt werden. Dem Glauben ist dieser unmittelbare Selbstbezug konstitutiv zu eigen, weshalb er nie ohne Selbstbewusstsein ist – wobei sinnliches von unmittelbarem unterschieden werden muss. Das sinnliche Selbstbewusstsein ist durch sinnliche Wahrnehmungen, auch diejenigen, die wir an uns selbst machen, vermittelt. Das unmittelbare Selbstbewusstsein wird hingegen deshalb so genannt, weil es mentale Zustände meint, von denen wir erfahren, ohne dass wir auf unsere äußeren Sinne oder gar auf logische Schlussfolgerungen angewiesen wären. Hier sind wir uns – gefühlsbasiert – bestimmter geistiger Zustände, Überzeugungen, Wünsche, Ängste unmittelbar bewusst. Obwohl die Unmittelbarkeit dieses Bewusstseins impliziert, dass keine Reflexionsanstrengungen in dieses eingehen, könnte doch von einem Selbst-Bewusstsein im inneren Erleben des Individuums wiederum nicht die Rede sein, wäre dieses rezeptive Erleben nicht bereits mit Deutungsoperationen verbunden, die dann freilich nicht prädikativ ausgearbeitet sein müssen, sondern auf einer emotionalen Ebene ablaufen.

[5] Vgl. *Martin Kumlehn*, Esoterik, in: *Wilhelm Gräb / Birgit Weyel* (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Gütersloh 2007, 239–250.

Möglicherweise lässt sich mit einer solchen Beschreibung der Verfassung des Glaubens als spiritueller Sinneinstellung in der Folge ein nachkritischer Begriff der Seele und damit des anthropologischen Orts für die Entstehung des Glaubens gewinnen. Hat der substanzontologische Seelenbegriff angesichts der kritischen Neufassung der Metaphysik als funktionaler Prinzipienreflexion ausgedient, so kann der Begriff der Seele nun möglicherweise neu zur erschließungskräftigen Metapher werden, mit der sich ausdrücken lässt, dass ein Mensch sich in der Ganzheit seiner psychophysischen Zustände immer auch im Wie seines inneren Erlebens selbst erschlossen ist. Die Seele eines Menschen wäre dann seine an die leibliche Ganzheit gebundene Fähigkeit, sich in der Innenperspektive als eine Person im Wechsel der Gesamterlebniszustände, damit in seinem Kontakt zur Welt, zu sich selbst und zum transzendenten Ganzen der Wirklichkeit, selbst wahrzunehmen – und das heißt, in den Glauben als spirituelle Sinneinstellung zu finden.[6]

4. Glauben als Sinnfindung

Der Glaube ist eine spirituelle Lebenseinstellung, vermöge deren einem Menschen eine auf absoluten Sinn ausgreifende Sinndeutung auch noch jener Tatbestände des Lebens möglich wird, die seinen endlichen Gestaltungs- und Erfahrungshorizont transzendieren. Wer glaubt, bildet Empfindungen, Überzeugungen und Vorstellungen aus, lernt schließlich auch eine Symbolsprache zu sprechen, so dass er sich zu Krankheit und Tod und dann auch zu all jenen Abhängigkeiten und Unverfügbarkeiten, die sich unserer Erkennbarkeit und unserem Handeln entziehen, in sinndeutender Weise verhalten kann. Es sind dies die Grundtatbestände unseres Geborenwerdens und Sterbens, sodann aber die vielfach unhintergehbaren Abhängigkeiten von einer Welt, in die wir uns als Individuen versetzt finden, die wir als Ganze aber nicht vor uns bringen, analysieren und gestalten können. Wir können sie zwar in ihren komplexen sozialen und natürlichen Gegebenheiten und Zusammenhängen im *einzelnen* erkennen und bearbeiten, nicht jedoch im *Ganzen* eines intentional fassbaren Sinnzusammenhanges, nicht im „Warum“ ihres Gegebenseins, nicht in Relation zu den letzten Zwecken unseres Handelns verstehen.

Die anerkennende Bezugnahme auf unbedingte Sinnbedingungen muss sich nicht im Glauben an einen großen, gar persönlichen Gott artikulieren. Jedoch kann in solcher Anerkennung absoluter Sinnbedingungen der rationale Gehalt des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer und Erlöser, hervortreten. Dann drückt sich im Glauben an Gott, den Schöpfer und Erlöser, das Bewusstsein aus, im Handeln von Handlungsbedingungen abhängig zu sein, die sich menschlicher Selbstbestimmungsmacht entziehen und doch für den Bestand des Daseins und den Erfolg der Handlungsabsichten einstehen. In der Sprache des christlichen Glaubens ist Gott der Schöpfer, den Jesus Christus zugleich als den bekannt gemacht hat, der den in sündhafter Verlorenheit ihm und sich selbst entfremdeten Menschen gnädig annimmt und auf das Kommen des künftigen Freiheitsreiches ausrichtet. In Gestalt des so sich auslegenden Gottesbewusstseins findet der christliche Glaube in die Hal-

[6] Vgl. *Ulrich Barth*, Selbstbewusstsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), 198–217, 215.

2008. XVI, 610 Seiten.
ISBN 978-3-16-149603-5
Broschur € 49,–;
ISBN 978-3-16-149592-2
Leinen € 89,–

Der vorliegende Band dokumentiert die ersten Ergebnisse der seit 2001 an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom arbeitenden internationalen und interkonfessionellen Forschungsgruppe zu fundamentaltheologischen Themen in interkonfessioneller Perspektive. Er erscheint zeitgleich in italienischer Sprache bei der Lateran University Press.

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre

Theologische Studien
Herausgegeben von Eilert Herms und Lubomir Zak

Seit 2001 arbeitet an der Päpstlichen Lateran-Universität Rom eine internationale und interkonfessionelle Forschungsgruppe zu fundamentaltheologischen Themen in interkonfessioneller Perspektive. Zielsetzung ist eine vertiefte Erfassung der eigenen Konstruktionsprinzipien jeder der beiden Lehrtraditionen. Dieses Ziel wird jedoch gemeinsam angestrebt. Das ist eine methodische Neuerung: Jede Seite versucht, nicht nur die Konstruktionsprinzipien der eigenen Lehrtradition, sondern auch der des Partners zu befolgen. Evangelische Theologen versuchen, nicht nur konsequent evangelisch, sondern auch konsequent römisch-katholisch zu denken; umgekehrt versuchen römisch-katholische Theologen, nicht nur konsequent römisch-katholisch, sondern auch konsequent evangelisch zu denken. In einem Akt methodischer Empathie versucht jede Seite, die Position der Partner von innen heraus nachzuvollziehen. Voraussetzung dafür ist: Jede Seite unterstellt aus eigener Überzeugung und auf dem Boden der gemeinsamen Taufe, dass ihre Partner auf dieselbe Wirklichkeit bezogen sind wie sie selbst, nämlich auf die Offenbarung der Wahrheit des Evangeliums. Jede Seite versteht Lehraussagen der anderen Seite als eine spezifische Wahrnehmung derselben »res«, um deren angemessene Erfassung es auch ihr selbst geht. Dadurch kann das Sachverständnis der Partner besser erkannt und auch das eigene Sachverständnis vertieft und konkretisiert werden. Das wiederum kann zu veränderten gegenseitigen Einschätzungen führen, die auch für das gemeinsame christliche Leben nicht folgenlos bleiben.

Mit Beiträgen von:
Wilfried Härle, Eilert Herms, Giuseppe Lorizio, Christoph Schwöbel, Massimo Serretti, Lubomir Zak

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Maßgeschneiderte Informationen:*www.mohr.de/form/eKurier.htm*

tung menschlicher Bescheidenheit, Demut und Dankbarkeit.

5. Glauben zur Sprache bringen

Die vorkritische Auffassung von der Religion mutete dieser, z. B. gerade mit ihrer Schöpfungslehre, kausale Welterklärungsaufgaben zu. Sie sollte über die Entstehung des Universums und den Gang der Geschichte im Rekurs auf ein extramundanes göttliches Handlungssubjekt Auskunft geben. Doch das gehört in die Geschichte des ontologischen Dualismus und der Substanzmetaphysik. Selbstverständlich kommt auch diese mit zwei Welten rechnende, Gott objektivierende religiöse Auffassung im religiösen Feld immer noch verbreitet vor. Religionssoziologisch und entwicklungspsychologisch können dafür viele Beispiele beigebracht werden.[7] Dennoch darf der Glaube in Gestalt der spirituellen Lebenseinstellung auf solche, bestimmten Weltbildern zugehörige Vorstellungsgehalte nicht festgelegt werden. Glaube, der sich als spirituelle Einstellung versteht, bewegt sich in Sinndeutungen und Sinnbestimmungen. Im Glauben stellen wir letzte Zusammenhänge her und nehmen diejenigen wahr, die zum Verstehen der Welt und der eigenen Stellung in ihr führen. Aber da er uns damit eben eine spirituelle Sinneinstellung ist, führt er uns gerade nicht in den Kampf gegen die Objektivitäts- und sachlichen Erklärungsansprüche der Wissenschaft. Unsere Glaubensaussagen stellen keine Kausalitätsverhältnisse her und geben keinerlei objektiv sachhaltige Auskunft über die Entstehung des Universums, den Lauf der Geschichte oder das Ende der Welt. Der Glaube redet freilich auch nicht vom biologischen Organismus oder von neuronalen Prozessen.

Wie in den Beschreibungen des Lebens in der Literatur, in der darstellenden Kunst, in philosophischen und theologischen Texten, ist es auch in religiösen Erzählungen so, dass dort in einer metaphorischen, symbolischen und vor allem sinnsensiblen Sprache vom Leben gesprochen wird. Es spielen ganz andere Probleme eine Rolle und es treten andere Fragen hervor als in der wissenschaftlichen Welterklärung. Sie betreffen nicht das Funktionieren eines Organismus, sondern es geht um Menschen, die über emotionale, mentale und voluntative Zustände verfügen, die sich als Individuen verstehen, sich von anderen Individuen abgrenzen, sich in eine Gemeinschaft von Individuen einfügen und nach dem Sinn des Ganzen ihres Lebens fragen.

Leben meint in den Texten und der Sprache des Glaubens im Grunde immer selbstbewusstes Leben. Menschen, die glauben, sind Menschen, die planen können und Absichten verfolgen, im emotionalen Verhältnis zu sich stehen und im Austausch mit der Umwelt, sich zu anderen ihresgleichen verhalten, sich durchsetzen und im Dasein behaupten müssen, Verantwortung für ihr Handeln tragen und schuldig werden, nach Vergebung verlangen und auf Versöhnung hoffen – und eben dies alles so, dass sie sich in einen sie selbst unendlich transzendierenden und damit tragenden, sich als unversiegliche Sinnquelle erweisenden Sinnzusammenhang hineingestellt wissen. In der spirituellen Sinneinstellung des Glaubens werden keine objektiven, empirischen Analysen angestellt. Es werden allenfalls subjektive,

[7] Zu den religionspsychologischen Theorien individueller religiöser Entwicklung vgl. *Friedrich Schweitzer*, Lebensgeschichte und Religion, Gütersloh 1987.

narrativ fassbare Ausdrucksformen von Gefühlen, Gedanken, Reaktionen, Absichten und Motiven beschrieben.

Aber nur in diesen anderen als den biologischen und psychophysischen Ordnungen des Lebens, wie sie in den Erzählungen und Symbolsprachen der Religionen, aber auch in der Literatur und der darstellenden Kunst, in Philosophie und Theologie entwickelt werden, tritt der Mensch als ein solches Lebewesen hervor, das nach sich selbst fragt und den Sinn seines Daseins sucht. In den religiösen Symbolsprachen haben sich denn auch seit jeher die Lebensdeutungen artikuliert, mit denen die Menschen Antwort auf die letzten Fragen nach dem Warum allen Lebens und des eigenen Daseins, nach seinem Sinn und Zweck, nach Gut und Böse, nach Zufall, Schicksal oder göttlicher Fügung suchten. Der rationale Gehalt religiöser Symbolsprachen liegt bei aller Vieldeutigkeit, die diesen Sprachen eigentümlich ist, auch heute noch darin, dass sie einen in dichten Vorstellungen und starken Wertungen lebendigen Umgang mit den existenziellen Sinn- und Orientierungsfragen eröffnen: Was heißt es für mich, ein Mensch zu sein? Wie erlebe ich mich als Individuum? Und dann eben auch: Welchen Sinn hat für mich mein Leben? Wie verhalte und äußere ich mich, um mich von anderen Individuen abzugrenzen oder mit ihnen in Verbindung zu treten? Was ist mir wichtig, wofür setze ich mich ein?

Diese Fragen nach personaler Identität, nach integralen Lebenszusammenhängen und einer zielorientierenden Bestimmung des eigenen Daseins lassen sich alle auch nicht-religiös aufnehmen, aber dann doch nur um den Preis der Gefühlsamputation und der Sistierung einer aufs Ganze gehenden Sinnreflexion. Nur in religiöser bzw. spiritueller Sinneinstellung greifen wir auf letzte, nicht zu vergegenständlichende Sinnzusammenhänge aus. Um für diese transzendierenden Sinnzusammenhänge kommunizierbare Vorstellungen und Sprache gewinnen zu können, brauchen wir zugleich die Welt der fiktionalen Erzählungen und mythischen Bilder, die Parabeln, die Beispiel- und Gleichnisgeschichten der Bibel, die Metaphern und Symbole, welche die Überlieferungen des Glaubens geschaffen haben.

Allerdings sind unter modernen Kulturverhältnissen die institutionell getragenen und von Religionsexperten gepflegten religiösen Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert. Sie finden sich Marktverhältnissen ausgesetzt und stehen in Konkurrenz

---

Weiterführende Literatur:

Traugott Koch, Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben, Tübingen 1989. – In diesem Buch erörtert Koch die Fragen nach der Entstehung des Glaubens im Ausgang von den Erfahrungen des Glaubens. Er zeigt, was das heißt, an Gott zu glauben und dann vor allem, wie er sich als Quelle des Lebenssinns erweist, in der Höhe des Lebens und in dessen Tiefe, an seinem Anfang und an seinem Ende.

Traugott Roser, Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang, Stuttgart 2007. – Hier entwickelt Roser das Konzept einer Spiritualität, mit dem der Glaube als Lebenshilfe verständlich wird. Er zeigt die Chancen, die der kirchlichen Seelsorge erwachsen, wenn sie die Glaubensvermittlung als spirituelle Lebensbegleitung praktiziert. Dann wird sie zu einer heilenden Kraft in der Wirksamkeit des Geistes.

zu den Sinnangeboten einer weit ausdifferenzierten medienästhetischen Kultur. Auch daran erwachsen der Glaubensverkündigung heute entscheidende Herausforderungen. Wo es gelingt, den Glauben als eine im absoluten Sinn vergewissernde Lebenseinstellung zu kommunizieren, wird jedoch immer auch eine Sprache gefunden werden, die in der modernen Medienkultur Gehör findet.

Der Autor: *Wilhelm Gräb, Dr. theol., geb. 1948 in Bad Säckingen/Rhein; 1968–72 Studium der Theologie und Philosophie in Bethel/Bielefeld, Göttingen und Heidelberg; 1972–1987 Promotion und Habilitation, Wiss. Assistent an der Universität Göttingen; 1988–93 Pfarrer in Göttingen; 1993–99 Professor für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum; seit 1999 Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin, Leiter des Instituts für Religionssoziologie, Universitätsprediger. Jüngste Publikationen: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002; Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006; Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.*

Matthias Scharer

„… und wenn euch eure Söhne (nicht mehr) fragen“ (vgl. Ex 12,26)

Katechese im Gelingen und Scheitern

◆ **Ausgehend von einer geschichtlichen wie aktuellen katechetischen Schlüsselszene aus dem Ersten Testament (Ex 12,26), erschließt der Innsbrucker Religionspädagoge Matthias Scharer wertvolle Perspektiven für den gegenwärtigen Diskurs um das Gelingen *und* Scheitern von Katechese. Als Kommunikationsgeschehen ist sie immer auch von Ohnmacht und Scheitern bedroht. Scharer votiert für eine gnadentheologisch inspirierte Katechese, in der jene Bedingungen bedacht werden, die das Interesse Gottes am Menschen ahnen, spüren und erfahren lassen und „das Weitererzählen von seiner Liebe und befreienden Macht nicht grundsätzlich behindern“. (Redaktion)**

Katechese ist gegenwärtig im Kontext einer durch Markt und moderne Medien bestimmten, lebenslangen „Lerngesellschaft“ zu bedenken, die nicht nur (neo-)liberale, sondern auch religiös plurale Züge trägt. Wie in einer solchen in vieler Hinsicht unübersichtlichen Situation „Katechese gelingen kann“ (das war der ursprünglich vorgesehene Titel für diesen Beitrag), weiß vermutlich niemand. Vielmehr erhebt sich die Frage, was „Gelingen“ eines katechetischen Prozesses in einer Leistungs- und Erfolgsgesellschaft überhaupt bedeutet? Das Thema veränderte sich: „Katechese im Gelingen und Scheitern“.

Die Frage nach dem „Gelingen und Scheitern“ von Katechese dispensiert nicht von kriteriologischen Überlegungen: Gibt es eine Orientierung für gelingende oder scheiternde Katechese? Das fragende Kind und der antwortende Erwachsene stellen eine geradezu archaische Schlüsselszene für Katechese dar. Es erscheint also sinnvoll, die biblische Szene Ex 12,26 in ihrer Einbindung in den Ritus des jüdischen Pessachfestes als geschichtlichen und aktuellen Orientierungspunkt auszuloten, um daran einige aktuelle Fragen von Katechese im „Gelingen und Scheitern“ zu klären.

1. „… Wenn deine Tochter/dein Sohn dich fragt“: Der Anfang der Katechese in Liturgie und alltäglichem Leben

„Und wenn euch eure Söhne fragen: Was bedeutet diese Feier?, dann sagt: Es ist das Pascha-Opfer zur Ehre des Herrn, der in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorüberging, als er die Ägypter mit Unheil schlug, unsere Häuser aber verschonte“ (Ex 12, 26b–27a).

Diese „Weisung“[1] des Buches Exodus geht unmittelbar in den Ritus der jüdischen Pessachfeier ein, die jede Familie jährlich vollzieht: „Mah nischtanah halailah haseh … ‚Warum ist dieser Abend anders als alle anderen?‘ fragen unsere Kinder uns beim Pessach-Seder. Und wir antworten: ‚Weil wir Sklaven des Pharao in Ägypten waren und Gott uns befreit hat‘“[2]. Es sind „gestellte“ Szenen, in welche die Kinderfragen eingebaut sind. Fast wie bei einer Familienaufstellung: Es gibt bestimmte Rollen und Menschen, die diese Rollen spielen und darüber in Interaktion treten. Auf der einen Seite stehen die Kinder – wenn möglich die Jüngsten –, auf der anderen Seite die „Erwachsenen“ – wenn möglich der Vater. Die ganze Familie/Sippe ist „aufgestellt“ und spielt das Spiel zwischen „fragenden“ Kindern und „wissenden“ Erwachsenen mit. Es kommt nicht darauf an, ob die Kinder tatsächlich nichts davon wissen, was hier „gespielt“ wird, und ob die Erwachsenen wirklich die Eingeweihten in das religiöse Geschehen sind. Im Ritus des Pessach vergegenwärtigt sich eine lange Geschichte, ja die Ursprungsgeschichte der Familie/Sippe und des ganzen Volkes überhaupt: In der katechetisch-kommunikativen Schlüsselszene wird ausgedeutet, wer ich bin und wer wir miteinander sind, angesichts von innerer und äußerer Unterdrückung, die durch die Jahrhunderte hin fortdauert. Vor allem aber erfahren es alle und erzählen es weiter von Generation zu Generation: „Er“ ist es, der „fremde“ Gott, dessen Namen man nicht einmal aussprechen und von dem man sich und den anderen schon gar kein „katechetisch nützliches“ Bild machen darf, der das Schreien des Volkes und damit auch die Not jedes einzelnen Menschen „hört“ und „sieht“ und der sich von Generation zu Generation als der „Ich-bin-da“ erweist und unser Schicksal wendet.

Die liturgische Einbettung der katechetischen Schlüsselszene führt uns zum Ursprung der Katechese in den christlichen Kirchen zurück und öffnet Perspektiven für heutige Auseinandersetzungen um das Gelingen und Scheitern von Katechese. Soweit wir sehen können, steht auch die Katechese der frühen Kirche in engem Zusammenhang mit der Feier des Glaubens und der Einführung in das „richtige“ Leben als Christin/Christ. In der bekannten „Geschichte der christlichen Erziehung“ fasste E. Paul den Kontext und Sinn der frühkirchlichen Katechese in folgender Weise zusammen: „Man zählt zu den Ungebildeten, jenen, die im Kreis von ‚Weibern, Kindern und Alten‘ ihre Lebensanschauung ausbreiten und sich der Kultur verweigern. Man zählt damit auch zu jenen, die betont anders leben: Diese Religion verlangt (im Gegensatz zu vielen verbreiteten Religionen) ein ‚neues Leben‘, ein neues Ethos. Entscheidend ist, dass man dieses neue Leben dadurch kennen lernt, dass man Christen erlebt, und, wo man sich davon ‚anstecken‘ lässt, mit ihnen in die Glaubensgemeinschaft sich einlebt“[3]. Dabei ist zu beachten, dass sich die Katechese in der Regel an Erwachsene richtete: „Von einer kirchlichen Katechese für die getauften Kinder fehlt nun jede Spur“[4], schrieb bereits der bekannte Innsbrucker

1 So übersetzt M. Buber das hebräische Wort Tora, das ursprünglich „Unterweisung“ im Sinne von „Lehre, Belehrung“ bedeutet: *N. Lohfink*, Glaubenlernen in Israel, in: Katechetische Blätter 108 (1983), 85.

2 http://www.de.chabad.org/library/article: Judentum aus erster Hand. (Stand: 2. 2. 2008)

3 *E. Paul*, Geschichte der christlichen Erziehung. Bd. 1: Antike und Mittelalter, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 41.

4 *J. A. Jungmann*, Katechetik, Freiburg i. Br. u. a. 1953, 11.

Katechetiker und Liturgiewissenschaftler J. A. Jungmann. Die Kinder wurden aber insofern miteinbezogen, als sie am liturgischen Geschehen und selbstverständlich am alltäglichen Leben von Christinnen und Christen beteiligt waren. Die frühkirchliche Katechese kannte die moderne Pädagogisierung der Riten, wie wir sie heute im Zusammenhang mit der Eucharistie- und Firmkatechese als Zugangsbedingung zu den Sakramenten erleben, noch nicht. Sie war eine Mystagogik, eine von Erwachsenen vollzogene „Agogik“ des Feierns und der Glaubenskommunikation, die auf den unmittelbaren Glaubensvollzug ausgerichtet war. Ob die Mystagogik in der Feier selbst oder im Anschluss an die Liturgie erfolgte, die zunächst in den Häusern und später in öffentlichen Räumen (Basiliken) stattfand, darüber gibt es unterschiedliche Auskünfte. Man kann jedenfalls den Schluss ziehen, dass gelingende Katechese vom Anfang der Kirche an weder in der Belehrung mit (theologischem) Wissen bestand, das mit dem aktuellen Lebens-/Glaubensvollzug nichts zu tun hatte, noch in den Fragen „über“ Religion oder „über“ das Leben aufging. Die frühe Katechese war anteilnehmend in den zentralen Lebens-/Glaubensvollzug der Gemeinde bzw. in deren liturgischen Vollzug eingebunden und auf diesen bezogen.

2. Warum und inwiefern Religionskunde oder Ethik Katechese nicht ersetzen können

Bringen wir die jüdischen und die frühkirchlichen katechetischen Szenarien mit der heutigen Praxis von Katechese in Beziehung, dann wird es besonders spannend, wenn wir an die „katechetischen Ränder“ gehen. Dort befindet sich der Religionsunterricht seit der „Würzburger Synode“[5]. Im Text „Der Religionsunterricht in der Schule“ wird klar zwischen dem Religionsunterricht, der sich aus dem Bildungskontext der Schule heraus zu begründen hat und an dem deshalb alle Schülerinnen und Schüler – selbst solche, welche sich im Moment als „ungläubig“ verstehen – ohne Gewissenszwang teilnehmen können, und der Katechese in der Gemeinde unterschieden. Eine Reihe von Religionspädagogen hat als Konsequenz daraus den Begriff Katechetik aus ihrer Fachbezeichnung gestrichen. Sie befürchten – nicht zu Unrecht – in einem „katechetischen Ansatz“ der Religionspädagogik die alte Bevormundung des Faches durch die Dogmatik, welche ihr Fach zu einer „Anwendungswissenschaft“ verkommen ließ, der es lediglich um die richtigen Methoden und Medien für die Vermittlung zu gehen hatte.

Das Problem der strikten Trennung zwischen Religionsunterricht und Katechese spitzt sich angesichts der Pluralität von Religion(en), welche die Pluralitätsfähigkeit der Religionspädagogik[6] herausfordert, weiter zu. Im Kontext des schulischen Religionsunterrichts, der in Österreich[7] für alle anerkannten Religionen, speziell auch für die Muslime, rechtlich vorgesehen ist, zeigt sich immer deutlicher das Phänomen, dass muslimische Eltern dem islamischen Religionsunterricht in der Schule dort besonders skeptisch gegenüber stehen, wo sie seine eindeutige Verankerung in der Praxis ihrer eigenen Religion nicht mehr

[5] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. u. a. 1979, 123–152.

[6] Vgl. *F. Schweitzer*/*R. Englert*/*U. Schwab*/*H. G. Ziebertz* (Hg.), Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh u.a. 2002.

[7] Vgl. RUG § 1 (1) und StGG Art 17 (4).

klar zu erkennen vermögen, wo sie ihn als „verschult“ wahrnehmen. Je weiter sich die religiöse Vermittlung vom Lebens- und Glaubensvollzug entfernt, umso eher droht sie zu einer distanzierten „Religionskunde“ oder zu einer Ethik zu werden. Eine Entwicklung in diese Richtung würde manchen Politikern und auch Wissenschaftlern[8] durchaus vor Augen stehen, um das Problem der Pluralität von Religionen in der Schule in Richtung eines allgemeinen Ethik- oder religionskundlichen Unterrichts für alle Schülerinnen und Schüler zu lösen. Wer jedoch Religion nicht nur von außen begreifen, sondern das „Innenleben“ der Religion im Sinne des Lebens-/Glaubensvollzuges antizipieren will, wird spontan verstehen, dass solche „Lösungen“ weder dem Dialog zwischen den Religionen, der eine notwendige Bedingung im Bemühen um den Weltfrieden darstellt, noch dem wirklichen Zugang zur eigenen Religion dienlich ist.

3. Katechetik als Theologie des Vermittlungsgeschehens im pluralen Religionskontext

Auf diesem Hintergrund ist zu fragen: Bedarf es nicht, damit der Vermittlungsvorgang von Glaube und Religion erst richtig verstanden werden kann, einer Katechetik als „Theologie der Vermittlung“? Gerade in einer hochmedialisierten Gesellschaft entscheidet die Form oder Kultur des Vermittlungsgeschehens über die Gültigkeit der „Gott-Rede“ oft mehr als ihre inhaltlichen Aussagen. Kann man nicht in der aktuellen Debatte um eine „ästhetische Religionsdidaktik“[9] oder um einen „performativen Religionsunterricht“[10], also um einen Religionsunterricht, der sich die Frage nach dem darstellenden Handeln der Religion am Lernort Schule ausdrücklich stellt, eine neue Aufmerksamkeit auf die Qualität des Vermittlungsgeschehens erkennen? Interessanterweise treffen Fragen nach der Kultur, in der Bildung vermittelt wird, auch die Not der hochmedialisierten Leistungsschule. In dieser wird nach dem Sinn- und Lebensbezug und nach unmittelbaren Erfahrungen und Begegnungen immer deutlicher gefragt.

Über eine Katechetik als Theologie des Vermittlungsgeschehens, die sich nicht auf pädagogisch-didaktische Theorien oder empirische Analysen über den Religionsunterricht beschränkt, könnten wir auch mit unseren muslimischen Kolleginnen und Kollegen ins Gespräch kommen. Der islamische Religionsunterricht scheint mir heute vor einer ähnlichen Herausforderung zu stehen, wie sie in der katholischen Kirche im konfessionellen Religionsunterricht vor der Trennung von Religionsunterricht und Katechese und der jeweiligen Zuweisung der Handlungsorte in der Schule bzw. in der Gemeinde bestand. Die katholische Trennungsgeschichte von Religionsunter-

[8] Weil die befürchtete Außensteuerung des islamischen Religionsunterrichts durch die eigene Religionsgemeinschaft der säkularen Öffentlichkeit besonders suspekt erscheint, fordert z. B. ein Islamwissenschaftler an der Universität Salzburg, aus dem konfessionell beziehungsweise von einer Religion verantworteten Religionsunterricht eine neutrale Religionskunde oder einen Ethikunterricht für alle zu machen: Vgl. Interview in den Salzburger Nachrichten vom 18. 9. 2007 mit Th. Schmidinger (2007).

[9] Vgl. *E. Maltrovsky*, Schwarze Milch. Die Unabdingbarkeit einer ästhetischen Dimension in der Religionspädagogik, in: Dialog – Du-Siach 61 (November 2005), 7–14.

[10] Vgl. *S. Leonard / Th. Klie*, Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003; *M. Domsgen*, Der performative Religionsunterricht – eine neue religionsdidaktische Konzeption?, in: Religionspädagogische Beiträge 54 (2005), 31–49.

richt und Katechese und ihre Folgen überzeugt Muslime kaum.[11]

4. Die erste Unmittelbarkeit und das Fragen nach der Bedeutung der Feier als frühe Katechese

Kehren wir zurück zur Pessachfeier. Sosehr das Fragen der Kinder nach Sinn und Bedeutung der Feier rituell eingebunden sein mag, es lässt dennoch durch all die Jahrhunderte hindurch das wirkliche Interesse eines fragenden Kindes an einem lebendig vollzogenen religiösen Geschehen erahnen. Das zeigt sich übrigens bis heute in der Liebe sehr junger Kinder zum Kirchenraum und zum „heiligen Spiel“ der Liturgie, wenn ihnen diese nicht vorzeitig durch ein rigoristisches Verhalten von Gemeinden ausgetrieben wird. In der Liturgiefreude von Kindern wird jene Grundkonstante religiöser Entwicklung sichtbar, die für Gelingen und Scheitern von Katechese im frühen Kindesalter von elementarer Bedeutung ist: Kinder, die sich nach P. Ricoeur in der ersten Unmittelbarkeit oder „Naivität ersten Grades“ vorfinden, vollziehen den Ritus ohne kritischen Einwand partizipierend mit. Wenn sie dazu keine Möglichkeit finden, weil es die Kälte der Gemeinde gegenüber Kindern nicht zulässt oder weil den Eltern der rituelle Vollzug des Glaubens so fremd geworden ist, dass sie ihn nicht einmal mehr den Kindern zuliebe „mitspielen“, drohen Kinder „um Gott betrogen“[12] zu werden. Bei der durchaus respektablen Einstellung liberaler und auch gläubiger Eltern, dass sich das Kind später „frei“ für oder gegen eine Religion entscheiden können sollte, muss zumindest die Entwicklungslogik vor Augen stehen, dass man sich für oder gegen eine Religion kaum „theoretisch“ entscheiden kann, sondern das unmittelbare Symbolgeschehen der Religion zunächst nur teilnehmend und identifizierend „erlernt“ werden kann. Dabei erhebt sich angesichts des symbolisch aufgerüsteten Geschehens des globalen Marktes und der alltagsumspannenden Präsenz von Medien die Frage, in welche Art von Symbolgeschehen bereits sehr junge Kinder hineingezogen werden, obwohl man sie unbedacht oder gutgemeint von der noch unreflektierten Identifikation mit religiöser Symbolik fernhalten will.

Wie Kinder wie von selbst lernen, kritisch-fragend mit dem religiösen Symbolgeschehen umzugehen, zeigt uns wiederum die Pessachfeier. Obwohl sie in der Familie so selbstverständlich zu sein

Weiterführende Literatur:
F. Schweitzer u.a., Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh u. a. 2002: Der Sammelband stellt sich der Herausforderung religiöser Pluralität in den unterschiedlichen Bereichen von Bildung und Katechese.
B. J. Hilberath/*M. Scharer*, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Mainz u. a. ²2000: Beispiel für ein offenes firmkatechetisches Konzept, das diesen Praxisbereich theologisch zu durchdringen versucht und gleichzeitig Orientierungen für das konkrete Handeln in einer Gemeinde ermöglicht.

[11] Hier beziehe ich mich auf Gespräche mit meinem muslimischen Kollegen an der Universität Wien, Prof. Dr. Ednan Aslan.

[12] Vgl. *A. Biesinger*, Kinder nicht um Gott betrügen. Anstiftungen für Mütter und Väter, Freiburg i. Br. u. a. 1994.

scheint, dass man gar nicht lange darüber zu reden braucht, eröffnen die fragenden Kinder einen Kommunikationsraum, in dem das scheinbar Selbstverständliche, also die Routine, zu der die Liturgie nicht selten erstarrt, in neuer Weise ins Gespräch gebracht wird. Es entsteht eine dichte Beziehung zwischen den fragenden Kindern und den Befragten und jenem Ursprungsereignis, auf das sich die Feier bezieht. In diesem Sinne kann man von einer „Kindertheologie“ sprechen, dass sie das Selbstverständliche, das jedes Symbolgeschehen auslöst, nämlich nachzufragen, was dieses zu Denken aufgibt, auch tatsächlich unvermittelt tun. Gerade daran, ob eine symbolische Interaktion etwas zu denken und damit auch zu fragen aufgibt, kann man einen religiös-symbolischen von einem klischeehaften Kommunikationszusammenhang unterscheiden, wie ihn etwa die moderne Werbung produziert, die allfällige Fragen gleich selbst beantwortet. So könnte man auch sagen, dass die unterscheidende Qualität eines Symbolgeschehens, wie es die Religion darstellt und wie es sich auch im Einkaufritual eines Supermarktes vollziehen kann, an seiner „katechetischen Herausforderung“ zu erkennen ist, die zum Fragen animiert oder das gedankenlose Konsumieren forciert.

5. Katechetisch-religionspädagogische Grundaufgaben im Anschluss an die erste Unmittelbarkeit

Alle, die in der Praxis der Glaubenserschließung stehen, werden es als einen Glücksfall von Katechese ansehen, wenn Kinder, Jugendliche oder Erwachsene überhaupt noch religiöse Fragen stellen. R. Englert eröffnet mit seiner umfassenden religionspädagogischen Kairologie eine Aufmerksamkeit darauf, wie der katechetische Prozess nach der ersten Unmittelbarkeit des Kindes weitergehen kann. Wenn man die aktuellen Herausforderungen von Katechese in sein Konzept einarbeitet, könnten sich folgende weitere Schritte der Katechese zeigen:

– „Die Provokation produktiver Unterbrechungen“[13] in dem Sinne, dass – ähnlich wie das Jesus mit seinen performativen Gleichniserzählungen vermocht hatte – Menschen durch Identifikation mit neuen Rollen und Situationen aus ihrer Alltagslogik herausgeholt werden.

– „Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glauben“[14] in dem Sinne, dass bei Menschen ein Nachdenkprozess darüber angestoßen wird, was denn die – vielleicht fraglos übernommenen oder als Klischeereste religiöser Sprache noch vorhandenen – Glaubensaussagen in der eigenen Welt- und Lebenssituation bedeuten und wie sie neu thematisiert werden könnten. Dazu gehört auch, dass pseudoreligiöse Klischees, wie sie der Markt und die Medien als Religionsersatz ständig produzieren, als solche aufgeklärt werden.

– „Ermutigung zu einer ‚Naivität zweiten Grades‘“[15] in dem Sinne, dass der Durchgang durch die kritische Vernunft, der sich meist in fundamentalen Anfragen an die Bedeutung der Glaubenssymbole zeigt, nicht vergessen oder verdrängt wird und dass gleichzeitig ein unmittelbares Hineingehen in das symbolische Interaktionsgeschehen der Religion im Sinne des Feierns, Betens, Erzählens usw. neu möglich wird.

[13] Vgl. *R. Englert*, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985, 392–499.

[14] Vgl. ebd., Glaubensgeschichte, 500–599.

6. Wenn nichts mehr geht

Was aber geschieht, wenn sich niemand mehr durchfragt? Verschwindet der kairologische Durchgang bis zur zweiten Unmittelbarkeit und bleiben Menschen in religiöser Hinsicht „kindliche“ Analphabeten im Glauben, die jedem religiösen Vollzug, wenn er nur mit entsprechendem Eventcharakter aufgeladen ist, nachlaufen? Das Fehlen von Fragen in der heutigen Katechese – und hier nehme ich den Religionsunterricht wiederum mit herein – ist wohl die schwierigste Herausforderung, in der Menschen stehen, die sich in der Glaubenserschließung haupt- oder ehrenamtlich engagieren. Da hilft es nur wenig (aber vielleicht doch etwas), wenn ich von einem Berliner Pfarrer erzähle, dem ich auf einem Seminar begegnet bin und der mir Folgendes berichtete: In seiner Pfarre war zu DDR-Zeiten ein ganzes Bataillon Soldaten stationiert. Am Vorweihnachtsabend nach der Wende läuteten zwei hohe Offiziere an der Tür des Pfarrhauses. Als der Pfarrer die Offiziere sah, überfiel ihn eine plötzliche – damals bereits unbegründete – Angst, dass er verhaftet oder verhört werden sollte. Doch die Offiziere hatten Anderes im Sinn. Sie schilderten dem Pfarrer ihre Not, dass sie „von der Zentrale“ heuer keinen Standesbefehl erhalten hätten, den sie – wie gewohnt – am Weihnachtsabend dem Bataillon vorlesen könnten. Der Pfarrer bot ihnen das Weihnachtsevangelium mit einem kurzen einleitenden Kommentar an. Kurz nach Weihnachten kamen die Offiziere wieder und meldeten den exakten Vollzug: Sie hatten das Weihnachtsevangelium in allen Kompanien des Bataillons vorlesen lassen; außerdem bekamen es die Soldaten in schriftlicher Form nach Hause mit. Gleichzeitig luden sie den Pfarrer ein, vor den Offizieren eine Einführung in die Bedeutung der christlichen Feste zu machen, von denen sie nichts mehr wussten. Der Pfarrer schilderte mir glaubwürdig, dass er noch nie eine so interessierte Gruppe vor sich hatte wie diese Offiziere, die „überhaupt nichts mehr wussten“.

Gewiss braucht es einen langen Atem und ein gewaltiges Hoffnungspotenzial, um den „Kairos“ für das katechetische Handeln erwarten zu können, der jenseits unserer abendländisch-christentümlichen Interesselosigkeit am Glauben liegt. Gleichzeitig stehen wir vor der Mahnung Jesu, die er zornig ausspricht, den Kairos nicht zu verraten, weil wir zwar das Wetter, aber nicht die Zeichen der Zeit deuten können (vgl. Lk 12,54–57). Die Zeichen der Zeit zu versäumen, weil wir zu wenig Öl in den Lampen haben, um zu warten, bis der Bräutigam völlig unerwartet kommt (vgl. Mt 25, 1–12), gehört zum Gelingen und Scheitern von Katechese. Das Zweite Vatikanische Konzil sieht die Partizipation, die Teilhabe an der „Trauer und Angst, an den Hoffnungen und Freuden der Menschen“ (vgl. GS 1) als notwendige Voraussetzung für das Wahrnehmen der Zeichen der Zeit, die nicht nur kollektiv-gesellschaftlich, sondern auch individuell auf das Leben jedes einzelnen Menschen hin gelten.

7. Mit Ohnmacht und Scheitern gehen lernen

Katechese ist ein Kommunikationsgeschehen, dessen Gelingen wir – wie jede andere „dichte“ Kommunikation – nicht in

[15] Vgl. ebd., Glaubensgeschichte, 600–692.

der Hand haben. Fast alle machen die Erfahrung, dass ein intensiveres Einlassen auf Menschen, ein Beziehungsgeschehen also, immer auch vom Scheitern bedroht ist. Die Ohnmacht, sich dem Anderen nicht so mitteilen zu können, wie ich es eigentlich wollte, zeigt sich in vielen Partnerschaften und Generationenverhältnissen. Das Ansprechen dieser Ohnmacht fällt den meisten Menschen sehr schwer, weil damit ein Anerkennungsverlust befürchtet wird. Aus dem beruflichen Leben sind viele Menschen gewohnt, dass sie perfekt sein müssen und keine Ohnmachtsgefühle zulassen und sich eingestehen dürfen. Wenn schon, dann haben diese nur im Privatbereich Platz.

Katechese vollzieht sich nicht selten in einem Grenzbereich von privat und öffentlich. Einerseits haben Menschen gerade heute das Gefühl, dass Glaube und Religiosität etwas „sehr Privates“ seien. Andererseits nehmen sich öffentliche Institutionen, wie die Kirchen und Religionen, dieses Privatbereiches an und bieten Gestaltungen. Das schafft zusätzliche Irritation, wenn es um das Zulassen von Ohnmacht und gegebenenfalls Scheitern geht. Im privaten Bereich könnte man vielleicht noch damit leben, wenn es aber – etwa im Kontext einer Gemeinde oder gar einer Schulklasse – öffentlich wird, muss man stark bleiben, koste es, was es wolle. In dieses Dilemma scheinen sogar die Kirchen als Institutionen verwickelt zu sein. Wie schwer fällt es ihnen, etwa einen Trauerprozess angesichts offensichtlicher Kirchenkrisen zuzulassen und die eigene Ohnmacht und das Scheitern auch zu zeigen.

Es gibt kein Rezept dafür, wie Katechese gelingen kann. Und wie wir gesehen haben, ist der Begriff des Gelingens für Kommunikationsvorgänge mit tiefer Bedeutung, wie das bei der Glaubenskommunikation der Fall ist, problematisch und vom modernen Erfolgs- und Effizienzdenken bedroht. Erst wenn die ganze Bandbreite von Gelingen, Ohnmacht und Scheitern zugelassen wird, ja Katechese nur „gelingen“ kann, wenn Ohnmacht und Scheitern als Möglichkeiten eingeschlossen sind, öffnet sich ein Horizont für das Nichtmachbare und Nichtgestaltbare, das wir theologisch Gnade nennen. Eine gnadentheologisch inspirierte Katechese ist keine Ausflucht aus dem Gestaltbaren im Sinne von: „Jetzt ist Gott am Werk, wir können die Hände in den Schoß legen.“ Vielmehr geht es um das Bedenken von katechetischen Bedingungen, die das Wirken Gottes in einzelnen Menschen und Gemeinschaften und das Weitererzählen von seiner Liebe und befreienden Macht nicht grundsätzlich behindern.

Der Autor: *Jahrgang 1946, Dr. theol., Univ.-Prof. für Katechetik/Religionspädagogik, Leiter des Instituts für Praktische Theologie an der Universität Innsbruck. Lehrbeauftragter des R.C. Cohn Institutes-international für Themenzentrierte Interaktion. Forschungsschwerpunkt: Kommunikative Theologie.*

Eberhard Tiefensee

Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten

◆ **Die Rede vom „Megatrend Spiritualität" oder von der „Rückkehr der Religion" läuft Gefahr, ein religionsgeschichtlich einmaliges Phänomen zu übersehen, das besonders in Ostdeutschland und Tschechien zu beobachten ist: Seit Generationen entsteht dort eine Art selbstverständlicher „Volksatheismus", eine Kultur der „religiösen Indifferenz", welche die klassische These von einer natürlichen Religiosität des Menschen radikal fraglich werden lässt. Was heißt Glaubensvermittlung in einem solchen Kontext? Der Erfurter Theologe und Philosoph Eberhard Tiefensee liefert eine spannende und aufschlussreiche Analyse dieses Phänomens und plädiert für eine Ökumene der dritten Art, eine Ökumene der Alterität. (Redaktion)**

Herausforderungen und Chancen – erste Beobachtungen

Er wohne nicht im Priesterseminar, sondern in einem ganz gewöhnlichen Studentenwohnheim, berichtete der Priesteramtskandidat aus Südtirol, der für ein Jahr in Erfurt studiert. Gefragt, wie denn seine Mitbewohner reagierten, wenn er sein Studienfach oder sein Berufsziel bekannt gab, antwortete er: „Ich habe noch nie so viel diskutiert, wie in den wenigen Wochen, die ich jetzt hier bin – und ich bin doch erst im dritten Studienjahr! Bei mir zu Hause fragt mich niemand. Da sind Gott und Kirche kein Thema."

Diese Episode ist keine Ausnahme. Theologie- und Lehramtsstudierende aus katholisch geprägten Gegenden Deutschlands, die als Studienort Erfurt gewählt haben, berichten fast durchgängig Ähnliches: zu Hause Desinteresse, zuweilen sogar Aggressivität, am Studienort vorsichtige Neugier – vorsichtig, weil jeder Vereinnahmung und jeder Art von Werbung ausgewichen wird, Neugier, weil mit diesem Themenbereich so gut wie keine persönlichen Erfahrungen verbunden sind. Da in volkskatholischen Gegenden viele ihre Distanz zur Kirche im Zusammenhang mit der Ablösung vom Elternhaus aufbauen und nicht selten an „Gottesvergiftung" (T. Moser)[1] leiden, ist das Verhältnis zur Kirche dort stärker vorbelastet und oft sehr schwierig. Im Osten Deutschlands sind dagegen viele schon kirchenfern in der dritten Generation. Es handelt sich hier – nach einer treffsicheren Charakterisierung von M. Kaplánek – nicht um „Entfremdete", sondern um „Unberührte"[2], die vielleicht erstmalig intensiver mit Christen und ihrer Lebensweise konfrontiert werden. Und

1 *Tilmann Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1976.

2 Vgl. *Michal Kaplánek*, Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?, in: *Maria Widl / Ders.* (Hg.), Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien, České Budějovice–Erfurt 2006, 88–98. 88f.

wer – wie viele junge Menschen – aus seinem Milieu ausbrechen will, ist neugierig auf neue Erfahrungen, auch im religiösen Bereich.

Die Episode macht damit die Herausforderungen und Chancen deutlich, welche sich in dieser im Folgenden noch näher zu charakterisierenden Situation verbergen:

1. Hier werden die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz" zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Die Außenstehenden wollen wissen: „Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt das Christentum?" Fast alles, was die Kirche intern oft intensiv beschäftigt (wie Zölibat, Frauenpriestertum etc.), ist für Außenstehende nachweislich zumeist uninteressant und unverständlich. Nachdem die medieninduzierten Üblichkeiten abgearbeitet sind, werden Christen vor allem als Menschen angefragt, die mit Religion Erfahrung haben, die Gottesdienste feiern und beten können. Sie sind sozusagen die „Gotteserfahrenen" und müssen Auskunft geben. Den anderen fehlt die Sprache – damit Bilder und Gleichnisse – für Situationen, in denen auch ihnen das Geheimnis des Lebens, das die Christen Gott nennen, begegnet. Aber sie suchen ebenfalls Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen die Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren.

Allerdings erweist sich nicht nur der eingangs erwähnte Student als religiös ähnlich sprach- und bildlos wie Nichtchristen. Zur Rechenschaftslegung über die Hoffnung, die in ihnen lebt (1 Petr 3,15), sind zwar alle Christen aufgefordert, die in der Lage sind, einen vollständigen Satz zu formulieren, und ein Glaube, der nicht verkündet werden kann, ist eigentlich keiner. Aber gerade in ihrem Kernbereich sind sie oft seltsam schweigsam, was sich darin zeigt, dass sie nicht einmal ihren eigenen Kindern verständlich machen können, was das Zentrum des eigenen Lebens ist. Auch theologische „Profis" kommen ins Stottern, wenn die Stunde des Glaubenszeugnisses gegenüber Gesprächspartnern schlägt, denen unsere traditionellen Terminologien und Riten bisher so gut wie völlig unbekannt sind. Freilich lässt sich über Gott oder Gebet nicht reden wie über alltägliche Gegebenheiten. Aber oft sind die Schwierigkeiten nur Trainingsschwächen. Erst allmählich formt sich so im ständigen Kontakt mit den „Anderen", wenn ihnen nicht ausgewichen wird, eine neue Sprache – in Worten und Zeichen.

2. Die „Unberührten" müssen nicht „zurückgeholt" werden. Dieses Problem, das oft Volkskirchen haben oder Eltern gegenüber ihren Kindern oder Pfarrer gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern, reduziert sich in den neuen Verhältnissen: Christen können neugierig auf die andere Seite zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit.

Was hier in Form einer Befindlichkeitsschilderung angedeutet ist, soll im Folgenden systematischer entfaltet werden.

Wahrnehmungsprobleme

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist? Alle Denotationen sind negativ: Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz. Die Erscheinung zeigt sich bei näherer Hinsicht als sehr komplex und individuell verschieden, aber der Einfachheit halber wäre wenigstens folgende Definition zu versuchen: Während der Atheismus – aus welchen Gründen auch immer – auf die Gottesfrage negativ antwortet und der Agnostizismus sich einer Stellungnahme enthält, nehmen „Areligiö-

se“ an der Abstimmung überhaupt nicht teil, weil sie die Frage als solche nicht verstehen oder für irrelevant halten. Sie haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben, was die Suche nach einem „Anknüpfungspunkt“ erschwert: Fragen nach dem „Sinn des Lebens“ und Ähnliches werden vornehmlich als ein Krisensymptom wahrgenommen, das mit der Lösung der Problemlage wieder verschwindet. Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“ Eine Studentin, gedrängt, sich angesichts der obengenannten Negativbezeichnungen positiv zu definieren, reagierte erbost: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen und wenn sie unbedingt antworten müsste, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“

Während nun der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist Areligiosität – abgesehen von wenigen Hinweisen wie z. B. in Dietrich Bonhoeffers Gefängnisbriefen zum „religionslosen Christentum“[3] – erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts entschieden in den Blick genommen worden. Damals machte die evangelische Kirche in Ostdeutschland die schmerzliche Erfahrung, dass eine Restitution der Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird: Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Nach dem anfänglichen Schock wurde die wissenschaftliche Neugier geweckt.[4] Bald folgte die EKD: „In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“[5]

Inzwischen gibt es eine fast unüberschaubare Menge von Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder „religiöse Indifferenz“ (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft).[6] Im religionspädagogischen Bereich erschien jüngst ein Sammelband

3 Vgl. vor allem den Brief vom 30. April 1944, in: *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (hg. v. *E. Bethge*), München 1970, 303–308 (electronic ed.: http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf [Stand: 24. 11. 2007]).

4 Vgl. *Hartwig Kiesow*, Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. Eine empirische Untersuchung zur Religiosität und zu Teilnahmemotiven für den Besuch des Evangelischen Religionsunterrichts unter 3889 Schülerinnen und Schülern der Klassen 8, 9 und 10 in Thüringen, Jena 2003 (electronic ed.: http://www.db-thueringen.de/dissOnline/FSU_Jena_Kiesow_Hartwig [Stand: 24. 11. 2007]; *Ehrhart Neubert*, „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission) (Begegnungen 13), Berlin 1996.

5 *Rüdiger Schloz*, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: *J. Horstmann* (Hg.), Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland (Akademie-Vorträge – Katholische Akademie Schwerte 46), Schwerte 2000, 21–46. 21.

6 Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen von *Detlef Pollack* (Frankfurt/Oder), vgl. z. B. *Ders.*, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.

unter der Leitung des Hallenser Religionspädagogen Michael Domsgen; ein 2004 im Vatikan entstandenes Dokument zu Unglauben und religiöser Gleichgültigkeit kann zeigen, dass es sich bei dem besagten Phänomen um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt.[7]

Die Perspektive ist dabei zweigeteilt. Einerseits richtet sich das internationale Interesse auf die spezielle konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland, wobei derzeit noch der Eindruck von Exotik vorherrscht, welche die wissenschaftliche Neugier und auch missionarische Initiativen von außerhalb anzieht. Andererseits fokussiert es sich aber schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich – zumindest in den Großstädten Westeuropas und Amerikas – ähnliche Tendenzen zeigen.

Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Phänomen Areligiosität nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms" bleibt, der sich zumeist auf die „neue Religiosität" richtet, obwohl diese sich statistisch im einstelligen Prozentbereich bewegt. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural" der Ruhr-Universität Bochum dar. Die Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften ist beeindruckend, nur sind ca. 25 % der Bevölkerung Nordrhein-Westfalens abwesend: Der Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen als „Restkategorie".[8] Eine nähere Analyse dieses „blinden Flecks" muss hier aus Raumgründen unterbleiben, aber schon diese Andeutungen zeigen, was noch zu leisten ist, um das Phänomen zunächst überhaupt sichtbar zu machen.

Radikal säkular?

Dafür, dass die Art von Säkularisierung, wie sie sich außer in den neuen Bundesländern Deutschlands auch in Tschechien zeigt, von neuer Qualität ist, sprechen drei Charakteristika:

1. Die Konfessionslosigkeit hat in dem fraglichen Teil Europas Dimensionen angenommen, die weltweit einmalig sind. In den neuen Bundesländern lassen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung keiner irgendwie als religiös zu bezeichnenden Lebensoption zuordnen, wobei es sich um Durchschnittswerte handelt, die regional und altersspezifisch noch erheblich höher liegen. Eine Umkehrung dieser Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.

2. Tatsächlich scheint eine ganze Kultur bis in den privaten Bereich hinein betroffen zu sein. Areligiosität gilt in ihr als Normalität. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus" – analog zum „Volkskatholizismus" oder „Volksprotestantismus" andernorts – gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen. Geistesgeschichtlich ist das ein bemerkenswerter Kulturbruch: Offenbar war angesichts einer durchwegs konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis Ende des 1. Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa

[7] Beide Quellen s. „Weiterführende Literatur".

[8] Vgl. *Volkhard Krech*, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: *H. Lehmann* (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; 6), Göttingen 2005, 116–144. 123f.

aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats wurde die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig"; das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Das zeigen aktuelle Nachhutgefechte wie die Kämpfe um den schulischen Religionsunterricht im Raum Berlin-Brandenburg, in denen ein Humanistischer Verband als „eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes" die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht.[9]

Die radikalere säkulare Variante am Ende des 20. Jahrhunderts geht über das Phänomen der „Säkularisierung" bestimmter Öffentlichkeitsbereiche wie Naturwissenschaften, Politik, Recht und Kunst hinaus: Hier wurde noch vorausgesetzt, dass die Bevölkerungsmehrheit aus religiös geprägten Menschen besteht, wenn sie sich auch aufgrund der – inzwischen sogar von der Kirche anerkannten – Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche in ihnen „religiös indifferent" zu verhalten haben: Es gibt z. B. keine „christliche Naturwissenschaft". Jetzt aber bestimmt diese Transformation so tief und umfassend auch die individuellen Lebensoptionen, dass selbst die immer noch als sententia communis vertretene Ansicht, der Mensch sei natürlicherweise oder „unheilbar" religiös (N. A. Berdjajew) bzw. „anonymer Christ" (K. Rahner) oder es existiere eine „unsichtbare Religion" (Th. Luckmann), fraglich wird.

3. Trotz der verschiedentlich angekündigten „Wiederkehr der Religion" (die wohl eher ein Produkt der Feuilletons sein dürfte und eine „Wiederkehr des Themas Religion" darstellt) scheint es sich bei diesem „Volksatheismus" nicht um ein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable „Gottesfinsternis" (M. Buber), die sich übrigens in Nietzsches Diktum „Gott ist tot" schon langfristig angekündigt hatte. Sie stellt – nun aber anders als bei Nietzsches „tollem Menschen" völlig unaufgeregt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft dar, als zuweilen vermutet. Da wir im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zu wenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen wissen, wie sie sich in diesem Fall zeigen, sind verlässliche Prognosen kaum möglich.

Ursachenforschung und Bewertungen

Der gesamte Fragekomplex ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte dieses Teils Europas. Die Ursache für die flächendeckende Areligiosität allein im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR zu suchen, greift – bei aller Berechtigung – im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland und in Tschechien hervorgerufen hat. Das Phänomen ist also auch in historischer Perspektive vielgestaltig und in den religionspsychologischen

[9] Vgl. dessen Internetauftritt unter http://www.humanismus.de (Stand: 24. 11. 2007). Ähnlich anachronistisch mutet *Richard Dawkins* militanter Atheismus an; vgl. *Ders.*, Der Gotteswahn, Berlin 2007.

und -soziologischen Details nach wie vor unzureichend begriffen. Im Folgenden nur einige Andeutungen.

1. Es scheint so etwas wie einen „atheistischen Halbkreis" zu geben, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) bis nach Böhmen reicht. Franz Höllinger[10] verortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des Problems für Deutschland in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung: Die Regionen weisen einen höheren Grad der Entkirchlichung auf, die damals nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur gelegen hatten und in denen eine Missionierung „von oben" vorherrschte, was sich bei der Einführung der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen fortsetzte. Das in Deutschland derzeitig signifikantere West-Ost-Gefälle verdeckt demnach ein Süd-Nord-Gefälle (das sich auch in den Parteienpräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht). Eine daraus resultierende Bruchstelle ist die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte Verbindung von Thron und Altar, wie sich bei der Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs zeigte: Nach 1918 – und noch einmal ab den 1940er Jahren (Einfluss des Nationalsozialismus) – gab es regelrechte Kirchenaustrittswellen.

2. Hinzu kam schon vorher die – nach dem Modernisierungsrückstand der deutschen „verspäteten Nation" forcierte – Industrialisierung, welche mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen lockerte. Die Großstadt-Seelsorge war angesichts der explodierenden Zuzüge aus den ländlichen Gebieten personell und institutionell überfordert und reagierte wahrscheinlich zu träge. So kamen in Berlin 1893 auf einen Geistlichen der Zionskirche 23.000 Gläubige, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht. Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine ähnlich volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber total überforderten evangelischen Kirche wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch.

3. Hinzu kommt die Nach-„Wende"-Identitätskrise, die sich als Teil der permanenten deutschen Selbstverunsicherung beschreiben lässt. In diesem Kontext wird Areligiosität nun offenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben. Das lässt unter anderem die empirisch relevante Vermutung zu, dass in Umfragen ehemalige DDR-Bürger sich eher als „areligiös" oder „atheistisch" darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind; im Westen Deutschland liegt der Fall wohl umgekehrt.

Diese Entwicklung entbehrt nicht einer gewissen Dramatik. Wenn sich in knapp zwei Generationen die Konfessionslosigkeit im Zentrum des „christlichen Abendlandes" prozentual verzehnfacht, wie in Ostdeutschland zwischen 1946 und 1990 geschehen, ist das ein Desaster – und ein Menetekel für die gesamte Pastoral, selbst wenn sich geschichtliche Konstellationen nicht einfach wiederholen werden.

Die Bewertung fällt deshalb zumeist entsprechend alarmistisch aus. Von einem „Supergau von Kirche" (Ehrhart Neubert)

[10] *Franz Höllinger*, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft), Opladen 1996.

ist die Rede. Auch das oben erwähnte römische Dokument feuert die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den „homo indifferens" ab: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc. Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten.[11] Religiosität und Moralität sind wohl doch nur schwach korreliert, oder m.a.W.: Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.

Dass die „Gottesfinsternis" inzwischen soweit eskaliert ist, dass sie bis in die Familien reicht – selbst in die „gut katholischen" –, ist auch dem letzten aufmerksamen Christen bewusst geworden. Das kann zu Fatalismus und Ermüdungserscheinungen oder zu aggressiver innerkirchlicher Kritik führen (denn irgendjemand muss doch an der Misere Schuld sein), aber hoffentlich auch zu kreativen und konstruktiven Neuansätzen. Eine unaufgeregtere Betrachtung der Geschichte der Areligiosität im Osten Deutschlands lässt dann vielleicht die Frage aufkommen, ob es sich hier nicht – ähnlich wie bei der Säkularisation des 19. Jahrhunderts, als die katholische Kirche sich in vielen Ländern von manchen politischen und ökonomischen Privilegien trennen musste – auch um einen Befreiungsschlag handelt, für den die Kirchen und ihre Verkündigung im Nachhinein dankbar sein sollten. Die eingangs erwähnte Episode macht eine solche Bewertung plausibel.

Weiterführende Literatur:

Michael Domsgen (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005 (Evangelische Verlagsanstalt). – Der Sammelband bietet eine soziologische Analyse der ostdeutschen Situation und Überlegungen, wie ihr in Familie, Gemeinde, Schule und Medien zu begegnen ist. Einbezogen sind auch der katholische Raum sowie mitteleuropäische Erfahrungen.

Päpstlicher Rat für die Kultur, Where is your God? Responding to the challenge of unbelief and religious indifference today. Concluding document of the plenary assembly (electronic ed.: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040313_where-is-your-god_en.html [Stand: 24. 11. 2007]) – Das in verschiedenen europäischen Sprachen, aber seltsamerweise nicht in Deutsch publizierte Internetdokument wurde von Kardinal Paul Poupard auf der Basis einer weltweiten Umfrage verfasst. Es enthält eine Analyse der neuen Formen des Unglaubens und der religiösen Indifferenz, welche den klassischen Atheismus abgelöst haben, und konkrete pastorale Vorschläge.

Fragen nach der grundsätzlichen Einstellung

Diese Ambivalenz setzt eine Reflexion der eigenen Perspektive in Gang. Missionstheologisch könnte man – stark vereinfacht

[11] Vgl. *Paul M. Zulehner / Hermann Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf [2]1994; Allbus 2002 (electronic ed.: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF [Stand: 24. 11. 2007]).

– ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell unterscheiden. Das Defizienzmodell hat als Leitfrage: „Was fällt bei der anderen Seite aus?", das Alteritätsmodell: „Was ist dort anders?" In analytischer Perspektive unterscheiden sich beide Modelle darin, dass jenes eher normativ, dieses eher deskriptiv problematisiert. Das Defizienzmodell impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, auf den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben; beim zweiten Modell entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht nicht einmal dieses.

Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch und eschatologisch wie auch im Sinne eines substanziellen Religionsbegriffs (Religion als Glauben an …) wahrheitstheoretisch am besten begründete.[12] Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht" über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Es dürfte allerdings schwer bis unmöglich sein, auf ihr noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie gründlich diffamiert wurde. Vice versa geht es den anderen wahrscheinlich genauso. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Goldene Regel, dass das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken sei.

Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach dem Ziel angelegt. Das klingt kommunikationstheoretisch nach taktischer Finesse, soll es aber nicht sein, da die Erfahrung der Andersheit des Anderen in Lebensfragen alle Dimensionen des Menschseins umfasst – nicht nur die Verbalkommunikation. Als der eigentliche Ort der Wahrheit gelten hier die oft unüberbrückbaren Differenzen: Beide Partner sind bei allem wechselseitigem Unverständnis und bei allen Akzeptanzproblemen insofern aufeinander verwiesen, als sie für sich allein das je eigene Ziel verfehlen würden. Gerade die Differenz macht sie gegenseitig darauf aufmerksam: „Veritas semper maior".

Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der obengenannten durchgängigen Negativbezeichnungen in unserem Fall zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.

Zu plädieren wäre deshalb missionstheologisch für eine Ökumene der dritten Art[13] – anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den Kirchen (erste Art) und zwischen den Religionen (zweite Art). Die Grundvoraussetzung ist in beiden Fällen: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen herüberzuholen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die

12 Vgl. die klassische Stelle in Röm 1,19ff.

13 *Eberhard Tiefensee*, Ökumene der „dritten Art". Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: *Ders.* / *Klaus König* / *Engelbert Groß*, Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell 11), Münster 2006, 17–38.

unter eschatologischem Vorbehalt steht (der wiederum jede Art von Relativismus unterläuft). Zu dieser Maxime gibt es so gut wie keine Alternative. Das machen die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich. Was jedoch gegenüber anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen gilt, gilt analog auch gegenüber Areligiösen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis missioniert werden wollen. „Mission" ist dann nicht zuerst Mitgliederwerbung und (Rück-)Eroberung von Terrain, auch nicht Glaubensweitergabe in Form von zu akzeptierenden Sätzen, sondern ein „Senden" und „Empfangen". Geht es nicht eigentlich darum, die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu „ver-mitteln", ganz gleich, „ob uns das was bringt"? Damit liegt eine schwierige, aber auch interessante Herausforderung vor den Christen – zumindest für diesen unseren geografischen Raum und für dieses Jahrhundert.

Der Autor: *Geb. 1952 in Stendal, 1973–1977 Theologiestudium am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt, 1979 Priesterweihe in Dresden, Promotion 1986, Habilitation in Bonn (1991/92) und Tübingen 1996. Seit 1997 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Veröffentlichungen zur Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts (Johann Sebastian Drey und Franz Brentano) sowie zu Fragen der konfessionellen Situation in den neuen Bundesländern.*

Christian Rathner

Religionsjournalismus im Fernsehen. Eine Entwicklung

◆ **Warum sind die Medienberichte über religiöse Themen und Vorgänge meist so distanziert, ja sogar kritisch und ohne jedes persönliche Engagement? Geht nicht eine große Chance verloren, wenn die Medien ihre Möglichkeiten nicht nützen, um die christlichen Wahrheiten und Werte zu propagieren? Der Verfasser, selbst Religionsjournalist, gibt anhand von konkreten Beispielen eine sehr präzise und aufschlussreiche Antwort auf diese häufig gestellten Fragen. (Redaktion)**

1. Wie man ein Flugzeug tauft

Eine Flugzeugtaufe kann eine fröhliche Angelegenheit sein, mit zerschellender Sektflasche, launiger Ansprache, feierlicher Namensgebung und alkoholgestütztem Smalltalk. Allerdings: eine Taufe ist das natürlich nicht. Der in solchen Fällen möglicherweise anwesende Geistliche weiß es, Ehren- und sonstige Gäste wissen es auch: Der brave Airbus jedoch wird durch diesen Akt keineswegs zum Christ. Allenfalls gilt es, mit dem Flugzeug jene zu segnen, die es benützen werden. Theologisch haltbar ist sie daher nicht, die Rede von der Flugzeug-Taufe. Eher eine Redensart, ein Fall augenzwinkernder Tradition.

Wenn nun aber zum feierlichen Festakt neben dem katholischen Bischof auch ein islamischer Würdenträger und der Oberrabbiner geladen sind: Wird der Airbus dann immer noch „getauft"?

Nein, wird er nicht. In einem solchen Fall kann Folgendes geschehen: Ein Redakteur der ORF-Wirtschaftsabteilung, der über die Zeremonie berichten soll, stellt sich genau die richtige Frage und wählt rechtzeitig die Nummer des Kollegen von der Religionsabteilung. Wenn nicht Taufe, was dann? Weihe vielleicht? Der Kollege von der Religionsabteilung hat eine Vermutung, will sie aber erhärten und telefoniert mit den handelnden Personen. Ergebnis: Nicht Weihe, Segnung aber ist eine interreligiös vertretbare Ausdrucksweise. Des Religionsjournalisten Vermutung hat sich bestätigt, der Oberrabbiner freut sich, nicht plötzlich einer womöglich doch als Taufe missverstandenen Zeremonie beiwohnen zu müssen, und der Wirtschaftsredakteur empfindet Erleichterung über die geprüfte Ausdrucksweise. Seine Wachsamkeit ehrt ihn.

2. Der Islam ist da

Es klingt banal und bleibt doch in so manchen zeitgenössischen Herzen erst zu vollziehen: Die europäische, also auch die österreichische Gesellschaft ist nachhaltig religiös pluralistisch. Der weltanschaulich neutrale Staat behält sich vor, Kriterien für die Anerkennung von Religionsgemeinschaften zu definieren, allerdings er hat keine Befugnis, eine religiöse Überzeugung der anderen vorzuziehen.

Beispiel Islam. Kürzlich wohnte ich der Diskussion eines sunnitischen und eines katholischen Theologen bei. Dabei führte der Katholik mit großer Gewandtheit alles ins Treffen, was aus seiner Sicht für das Neue Testament und gegen den Koran spreche – so, als müsse er sein Gegenüber vor dem Schritt zum Islam bewahren. In einer kleinen Gefechtspause flüsterte ich dem christlichen Diskutanten zu: „Wie immer diese Diskussion ausgehen mag: Der Islam geht nicht mehr weg." Denn genau diesen Eindruck machte der vor lauter Eifer rotwangig erglühte Professor: Er schien beseelt von dem Gedanken, man müsse nur entsprechend argumentieren – etwa die kriegerischen Koranpassagen dem friedliebenden Neuen Testament gegenüber stellen –, und schon würde sich das Islam-Problem gewissermaßen von selber lösen.

Aber der Islam ist da, ob man will oder nicht. Er ist nicht nur Teil der Weltgeschichte, er ist Teil der europäischen Gegenwart. Die einzige Frage ist, ob und wie es gelingen kann, sich in dieser neuen historischen Situation möglichst friedlich einzufinden. In Zeiten extremistischer Auswüchse in der islamischen Welt ist es umso notwendiger, das europäische Erbe nicht nur zu beschwören, sondern auch anzuwenden. Das heißt: Differenzierung und Dialog sind als Gebot der Stunde zu begreifen und nicht als Naivität zu diffamieren.

Europa kennt den anderen Weg aus der eigenen Geschichte nur zu gut: Diffamierung, Verhetzung, die Abwehr des Fremden als Bestrafung des Sündenbocks – als Reconquista, als Pogrom und dann, als absoluter Tiefpunkt, in der Shoa. Eigentlich müsste man von einem Konsens darüber ausgehen, dass solche gewaltsamen Lösungen für immer der Vergangenheit angehören. Wenn sich dann allerdings eine Lokalpolitikerin mit offenbar inferiorem Informationsstand den Islam „zurück hinter das Mittelmeer" wünscht, fragt man sich schaudernd, ob Europas dunkelste Kräfte womöglich doch nur schlummern.

Die nicht nur verbale, sondern tatsächliche Akzeptanz einer multireligiösen Gegenwart bleibt niemandem erspart. Auch nicht dem Papst. Wenn er sich bei seiner viel diskutierten Regensburger Rede gestattete, in aller Kürze die abfällige Beurteilung eines byzantinischen Kaisers über den Propheten Mohammed zu zitieren, um sie seiner Argumentation zum Thema „Vernunft" dienstbar zu machen, scheint er dabei vergessen zu haben, dass die Öffentlichkeit, vor der er sprach, entgegen dem Anschein keineswegs rein katholisch war. Die Welt ist zusammengerückt und klein geworden, Kameras übertragen Wirklichkeitsstückchen in alle ihre Winkel. Der Aufruhr in der muslimischen Welt kam nicht überraschend. Zum Glück konnte der Papst, von dem ja auch weitaus differenziertere Stellungnahmen zum Islam bekannt sind, mit seiner Reise in die Türkei die Scharte weitgehend ausmerzen. Das aber bleibt als Lernerfahrung: Auch ein Papst ist nicht allein Papst der Katholiken. Was immer er tut oder lässt: Sein Handeln hat eine interreligiöse Komponente (eine ökumenische ohnedies) und verlangt daher auch nach interreligiöser Kompetenz.

3. Testfall Alltag

Flugzeugsegnungen und andere öffentliche Feierlichkeiten sind nicht die einzigen Gelegenheiten, zu denen es sich lohnte, das Wissen um andere religiöse Traditionen ausschließlich in den Gelehrtenstuben zu belassen. Wo immer Angehörige unterschiedlicher Religionen miteinander le-

ben und arbeiten, gemeinsam essen oder auch nur dieselben Räumlichkeiten in Anspruch nehmen, ist dieses Wissen hilfreich. Beispiel Krankenhaus und medizinische Betreuung: Wo liegen die Grenzen der Scham? Wo kann ungestört gebetet werden? Welche religiösen Symbole sind wo zugelassen oder wünschenswert? Wie lässt sich das nach den jeweiligen Speiseregeln vorgeschriebene Essen organisieren?

Das Sich-Einfinden in der neuen interreligiösen Wirklichkeit ist schwierig für alle Beteiligten. Schon innerhalb der einzelnen religiösen Traditionen führen unterschiedliche Auffassungen, Mentalitäten und Charaktere zu Konflikten zwischen Reformern und Konservativen. Umso mehr trennt sich die fundamentalistische Spreu vom dialogbereiten Weizen, wenn sich große religiöse Systeme aufeinander zubewegen. Hitzköpfe gibt es überall, und wenn sie aneinander geraten, kann es – lange vor gewaltbereitem Islamismus und Al Kaida – zu heftigen Auseinandersetzungen kommen. Was die interreligiöse Begegnung an positiven Erfahrungen zu bieten hat – Horizonterweiterung, vertieftes Selbstverständnis, Entdeckung von Eigenem im Gemeinsamen –, verliert dabei schnell an Attraktivität.

Auf dem Weg zu einer interreligiösen Friedensveranstaltung in Sarajewo nach dem Bosnien-Krieg musste der aus Österreich kommende Bus anhalten, weil es zwischen zwei Mitreisenden zu einem lautstarken Streit gekommen war. Der Grund: Ein Christ hatte einen muslimischen Mitreisenden gebeten, ihm aus der Kühlbox eine Dose Bier zu reichen – und dieser hatte sich geweigert, die Dose mit dem alkoholischen Getränk auch nur zu berühren. Ein Wort gab das Andere, bis beide Seiten auf dem gesicherten Bestand ihrer Vorurteile angelangt waren: typisch scheinheilig und stur der Muslim, typisch verwestlicht und sittenlos der Christ. Auf einem Parkplatz wurde das an sich lächerliche Problem ausdiskutiert. Aber erst Beschwichtigungsversuche nach allen Regeln der Konfliktlösung hatten am Ende Erfolg. Eine heilsame Erfahrung für alle, die sich das menschliche Konfliktpotenzial zu klein denken.

4. Der Ort des Religionsjournalismus

Das Heimischwerden des Islam in Europa ist eine Herausforderung für Mehrheiten und Minderheiten gleicher Weise. Und mit dem Islam ist längst nicht alles gesagt. Neben dem Aufwind, den der Buddhismus seit Jahrzehnten erlebt und dem weltweiten Zuwachs evangelikaler Pfingstkirchen, sind es vor allem synkretistische Formen privater Religiosität, die im Zuge der fortschreitenden „Patchwork-Religion" auf breites Interesse stoßen. Das Angebot zwischen Heil und Heilung ist vielfältig. Mitten in dieser bisweilen verwirrenden und nicht selten konfliktbeladenen Vielfalt des Religiösen befindet sich der Ort eines unabhängigen Religionsjournalismus.

Dieser Religionsjournalismus ist nicht dazu da, den vielen Suchern die eine Wahrheit näher zu bringen. Er ist – unbeschadet der religiösen Überzeugungen jener Menschen, die ihn betreiben – vom Ansatz her interreligiös und überkonfessionell. Damit unterscheidet er sich wesentlich vom Kirchenjournalismus oder jeder Art von religionsgebundener Veröffentlichungspraxis. Er versteht sich nicht als kirchliches Bollwerk im laizistischen Medienbetrieb, nicht als „elektronische Kanzel" und nicht als massenmediale Verstärkung kirchlicher Verkündigung. Abgesehen von „Verkündigungssendungen" (etwa „Was ich glaube", „Die Lehre des Buddha", „Die Stimme des Islam"), die übrigens auch in redaktioneller

Verantwortung entstehen, wird das Programm der „Abteilung Religion“ im ORF-Fernsehen („Kreuz und Quer“, „Orientierung“) nach journalistischen und nicht etwa nach pastoralen Kriterien gestaltet. Anders als etwa eine Kirchenzeitung, wendet sich der Religionsjournalismus im öffentlich-rechtlichen Medium ja nicht allein an Gläubige und Mitglieder, sondern kommuniziert mit einem religiös vielfältig orientierten Publikum. Er versteht sich als im Rahmen der Gesetze unabhängig – nicht einer Kirche, sondern der ganzen Gesellschaft verpflichtet.

Besonders auf konservativer Seite stößt dieser Ansatz auch auf Kritik. Die Sehnsucht nach Kritikvermeidung brachte vor Jahren einen Bischof dazu, eine „Missio canonica“ für Religionsjournalisten zu fordern. Wer über die Anliegen der katholischen Kirche berichte, so das Argument, solle wie Religionslehrer von ihr dazu beauftragt werden – eine Idee, die nicht einmal für kirchliche Medien aufgegriffen wurde. Überlegungen, ob die (z. B. katholische) Kirche ihre mediale Verkündigung nicht selbst in die Hand nehmen und eigene Sender finanzieren solle, lassen sich durchaus ermessen – wobei die Konzepte auch ganz anders aussehen können als etwa die einheizenden Ansprachen der TV-Prediger im amerikanischen Bible Belt. Erfahrungen im Radiobereich und vereinzelt auch auf dem Fernsehsektor gibt es ja bereits. Dennoch, auch wenn es in Zukunft mehr von Religionsgemeinschaften selbst verantwortetes Programm geben sollte: Der Religionsjournalismus im beschriebenen Sinn würde dadurch nicht überflüssig, möglicherweise umso notwendiger, formuliert er doch Fragen, die sich aus einer religiös pluralistischen Gegenwart für alle ergeben – und zwar von einer Warte aus, die nicht unbedingt mit kirchlichen Positionen übereinstimmen muss.

5. Die Frage nach den Kriterien

Der Religionsjournalismus fragt nach dem Menschen, seinen religiösen Motivationen, Überzeugungen und Handlungen und findet den „homo religiosus“ in verschiedenen Religionsgemeinschaften vor. Im angelsächsischen Bereich sprechen viele Kolleginnen und Kollegen eher von „interreligious reporting“ als von „religion journalism“ und treffen damit den Punkt sehr genau. Tatsächlich spielt die interreligiöse Dimension angesichts eines religiös pluralistischen Publikums auch dann eine Rolle, wenn man mit der Berichterstattung vermeintlich im Rahmen einer Religion oder Konfession bleibt. Katholische Binnensprachlichkeit verbietet sich jedenfalls, wenn man sich eines religiös heterogenen Publikums bewusst ist.

Religionsjournalismus ist ganz normaler Journalismus. Er berichtet von Menschen, Ereignissen, Diskussionen, Konflikten. Dabei begegnen Religionsjournalisten und -journalistinnen ständig Angehörigen von Religionen, die – neben vielem Anderem, was sie auszeichnet – einen Wahrheitsanspruch vertreten, und zwar jeweils einen anderen. Der Religionsjournalismus, der ja per definitionem nicht auf der Basis einer Glaubensgemeinschaft steht, muss gegenüber diesen zentralen Glaubenswahrheiten Neutralität wahren. Woher aber nimmt er dann Kriterien für eine Bewertung? Er kann ja nicht von einer ortlosen „Überwahrheit“ ausgehen, ohne die Religionen in ihrer Realität zu verfehlen. Die als wahr ausgegebene Wahrheit, dass es eben keine Wahrheit gebe, mag für die Demonstration lässiger Weltoffenheit gut geeignet sein, für das Gespräch der Religionen – und damit ebenso für den Religionsjournalismus – ist sie obsolet. Für Religionsjournalistinnen und -journalisten bedeutet das die schwierige Aufgabe, im Rahmen der Reflexion

eigener Überzeugungen gewissermaßen zwischen den Wahrheiten wahrhaftig zu agieren und dabei Spannungen auszuhalten. Das macht einerseits die Frage nach den Kriterien, nach einer theoretischen Basis des unabhängigen Religionsjournalismus umso drängender und verweist andererseits in die Praxis. Glücklicherweise haben die Religionen vor allem abseits der Wahrheitsfrage viel miteinander zu reden. Wenn sich Juden, Christen und Muslime beispielsweise gemeinsam für bessere Integrationsmaßnahmen stark machen, spielt die „Wahrheitsfrage" im theologischen Sinne zumindest vordergründig kaum eine Rolle. Man kann auch sagen: Im Einsatz für Gerechtigkeit wird eine zugrundeliegende gemeinsame Wahrheit deutlich.

6. Journalismus nach Auschwitz

Es wäre zweifellos von großer Bedeutung, im Länder und Religionen übergreifenden Diskurs so etwas wie „European Guidelines" eines zeitgemäßen Religionsjournalismus zu entwerfen.

Einige solcher Kriterien würden vermutlich schnell Konsens finden. Der Religionsjournalismus ist ein „Journalismus nach Auschwitz", das heißt, er versucht aktiv gegen Vorurteile anzukämpfen, seien sie nun antisemitischer, antiislamischer oder sonstiger Natur. Er mahnt Rechte der Minderheit gegenüber der Mehrheit ein, er fördert Offenheit und Dialogbereitschaft in den Religionen und verteidigt, wo nötig, die Menschenrechte, insbesondere das Menschenrecht der Religionsfreiheit. Religionsjournalismus ist per se internationaler Journalismus und folgt damit der Solidarität von Weltkirchen und Weltreligionen. Er ist an ethischen Fragen besonders interessiert und bezieht die Ressourcen der Religionen auf der Suche nach Antworten ein. Zudem bemüht er sich im viel zitierten „Supermarkt der Religionen" um Konsumentenschutz und Qualitätswahrung. Nicht alles, was als leicht verdaubare Instantreligion daherkommt, ist Suchenden ernsthaft zu empfehlen.

Natürlich liegt allem religionsjournalistischen Bemühen der Respekt vor dem Menschen als einem religiösen Wesen zugrunde. Wer die religiöse Dimension des Lebens für grundsätzlich erledigt betrachtet, kommt für diesen Beruf schwerlich in Frage. Aber der Religionsjournalismus ist auch kritisch gegenüber der Religion. Der Begriff ist ja durchaus ambivalent. In jeder der religiösen Traditionen wird er anders definiert und anders mit Bedeutung gefüllt. Nach empirischem Befund lässt sich im Umkreis der Religionen äußerst Widersprüchliches finden: Befreiung, Trost, Lebensbejahung, Gemeinschaft, Hoffnung stehen auf der einen, Fanatismus, Engstirnigkeit, Herrschaftsdenken, ideologische Enge bis hin zu Gewalt und Terrorismus auf der anderen Seite. Religion ist also einesteils das, was an den Ursprung zurückbindet – andernteils aber kann sie auch zu einem Gebilde von Ressentiments, Einschüchterung und falscher Gewissheit werden, in das sich Menschen unter bestimmten Bedingungen nur allzu leicht verstricken.

Es versteht sich von selbst, dass der Religionsjournalismus die positiven Kräfte der Religion fördern möchte. Gegen Enge und Obrigkeitsdenken betont er die Freiheit der Kinder Gottes, gegen Drohgebärden mahnt er zum Dialog auf Basis des gemeinsamen Menschseins.

An diesen tastenden und schwankenden Ausführungen ist allerdings unschwer zu ersehen, dass sich hier ein erhebliches Theorie-Defizit auftut. Was genau sind die positiven Kräfte der Religion? Können tatsächlich außerreligiöse Kriterien

zur Bewertung eines konkreten religiösen Phänomens herangezogen werden? Oder droht am Ende eine Verbürgerlichung alles Religiösen, seine Normierung an der Konvention der simplen Anständigkeit, wenn diese Kriterien aus der säkularen Freiheitsgeschichte genommen werden? Geraten damit nicht Dimensionen einer positiven Radikalität der religiösen Motivation aus dem Blick? Am ehesten ist die Suchbewegung des Religionsjournalismus vielleicht mit dem zu vergleichen, was der evangelische Theologe und Religionswissenschafter Friedrich Wilhelm Graf eine „gute Religion" nennt (zuletzt bei seinem Referat im Rahmen des Philosophicum Lech 2007). Schon der Begriff gibt zu denken. Was er aber bedeutet, kann unmöglich von Journalistinnen und Journalisten allein geklärt oder von einer Konfession allein dekretiert werden. Ein spannender Versuch wäre es, in einem breiten interreligiösen Gesprächsvorgang abseits des jeweiligen Wahrheitsanspruchs eine solche Begriffsbestimmung zu wagen.

7. Wo bleibt die Verkündigung?

Ist also der Religionsjournalismus für das, was man im kirchlichen Sinn Glaubensvermittlung nennen könnte, völlig verloren? Schwebt er in einer Art Neutralismus, sozusagen in einem öffentlich-rechtlichen Agnostizismus, der sich allem Bekenntnishaften entsagt?

Nein. Er schwebt nicht über den Köpfen, er hat es mit konkreten Menschen und ihren Überzeugungen zu tun. Ich sehe mehrere Gründe dafür, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften ein hohes Interesse an einem guten und unabhängigen Religionsjournalismus haben müssten.

Religionsjournalismus tritt für die Relevanz seines Themas ein – unabhängig davon, ob es gerade Konjunktur hat oder nicht. Das ist in einem Europa, in dem sich die Mehrheit der Menschen gleichzeitig religiös und kirchenfern erlebt und in dem sich das Religiöse bei allem Pegel-Tiefstand der traditionellen Ströme sein eigenes, meist privates Flussbett gräbt, keine Selbstverständlichkeit. Dass religiöse Fragen abseits von religiöser Autorität gerade deshalb interessant sein können, weil man als Zuschauer selbst kompetent ist zu entscheiden, ob und auf welche Weise sie das eigene Leben berühren, ist vermutlich ein Grund für den anhaltenden Zuspruch, dessen sich etwa die ORF-Sendung „Kreuz und Quer" erfreut.

Die verkündigende Dimension des Religionsjournalismus geht jedoch tiefer. Obwohl er kein Ersatz für den Religionsunterricht sein kann, vermittelt er Wissen aus den verschiedenen Traditionen und zeigt dabei, dass es sich nicht um veraltete Traditions-Tatbestände, sondern um für heute aktuelle Zusammenhänge handelt. Das fördert die grundsätzliche Ansprechbarkeit für religiöse Themen.

Wichtiger als Botschaften sind – vor allem im Fernsehen – die Menschen, die sie vertreten. Gerade im filmischen Medium haben Menschen alle Chancen, mit ihrer ganzen Persönlichkeit für ihre Überzeugungen einzutreten. Authentisches Reden wirkt, und es kennt keine Hierarchie. Nicht der Rang-Erste überzeugt am meisten, sondern der Mensch, dem man abnimmt, was er sagt. Nicht die religiöse Floskel zählt, sondern die Rede, die aus dem Herzen kommt. So bietet das Medium die Gelegenheit, Menschen zu begegnen, sie zu erleben in dem, was sie tun und reden – und damit auch in dem, was ihre Quelle, ihre Motivation und ihre Hoffnung ist. Das kann durchaus auch Verkündigung sein – eine Verkündigung ohne Verkündigungsgestus.

8. Die Entwicklung ist im Gang

Der Religionsjournalismus der Zukunft ist in Entwicklung. Es wäre schön, wenn viele Entwicklerinnen und Entwickler mittun: Theologen und Theologinnen, Praktizierende und Skeptiker aller Traditionen. Denn qualitätsvolles Wissen der Religionen um einander ist kein frommer Wunsch für die Sonntagsrede, sondern eine Forderung, die täglich drängender wird. Alles spricht dafür, dass es im journalistischen Betrieb Fachleute braucht, die nicht zuletzt auch für ihre Kolleginnen und Kollegen beratend zur Seite stehen, wenn sie gebraucht werden – auch für Komplizierteres als eine Flugzeugsegnung.

Religionsjournalismus ist aus meiner Sicht – so wie guter Journalismus überhaupt – kein Instrument des Status quo. Es geht ihm darum, ein Bewusstsein für den Zustand der Welt zu schaffen oder zu nähren. Spätestens seit der Zeit der biblischen Propheten sind Gläubige aufgerufen, hinter die Inszenierungen zu schauen und das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Da muss auch gesagt werden, was der salvadorianische Jesuit und Theologe Jon Sobrino so formuliert: „Die Wahrheit dieser Welt ist eine gewaltige Ungerechtigkeit." Welcher Religion sie auch immer angehören mögen: In vielen Teilen der Welt werden – meist um des Götzen Mammon willen – Menschen gemordet, gefoltert, mundtot gemacht – auch von Machthabern, die sich religiös verstehen. Dass es, wie der Jesuiten-Märtyrer Ignacio Ellacuría bis zu seiner Ermordung nicht müde wurde aufzuzeigen, „gekreuzigte Völker" gibt und dass alles getan werden muss, sie vom Kreuz zu holen, darauf weisen Engagierte in den ärmsten Regionen der Welt hin. In einem Religionsjournalismus, der seine Sache ernst nimmt, sind sie wichtige Partner.

Der Autor: *Jahrgang 1961, Matura in Wels, Studien der katholischen Fachtheologie und der Slawistik (beide nicht abgeschlossen), Bildungsreferent im Bildungshaus Lainz 1987–1992; seit 1992 Religionsjournalist, Redakteur der Hauptabteilung Religion im ORF-Fernsehen, Gestalter von Magazinberichten, Dokumentationen und TV-Features (vor allem „Orientierung", „Kreuz und Quer", „FeierAbend") im Themenbereich Religion und Religionen.*

Hansjörg Schmid

Als Christ Muslimen begegnen

Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis

In den multireligiösen Gesellschaften Westeuropas leben Christen und Muslime oft nebeneinander. Das Zusammenleben führt zu zahlreichen Begegnungen und gegenseitigen Wahrnehmungen. Eine echte Begegnung umfasst, dass jeder etwas einbringt, dadurch aber dann auch sich selbst und den anderen neu sieht. Sie ist also keine Einbahnstraße, sondern bedeutet immer auch Veränderung. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche Konsequenzen Begegnungen mit Muslimen für den christlichen Glauben haben können.[1] Was können Christen von Muslimen lernen? Wie kann sich das auf Glaubenspraxis und Gemeindeleben auswirken? Dabei sind verschiedene Wege und Orte der Begegnung zu berücksichtigen: nicht nur Glaubenssätze, sondern auch Glaubensvollzüge und das gesellschaftliche Zusammenleben.

Aus einer christlich-theologischen Perspektive werden hier mögliche Konsequenzen gezogen. Da die Wechselseitigkeit in der Begegnung von hoher Bedeutung ist, erweist sich eine muslimisch-theologische Perspektive als gleichermaßen wichtig. Sie kann jedoch nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein und muss muslimischen Theologen überlassen bleiben. Als Basis für die Begegnung wird hier im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils das christliche Bekenntnis und eine gleichzeitige Offenheit und Wertschätzung für den Islam vorausgesetzt, so dass eine gemeinsame Suche nach der Wahrheit möglich ist.[2] Es geht daher um eine lernbereite, aber auch kritische Sicht auf den Islam, die vor heiklen Fragen nicht Halt macht.[3]

Zu berücksichtigen ist schließlich bei den folgenden Überlegungen, dass es Muslime in einer großen Vielfalt gibt. Was muslimisches Leben ist, definiert sich in verschiedenen Kontexten neu. Es ist ebenfalls davon auszugehen, dass im Islam wie auch im Christentum Diskrepanzen zwischen der „Theorie" des Glaubens einerseits und gelebtem Glauben andererseits bestehen. Folglich geben die einzelnen Punkte nur Anregungen, in welche Richtung sich Konsequenzen aus der Begegnung entwickeln könnten, wobei diese jedoch in verschiedenen Kontexten ganz unterschiedlich aussehen werden.

Da auch die Lernmöglichkeiten in der Begegnung vom jeweiligen Kontext abhängen, muss betont werden, dass die folgenden Überlegungen auf den Rahmenbedingungen freiheitlicher Rechtsstaaten

1 Vgl. dazu auch *David Marshall*, Daraus lernen, wie Muslime das Christentum sehen, in: Cibedo-Beiträge 2 (2007), 4–14; *Christian Troll*, Als Christ dem Islam begegnen, Würzburg 2004, 8. Während es hier um Konsequenzen des Anderen für das Eigene geht, betrachtet Troll in seinem Essay primär den Islam aus der Sicht des christlichen Glaubens.

2 Vgl. besonders *Lumen gentium* Nr. 16; *Nostra aetate* Nr. 1 und 3; *Dignitatis humanae* Nr. 3.

3 Anders die Äußerung einer Christin nach einer Dialogtagung: „Ich hab mich nicht getraut zu fragen."

aufbauen, die ein hohes Maß an Religionsfreiheit gewährleisten. Anders gestalten sich Begegnungen in vielen islamisch geprägten Ländern, wo andere Mehrheitsverhältnisse, soziale Spannungen und rechtliche Gegebenheiten die Lernmöglichkeiten beschränken.

1. Moscheen besuchen: Ein Zugang zur Gottesfrage

Der Zugang zu Religionen ist nicht nur durch Texte, sondern außerdem durch die Kunst und Architektur von Kultbauten möglich. So können auch Moscheen als Kulturleistungen, Stein gewordene Glaubenszeugnisse und Orte der Glaubenspraxis betrachtet werden.[4] Auf zahlreiche nichtmuslimische Besucher üben Moscheen als spirituelle und meditative Räume eine große Faszination aus. Zunächst ist dabei an die traditionsreichen Moscheen in der islamischen Welt zu denken. Aber mit der dauerhaften Beheimatung eingewanderter Muslime in Westeuropa entstehen auch dort seit Mitte der 1990er Jahre vermehrt Moscheebauten, in denen meist auch Führungen für nichtmuslimische Besucher angeboten werden und die so in vielen Fällen zu Katalysatoren der Begegnung werden. Diese Bauwerke zeichnen sich meist durch eine schlichte, an den Traditionen der Herkunftsländer orientierte Architektur aus, die wie im Falle der großen Mannheimer Moschee dennoch beeindrucken kann.[5] Daneben gibt es erste Exponenten einer sehr innovativen Architektur: Das Minarett der Moschee in Schorndorf bei Stuttgart (2004) ist als „Leuchtturm" gestaltet; die Glasflächen anstelle der Kuppel und einer Außenwand des Gebetsraumes drücken Transparenz aus – ebenso die Tatsache, dass die an der Außenscheibe angebrachten Kalligrafien spiegelbildlich von innen und von außen lesbar sind. Die Moschee in Penzberg/Oberbayern (2005) hat eine Fassade aus Glasscherben und Naturstein sowie ein stählernes Minarett; der Gebetsraum ist von Glas und blau-goldener Farbgebung bestimmt. Auch hier findet eine Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Architektur statt. Moscheebauten drücken damit stets das spezifische Selbstverständnis ihrer „Bauherren" aus, weisen aber auch durchgehende Merkmale auf, die sich unmittelbar aus dem theologischen Selbstverständnis des Islam ergeben. Bei der Betrachtung der Architektur und Ausstattung von Moscheen fällt Folgendes auf:[6]

– Die *Schlichtheit und Bildlosigkeit*: Die Ausstattung einer Moschee ist zurückhaltend und auf das Wesentliche konzentriert. Im Koran gibt es Anknüpfungspunkte für ein „Bilderverbot" mit Episoden, die von Abrahams Auseinandersetzung mit Götterstatuen berichten (Sure 21,51–73; 37,95f.). Spätere Überlieferungen knüpfen daran an, so dass Moscheen durchweg bildlos sind. Die Bildlosigkeit ist Ausdruck der Unverfügbarkeit und Transzendenz Gottes (Sure 30,114; 42,11; 57,3). Dennoch

4 Vgl. dazu *Christina Brüll* u.a., Synagoge – Kirche – Moschee, München 2005.

5 Zu den Moscheebauten der 1990er Jahre in Deutschland vgl. *Sabine Kraft*, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland, München 2002.

6 Hier geht es in erster Linie um die Moscheen als Gebetsräume. Darüber hinaus sind Moscheen in der Diaspora meist multifunktionale Gemeindezentren und dienen als soziale Treffpunkte. Wenn – wie an vielen Orten – im Ramadan Einladungen zum Fastenbrechen auch an Christen und Vertreter des öffentlichen Lebens ergehen, werden Moscheen als Orte der Gastfreundschaft erfahrbar. Dies stellt Christen vor die Frage, wann sie eine entsprechende Gastfreundschaft pflegen und umgekehrt auch Muslime zu sich einladen.

ist Gott dem Menschen „näher als die Halsschlagader“ (Sure 50,16).

– Die *Kalligrafien und Ornamente*: Das islamische „Bilderverbot“ führt dazu, dass bildlose Kunstformen einen hohen Stellenwert bekommen. Der Schmuck des Moschee-Innenraums ist zunächst durch eine gleichmäßige Farbgebung geprägt. Der Blick des Betrachters wird auf Ornamente und in verschiedenen Typen ausgestaltete Schrift gelenkt, wobei die Wirkung von beidem auf innerer Regelmäßigkeit und Harmonie beruht. Mit der Kalligrafie wird das Wort Gottes in ästhetisch anregender Form sichtbar gemacht, so dass diese Schönheit das Auge erfreut wie die Rezitation der Koranverse das Ohr. Häufig dargestellt sind neben „Allah“ und „Muhammad“ das muslimische Glaubensbekenntnis, der Thronvers Sure 2,255 und die Namen der ersten vier Kalifen.[7]

– Die *Ausrichtung nach Mekka*: Im Sinne einer universalen Topografie sind alle Moscheen nach Mekka ausgerichtet. Die Gebetsnische ist leer und ohne Kultbild, sie verweist auf den Vollzug des Gebets und zeigt die Gebetsrichtung an.

Für den christlichen Betrachter sind gerade mit der Ausrichtung des Raumes Gemeinsamkeiten gegeben. Kirchen wie Moscheen sind auf einen externen, nicht greifbaren Punkt ausgerichtet und weisen damit über sich selbst hinaus. Aber gerade hier besteht ein deutlicher Unterschied: Während die Moscheen mit Mekka auf einen irdischen Punkt hin orientiert sind, hat die Ostung der Kirchen in Richtung der aufgehenden Sonne, welche die Erwartung des Auferstandenen ausdrückt, keinen irdischen, sondern einen transzendenten Bezugspunkt.

Daneben wird der christliche Moscheebesucher an die bilderkritische Haltung der monotheistischen Religionen insgesamt erinnert (Ex 20,4; Dtn 5,8), die auch im Neuen Testament (1 Kor 8,10; 1 Joh 5,21) ihren Niederschlag gefunden hat und deren Relevanz innerchristlich kontrovers ist. So steht der Islam in der Bilderfrage den reformatorischen Kirchen näher als der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen. Die Bildlosigkeit im sakralen Bereich des Islam ist Ausdruck des Widerstands gegen eine Vereinnahmung und Verdinglichung Gottes. Jegliche menschliche Nachahmung des einzigen Schöpfers, der die ganze Schöpfung zu einem Zeichen für die Menschen gemacht hat, wird damit unterbunden. Gott und seine Propheten werden nur indirekt im Wort sichtbar. „Nur diese Abstraktion kann die Unbegreifbarkeit des göttlichen Wesens ausdrücken, das sich von jeder stofflichen Dimension unterscheidet und über dieser steht.“[8] Damit setzte sich der Islam von heidnischen Religionen und auch vom Christentum ab, was in den ersten islamischen Kultbauten, dem Jerusalemer Felsendom und der Großen Moschee von Damaskus, daran zu erkennen ist, dass zwar die in der byzantinischen Welt verbreitete Mosaikkunst übernommen wird, aber auf pflanzliche, architektonische und symbolische Darstellungen beschränkt bleibt.[9]

7 Diese sind häufig so angebracht, dass man eine Analogie zu den Apostelsäulen in mittelalterlichen Kirchen sehen kann.

8 *Ibrić Almir*, Das Bilderverbot im Islam. Eine Einführung, Marburg 2004, 103. Vgl. auch *Ders*., Islamisches Bilderverbot vom Mittel- bis ins Digitalzeitalter, Wien–Münster 2006; *Silvia Naef*, Bilder und Bilderverbot im Islam. Vom Koran bis zum Karikaturenstreit, München 2007.

9 Vgl. *Heribert Busse*, Zur Geschichte und Deutung der frühislamischen Harambauten in Jerusalem, in: ZDPV 107 (1991), 144–154, 149f.

Schließlich werden hier auch Unterschiede im Offenbarungsverständnis deutlich: Da im Islam die Herabsendung des Koran das zentrale Offenbarungsereignis darstellt, ergibt sich eine Fixierung auf das Wort, so dass die Schrift heiligen Charakter bekommen kann. Im Christentum hingegen legt die Offenbarung in der Menschwerdung Gottes bildliche Darstellungen nahe. Die Auseinandersetzung mit dem Islam in diesem Punkt braucht nicht zu einem neuen Bildersturm zu führen. Die Frage, was Bilder in Kirchen – nicht zuletzt auch angesichts der medialen „Bilderflut" – leisten können und was nicht, steht damit jedoch neu im Raum.

2. Gebet erleben: Eine Erinnerung an christliche Traditionen

Moscheen sind wesentlich Gebetsräume, so dass ein volles Raumerleben erst beim Gebet stattfindet. In der interreligiösen Begegnung wird nicht selten schnell über das gemeinsame Gebet gesprochen; zunächst aber liegt eine Chance darin, einander die je eigene Gebetspraxis vorzustellen. Als eine der fünf Säulen ist das rituelle Gebet fest im Islam verankert.[10] Es ist Ausdruck von Gottesnähe (Sure 2,186). Vor allem die folgenden Aspekte des islamischen Gebets beeindrucken christliche Beobachter:[11]

– Der *egalitäre Charakter*: Es handelt sich beim fünfmaligen täglichen Ritualgebet um eine Pflicht für alle Muslime gleichermaßen.[12] Das Gebet kann allein oder in Gemeinschaft vollzogen werden. Nur das Freitagsgebet ist als Gemeinschaftsgebet verpflichtend, wobei nach islamischer Überlieferung das gemeinschaftliche Beten stets vorzuziehen ist, denn durch das Gebet wird das Individuum in die Glaubensgemeinschaft integriert.[13] Im Gebet sind alle gleich vor Gott, weshalb auch der Vorbeter in dieselbe Richtung wie die Gemeinde betet und nur bei der Predigt der Gemeinde zugewandt ist. Allerdings kann jeder, der die Riten kennt, dem Gebet vorstehen.

– Die *Strukturierung und Durchdringung des Tages*: Aufgrund seiner Schlichtheit und Kürze findet das muslimische Ritualgebet gut im Alltag Raum. Es wird z.B. in Arbeitspausen praktiziert. Im Islam gibt es keinen eigentlichen wöchentlichen Ruhetag; jedoch verschafft das Gebet Ruhepausen im Tagesverlauf und steht so für eine feste Verankerung der Religion im Alltag.

– Der *körperliche Vollzug*: Eine Aufspaltung des Menschen in Leib und Geist ist dem islamischen Denken fremd. Somit

[10] Daneben gibt es auch im Islam das freie persönliche Gebet.

[11] Vgl. zu den folgenden Überlegungen *Jane I. Smith*, Christians and the Islamic Experience of Prayer, in: *Francis Eigo* (Hg.), Prayer. The Global Experience, Villanova 1997, 145–181, besonders 170–177; *Daniel Madigan*, Liturgy in a Religiously Plural World. Muslim and Christian Worship in Dialogue, in: *Keith Patrick* (Hg.), Liturgy in a Postmodern World, London–New York 2003, 169–176, sowie die Beiträge im Sammelband *Hansjörg Schmid*/*Andreas Renz*/*Jutta Sperber* (Hg.), „Im Namen Gottes …" Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2006.

[12] Für muslimische Frauen ist es keine Pflicht, am gemeinschaftlichen Freitagsgebet teilzunehmen. Wie in den meisten Synagogen gibt es für das Gebet der Frauen in den Moscheen getrennte Frauenbereiche, die jedoch oft deutlich kleiner als der Hauptgebetsraum sind. Beides gibt in der Begegnung sicherlich Anlass zu kritischen Fragen.

[13] Die Partizipation aller kommt auch dadurch zum Ausdruck, dass der erste Muezzin der Überlieferung nach der befreite äthiopische Sklave Bilal war.

ist auch der Körper beim Ritualgebet voll einbezogen. Das Gebet umfasst in einer ritualisierten Abfolge die verschiedenen Körperhaltungen Stehen, Verbeugung, Aufrichtung des Körpers, Niederwerfung und Sitzen.[14] Zum körperlichen Vollzug gehören auch die dem Gebet vorausgehende rituelle Waschung und die Ausrichtung des Körpers in die Richtung von Mekka, die in der Moschee durch die Gebetsnische angezeigt ist. Durch dieses gemeinsame „Körpergebet" in einer Reihe gewinnt das Beten eine besondere Intensität.

– Der *öffentliche Charakter*: Das Gebet wird von Muslimen ohne Scheu öffentlich praktiziert. Dies kann an jedem denkbaren Ort geschehen, was bisweilen auch demonstrativen Charakter hat.

Alle vier aufgeführten Punkte stellen Anfragen an das christliche Beten dar: Die verschiedenen Körperhaltungen sind auch in der christlichen Gebetstradition geläufig. Die in manchen Gottesdiensten zu beobachtende Tendenz, dem Sitzen einen größeren Raum einzuräumen und verbale nonverbalen Ausdrucksformen (auch bei der Erklärung von Symbolen) vorzuziehen, bedeutet eine Verarmung. So kann die Betrachtung muslimischer Gebetshaltungen dazu führen, körperliche Ausdrucksformen im christlichen Gebet und Gottesdienst wieder bewusster zu erleben und einzubeziehen. Möglicherweise zeigt sich bei den Gebetshaltungen auch eine unterschiedliche Akzentuierung im Gottes- und Menschenbild der beiden Religionen: Während im Christentum die stehende Gebetshaltung als Ausdruck der menschlichen Würde zentral ist,[15] hat die Niederwerfung im Islam größeres Gewicht und bringt die Abhängigkeit des Geschöpfs von seinem Schöpfer zum Ausdruck.[16]

Sucht man nach einer christlichen Entsprechung zum islamischen Pflichtgebet, so stößt man auf die meist als „Stundengebet" bekannte Tagzeitenliturgie. Der christlichen Tagzeitenliturgie und dem islamischen Ritualgebet sind die Orientierung an Sonne und Tagesrhythmus gemeinsam. So findet jedes der fünf islamischen Pflichtgebete in einer bestimmten Zeitspanne statt: das Morgengebet zwischen erstem Morgenlicht und Sonnenaufgang, das Mittagsgebet beim Sonnenstand im Zenit, das Nachmittagsgebet vor Sonnenuntergang, das Abendgebet zwischen Sonnenuntergang und Verschwinden der Abendröte, es folgt dann noch das Nachtgebet. Auf diese Weise wird der Tag strukturiert und der natürliche Rhythmus auf den Tagesablauf des Menschen übertragen. Im Gegensatz zur Tagzeitenliturgie hat im Islam die Tageszeit selbst aber keinen Einfluss auf Inhalte des Gebets. Eine symbolische Deutung des Lichtes, des Morgens,

[14] Vgl. *Muhammad Rassoul* (Hg.), As-Salah. Das Gebet im Islam, Köln 1983; *Adel Theodor Khoury*, Gebete des Islam, Gütersloh 1995, 18–20.

[15] Vgl. *Konzil von Nizäa*, Kanon 20 (http://www.piar.hu/councils/ecum01.htm [Stand: 31.1.2008]); Tertullian, De oratione 23 (http://www.tertullian.org/articles/kempten_bkv/bkv07_20_de_oratione.htm#C23 [Stand: 31.1.2008]).

[16] Umgekehrt ist die Niederwerfung (*prostratio*) allein in der katholischen Karfreitagsliturgie sowie in der Weiheliturgie verankert und wird vielfach als ungewöhnlich empfunden: „Sie stammt aus einer anderen Kulturepoche und wird im Westen wohl selten bleiben, ist aber gerade dadurch besonders eindrucksvoll." (*A. Ronald Sequeira*, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: *Rupert Berger*, Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen [Gottesdienst der Kirche 3], Regensburg ^{2}1990, 7–39, 33.) Eine entsprechende Ambivalenz von Fremdheit und Anziehungskraft übt teilweise auch das islamische Ritualgebet auf christliche Betrachter aus.

des Mittags und des Abends bleibt aus.[17] Die Gebetstexte sind austauschbar. Dies verweist möglicherweise auf ein höheres Maß an Transzendenz Gottes.

Mit der Tagzeitenliturgie ist auch im Christentum das Potenzial für alltagsprägendes Gebet vorhanden. Im Unterschied zum islamischen Gebet ist sie jedoch im Wesentlichen zum Standesgebet der Priester und Ordensleute geworden und in den Gemeinden allenfalls punktuell an Hochfesten verankert. So könnte eine Betrachtung islamischen Betens eine Wiederentdeckung der Tagzeitenliturgie für das persönliche Beten und als Gemeindeliturgie einleiten, wobei Morgen- und Abendlob, die Übergänge von der Nacht zum Tag und vom Tag zur Nacht markieren, besonderes Gewicht zukommt.[18] Natürlich ist dies im umfassenden Sinn in moderner Gesellschaft schwer zu realisieren, was aber auch analog zum muslimischen Ritualgebet der Fall ist und somit eine gemeinsame Frage für Muslime und Christen darstellt.[19]

Ein christlicher Blick auf islamisches Beten provoziert. Gerade Konvertiten zum Islam könnten sich besonders durch die Intensität islamischen Betens angezogen fühlen. So veranlasst die Betrachtung islamischen Betens dazu, über christliches Beten nachzudenken. Eine Konsequenz könnte sein, dass Christen aus dem breiten Spektrum ihrer Traditionen manches neu- oder wiederentdecken. Nicht als distanzierter Beobachter oder gar Voyeur, sondern in diskreter Meditation und räumlicher Distanz zu den betenden Muslimen kann die Anwesenheit beim islamischen Gebet schließlich auch zu eigenem stillem Beten anregen.

3. Koran lesen: Eine Provokation für den christlichen Glauben

Der Koran spielte schon bei den Überlegungen zur Moschee und zum Gebet eine zentrale Rolle. Sein Anspruch ist es, universale Offenbarung für alle Menschen zu sein (Sure 5,3; 33,40), und er spricht auch Christen (und Juden) direkt an, so etwa mit der Anrede „Ihr Leute der Schrift" (3,65; 5,68.77 u.ö.). Über weite Strecken geht es hier um die Frage der Ablehnung bzw. Annahme seiner Botschaft. Daher sollte man auch als Nichtmuslim den Koran in seinem Wortlaut zur Kenntnis nehmen. Eine christliche Auseinandersetzung sollte dabei nicht nur die Bedeutung für Muslime zu verstehen versuchen, sondern gegebenenfalls auch Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis ziehen. So spricht Hans Zirker von der Möglichkeit, unbefangen den Koran wahrzunehmen, „das Buch aufmerksam zu lesen, das den Muslimen ‚Gottes Wort' ist und vielleicht auch christliche Leser – unter ihren Voraussetzungen, in bestimmten Hinsichten – als ‚Gottes Wort' ansprechen kann."[20]

Der heutige christliche Leser wird viele Aussagen des Koran anstößig finden und sich nicht damit identifizieren, gerade dort,

17 Anders in der christlichen Tagzeitenliturgie, wo es bestimmte Morgen- und Abendpsalmen gibt und beispielsweise der Hymnus der Komplet „Bevor des Tages Licht vergeht" das Ende des Tages und den Übergang zur Nacht aufgreift und deutet.

18 Vgl. *Paul Ringseisen*, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrung und Modelle, Freiburg ²1994.

19 Hinzu kommt die Komplexität der Tagzeitenliturgie, die sich von der Schlichtheit des islamischen Ritualgebets unterscheidet.

20 Vgl. *Hans Zirker*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 189.

wo es um Fragen des christlichen Glaubens geht und eine scharfe Grenze zwischen Gläubigen und Ungläubigen gezogen wird. Ähnliches gilt für jene Aussagen im Koran, die nur im Kontext der Stammesfehden seiner Entstehungszeit und als Reflexe auch auf die komplexe christliche Dogmengeschichte zu verstehen sind. Es handelt sich dabei um „Stellungnahmen zu geschichtlichen Zuständen“[21], um kontextuell bestimmte Abgrenzungskonstruktionen.[22] D.h., mit „Christen“ oder „Ungläubigen“ sind nicht unmittelbar heutige Christen gemeint. Wie auch im Fall der Bibel besteht natürlich die Gefahr, dass diese stark kontext- und situationsbezogenen abgrenzenden Aussagen ideologisch missbraucht werden. Ein wachsender Teil muslimischer Gelehrter versteht jedoch den Koran inzwischen historisch. Eine solche Historisierung bedeutet nicht, dass die Aussagen für einen heutigen Dialog ohne Relevanz wären. So sind die Anfragen in Bezug zu setzen zur heutigen Reflexion, wobei allerdings die historischen Brechungen jeweils zu berücksichtigen sind.

Es geht vor allem um zwei Bereiche, die in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen müssen. Dabei handelt es sich um Anfragen, mit denen christliche Moscheebesucher nicht selten auch im unmittelbaren Gespräch mit ihren muslimischen Gastgebern konfrontiert werden:

– Das *christologische Bekenntnis*: Wie kann Jesus Gottes Sohn sein? Der Koran lehnt entschieden die Gottessohnschaft Jesu Christi ab (Sure 4,171; 5,17.72). Dem liegt möglicherweise ein biologistisches Verständnis zugrunde, ist doch in diesem Zusammenhang von Zeugung die Rede (Sure 112). Eine Provokation für christliche Leser ist zudem die sich vom neutestamentlichen Zeugnis deutlich unterscheidende Jesusdarstellung des Koran, welche das Menschsein Jesu betont.

– Das *trinitarische Gottesverständnis*: Erweist sich die Trinität nicht als Dreigötterlehre? Der Koran kritisiert die Christen als „Beigeseller“ und damit als Verräter am Monotheismus (Sure 5,73.116f.; 4,171).

Beides bietet Anlass zum Nachdenken über die Beziehung zwischen Jesus Christus, Gott Vater und Heiligem Geist: Was bedeutet Gottessohnschaft, und wie lässt sich ein biologistisches Verständnis vermeiden? Wie kann das Christentum als trinitarische Religion seinen Monotheismus bewahren? Sicherlich ist zunächst hervorzuheben, dass „Vater“ und „Sohn“ nur im übertragenen Sinn zu verstehen sind. So bringt „Sohn“ die enge Beziehung Jesu zu Gott und sein ganzes Erfülltsein von Gott zum Ausdruck.

In beiden Punkten, Christologie und Trinität, sind hier klare Differenzen markiert. Selbst wenn sich manche Missverständnisse ausräumen lassen, bleiben diese Differenzen bestehen. Ziel kann nicht, wie es Martin Bauschke vorschlägt, eine „zwischen Christen und Muslimen konsensfä-

[21] *Ömer Özsoy*, „Leute der Schrift“ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: *Hansjörg Schmid*/*Andreas Renz*/*Jutta Sperber*/*Duran Terzi* (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2007, 107–118, 108. Vgl. auch *Abdullah Takım*, Der Islam verstanden als ein Netzwerk von Zeichen. Eine muslimische Lesart von Jacques Waardenburg, in: ebd., 41–51, 47, und *H. Zirker*, Der Koran (s. Anm. 20), 137f.

[22] Vgl. analog *Hansjörg Schmid*, Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002), 385–396.

hige Christologie“[23] sein. Stattdessen muss es um eine argumentative Auseinandersetzung über die Widersprüche gehen. Es handelt sich hier um „Hauptunterschiede“ zwischen den beiden Religionen,[24] von denen ausgehend sich wiederum gelassen auf viele Einzelfragen blicken lässt, in welchen nicht jeweils eine Abgrenzung erforderlich ist. Die genannten „Hauptunterschiede“ bringen die partikulare Verwirklichung des christlichen wie des muslimischen Anspruchs zum Ausdruck und stellen schließlich vor die weitere Frage, wie sich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zur Offenbarung Gottes im Koran verhält. Die Differenzen sind somit Anlass, neu über das eigene Bekenntnis nachzudenken, um es selbst tiefer zu verstehen und um es dem anderen verständlich mitteilen zu können.

4. Alltag teilen: Eine Anfrage an das gesellschaftliche Engagement der Gemeinden

Würde man sich auf die Moschee, das Gebet und den Koran als Felder der Begegnung beschränken, bliebe ein wesentliches Element auf der Strecke: die soziale und ethische Dimension der beiden Religionen, die nicht nur auf Innerlichkeit abzielt, sondern auch auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Miteinanders. Eine ästhetische und theologische Begegnung, welche die Augen vor der konkreten sozialen Wirklichkeit verschließt, wäre eine Engführung. Hier geht es nicht in erster Linie um Begegnungen auf der individuellen nachbarschaftlichen Ebene, sondern auf Gemeindeebene, die in einem breiteren gesellschaftlichen Kontext stattfindet. Kirchen- wie Moscheegemeinden sind Akteure in der Kommune, die bei der Meinungsbildung, bei Entscheidungsprozessen und der Gestaltung des Zusammenlebens mitwirken. In der Wahrnehmung des gesellschaftlichen Status von Muslimen fallen folgende Gesichtspunkte auf:

– Die *fehlende Chancengleichheit*: Da die Mehrheit der Muslime in Westeuropa eine Migrationsgeschichte hat, handelt es sich auch in der zweiten oder dritten Generation oft noch um sozial benachteiligte Gesellschaftsschichten, was sich in Schulbildung und Berufswahl niederschlägt. Zudem sehen sich viele muslimische Migranten mit Vorurteilen konfrontiert und dadurch diskriminiert.

– Die erst *anfanghafte Partizipation an der Bürgergesellschaft*: Moscheevereine werden in vielen Kommunen noch nicht als Akteure der Bürgergesellschaft wahrgenommen und partizipieren nur selten an Plattformen der Meinungsbildung. Die oft nur Kennern bekannten „Hinterhofmoscheen“ tragen dazu bei, dass die Moscheevereine unsichtbar bleiben und vielfach als unbekannte Gebilde mit Misstrauen beäugt werden. Wahrzunehmen ist jedoch ein großes ehrenamtliches Engagement in Moscheevereinen, die auf Selbstorganisation aufbauen und häufig auch integrationsförderliche Angebote haben.

– Die *Suche nach Anerkennung*: Zugleich suchen die muslimischen Gruppie-

[23] *Martin Bauschke*, Der koranische Jesus und der christlich-muslimische Dialog, in: *Andreas Renz/Stephan Leimgruber* (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 214–226, 225.

[24] Vgl. *Ulrich Schoen*, Die Fliehkraft und die Schwerkraft Gottes: Ausbreitung der Christenheit und Begegnung der Religionen in den letzten zweitausend Jahren I (Ecumenical Studies 23), Münster 2003, 142–144.

Christentum und Islam

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/
Jutta Sperber/Abdullah Takım (Hg.)
Prüfung oder
Preis der Freiheit?
Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam

Reihe: Theologisches Forum Christentum – Islam
280 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2113-2
€ (D) 19,90/sFr 35,90

Menschen erfahren Leid durch Krankheit, Krieg, Naturkatastrophen, Tod. Sie erwarten von den Religionen konkrete Hilfen, wie sich Leid deuten, bewältigen und überwinden lässt. Christentum und Islam sind mit ihrem Glauben an einen allmächtigen und gütigen Gott und ihrer Ethik angesichts des Leids besonders herausgefordert. Erstmals suchen christliche und muslimische Wissenschaftler gemeinsam nach tragfähigen Antworten, indem sie sich kritisch auf religiöse Quellen und moderne Philosophie beziehen. Nur durch eine solche Auseinandersetzung lässt sich politischem wie religiösem Missbrauch im Umgang mit Leid wirksam entgegenwirken.

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

rungen nach Anerkennung. Sie blicken neidvoll auf die etablierten Kirchen und die ihnen vom Staat gewährten Privilegien. Bis zur Anerkennung als „Körperschaft öffentlichen Rechts" in Deutschland ist es noch ein langer Weg. Aber auch Schritte wie der Bau äußerlich erkennbarer Moscheen, die Einführung von Islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen oder eines „Wortes zum Freitag" im öffentlichen Rundfunk verlaufen nicht selten konfliktreich. In Österreich ist zwar die Institutionalisierung und öffentliche Anerkennung des Islam mit dem Islamgesetz von 1912/1959 erreicht, aber deren Umsetzung noch vielfach ungeklärt.[25]

Wie diese Prozesse weiter verlaufen und inwieweit Integration gelingt, ist eine offene Frage. Christlichen Gemeinden, die sich der sozialen Wirklichkeit und den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten stellen, kann sie nicht gleichgültig bleiben. Christen können verschiedene Rollen in diesen öffentlichen Debatten einnehmen, wobei die Übergänge fließend sind und es möglich ist, mehrere Funktionen parallel zu übernehmen:

Erstens können sich Christen als Anwälte für berechtigte Interessen der Muslime einsetzen und dazu beitragen, unangemessene Bilder in der Gesellschaft zurecht zu rücken.[26] *Zweitens* können Christen aufgrund ihres Sachverstands in religiösen Fragen die Rolle von Vermittlern zwischen verschiedenen Interessen spielen, z.B. bei Moscheebaukonflikten.[27] *Drittens* können Christen und Muslime dort einander Partner werden, wo es gleiche Interessen gibt und sie ein gemeinsames Ziel ins Auge fassen. Während die ersten beiden Funktionen ein Gefälle beinhalten, würde dieses in einer gleichberechtigten Partnerschaft überwunden.[28] Dabei ist Partnerschaft aber nicht im Sinne einer gemeinsamen Ablehnung der vermeintlich bösen säkularen Welt gemeint, sondern als eine Zusammenarbeit, die positiv auf andere gesellschaftliche Akteure ausgerichtet ist und diese mit einbezieht. Mögliche Felder für solche Partnerschaften auf lokaler

25 Vgl. *Mathias Rohe*, Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich (Executive Summary), Wien–Erlangen 2006, der aufgrund von Umfragen und Medienanalysen „ein eher kontaktarmes, friedliches, aber von einiger Distanz geprägtes Nebeneinander" (44) feststellt. Trotz der staatlichen Anerkennung fehle es noch über weite Strecken an einem „öffentlich ‚sichtbaren' Islam" (45). Abschließend wird festgehalten: „Die Integration der Muslime in die österreichische Gesellschaft ist noch bei weitem nicht erfolgreich abgeschlossen." (51)

26 Vgl. Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn 2004, 19 („Kirche: Anwältin für Integration"); *Christian Beck*, Anwaltschaft. Begriff und ethischer Auftrag am Beispiel der Caritas-Schuldnerberatung, Freiburg 2003, 318: „Unbedingtes Merkmal von Anwaltschaft ist auch, dass sie nicht entmündigend oder paternalisierend sein darf, wenn sie ernst gemeint ist. […] Anwaltschaft fordert politisches Engagement und Einsatz für den Anderen und den Kampf um die Gerechtigkeit für alle, damit Ausgrenzung keine Chance hat, sondern sich partizipative Lebensräume für die Menschen ermöglichen lassen."

27 Es gibt einige Beispiele, wo dies gelungen ist. Vgl. dazu *Thomas Schmitt*, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg 2003, 317–319.327–332; *Hansjörg Schmid*, Neue Sichtbarkeit. Wenn in Deutschland Moscheen gebaut werden, in: HerKorr 58 (2004) 452–457.

28 Dialog geht von einer Gleichheit der Partner aus, was im Moment vielfach noch ein Ideal ist, das an der Wirklichkeit vorbeigeht.

Ebene sind soziale Dienste und Caritas[29], der Einsatz gegen Arbeitsplatzabbau, für Kinderfreundlichkeit und Nachhaltigkeit. Darüber hinaus fordern Fragen der Bio- und Gentechnologie sowie des Friedens die Religionsgemeinschaften zum Handeln heraus. In diesem Zusammenhang findet dann eine Auseinandersetzung über die soziale Botschaft der Religionen statt, in der auch strittige Themen ihren Platz haben sollten.

Obwohl es in gesellschaftlichen Diskussionen zunächst vielfach um den Islam geht, steht damit auch die öffentliche Rolle der Religionen und die religiöser Symbole in der Öffentlichkeit auf der Agenda.[30] Damit die christlichen Kirchen auf diesem Weg nicht ins Private und den Bereich der Frömmigkeit zurückgedrängt werden, sollten sie in diesen Diskussionen ihre Stimme erheben. Hier sind die Kirchen zum Nachdenken gezwungen: Inwieweit wollen sie politisch sein? Wie schaffen sie es, dass ihre Stimmen auch gehört werden?

5. Fazit: Chancen und Grenzen der Begegnung

Damit sind vier ganz verschiedene Bereiche angedeutet, in denen Christen Muslimen begegnen. Diese Begegnungen haben verschiedene Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis: So führen sie dazu, das Eigene in einem neuen Licht zu sehen, Selbstverständliches in Frage zu stellen, Neues zu lernen, aber auch in der Tradition verloren Gegangenes wieder zu entdecken. Diese Lernprozesse führen nicht zu einer Angleichung der Religionen; häufig werden gerade die Differenzen deutlicher.

Vielfach weist die Begegnung mit Muslimen, die solche Lernprozesse erst ermöglicht, auch Grenzen auf: Die Höhen der Theologie sind schließlich nur in bestimmten Kontexten erreichbar. So fehlt es vor Ort nicht selten an gesprächsfähigen Muslimen. Oft treffen auch verschiedene Mentalitäten aufeinander, was die Lernbereitschaft betrifft; ein einseitiges Lernen könnte als christliche Schwäche missverstanden werden.[31] Daher sollten Christen gegenüber Muslimen nicht ihre Aufgabe vernachlässigen, auch von ihrem eigenen Glauben Zeugnis zu geben. Ein konkreter Schritt kann als Pendant zur Moscheeführung eine Kirchenführung für Muslime sein, die zur Beiderseitigkeit des Lernens beiträgt.[32] Oder Muslime können eingeladen werden, dem christlichen Gottesdienst beizuwohnen. Entscheidend ist es, Lern- und Erfahrungsräume zu schaffen,

[29] Vgl. dazu *Volker Meißner*, Verlust oder Schärfung des Profils? Chancen und Grenzen der interkulturellen Öffnung von kirchlichen sozialpflegerischen Einrichtungen mit Blick auf Muslime, Münster 2006.

[30] Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: Una Sancta 60 (2005), 235–249, 240f. und 247.

[31] Vgl. dazu *Hansjörg Schmid*, Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, in: *Bernd Jochen Hilberath*/*Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (FS Urs Baumann), Frankfurt a. M. 2006, 171–190, 175f.; *Andreas Renz*, Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog. Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation in Deutschland, in: *Egbert Ballhorn*/*Tom O. Brok*/*Kristina Hellwig*/*Dagmar Stoltmann* (Hg.), Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen, Münster 2006, 57–70.

[32] Vgl. *Barbara Huber-Rudolf*/*Alexander Rudolf*, Einladung. Ein Kirchenführer für Muslime, Frankfurt a. M. 2003.

in denen auch eine muslimische Sensibilität für den christlichen Glauben wachsen kann.[33]

Die Konfrontation mit den Grenzen der Begegnung verbietet es, hohe Ideale und Luftschlösser zu bauen. Sie führt dazu, den gesellschaftlichen Fragen und Kontexten der Begegnung breiten Raum zu geben. Setzt man bei konkreten alltäglichen Problemen an, stellt sich dabei in einem zweiten Schritt auch die Frage nach Quellen und Motivationen von Engagement. Da kann im Erleben eines ausstrahlenden Imams oder eines alle seine Zeit und Energie aufbringenden Moscheevorstands etwas vom Gottvertrauen und der befreienden Botschaft des Evangeliums durchscheinen.

Der Autor: *Dr. theol. Hansjörg Schmid, Jahrgang 1972, ist Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Schwerpunkt christlich-islamischer Dialog, Mitbegründer des „Theologischen Forums Christentum – Islam“ und Mitglied des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Publikationen: als Herausgeber u.a. „Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis“ (Stuttgart, 2. Aufl. 2005), „Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen zwischen Christentum und Islam“ (Regensburg 2007), „Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam“ (Regensburg 2008); als Autor u.a. „Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen“, in: B. J. Hilberath/K.-J. Kuschel, Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (FS Urs Baumann), Frankfurt a. M. 2006, 171–190.*

[33] So sagte ein Muslim nach dem Erleben einer Eucharistiefeier: „Es war für mich eine tiefe Spiritualität spürbar.“

Das aktuelle theologische Buch

◆ Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. Kohlhammer, Stuttgart 2007. (543) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-17-019702-2.

Der Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz legt hier ein großes Jesus-Buch vor. In der Einführung (15–18) nennt er sein Programm: In intensiver Diskussion mit der exegetischen Forschung soll Jesus von Nazaret historisch wie theologisch rekonstruiert und verstanden werden. Wie N. schon im Untertitel eines ThPQ-Beitrags (151 [2003], 253–263) formuliert hat, möchte er sich einem historisch verantwortbaren und theologisch ergiebigem Jesusbild behutsam annähern. Dabei konzentriert er sich im vorliegenden Werk auf das gewaltsame Lebensende Jesu und ist aufgrund dieser Fokussierung in der Lage, die öffentlichen Konflikte Jesu, seine Verurteilung und Tötung sehr genau nachzuzeichnen. Gleichzeitig soll der jeweilige Standpunkt der Beteiligten, nämlich der Gegner und Anhänger Jesu sowie von Jesus selbst, charakterisiert werden.

Die ersten beiden Kapitel des Buches bieten eine umfassende, am exegetischen Konsens orientierte Einführung in Botschaft und Wirken Jesu. Nach kurzen Vorbemerkungen zur Forschungsgeschichte und zu den Kriterien der Rückfrage nach dem historischen Jesus, zeichnet das erste Kapitel („Jesus und seine Verkündigung", 19–67) in einem weiten Bogen die Botschaft Jesu von der hereinbrechenden Gottesherrschaft nach.

Das zweite Kapitel („Zwischenüberlegungen – ‚Woher hat er das alles?' [Mk 6,2]", 69–97) fragt nach dem Selbstverständnis und Anspruch Jesu anhand des Wortes vom Satanssturz (Lk 10,18), Jesu Jubelruf (Q 10,21f.) und Jesu Anrede Gottes als *abba* („Vater"). „Inhaltliches Spezifikum von Gottesbild und Gotteserfahrung Jesu sind die stets überraschende Unverrechenbarkeit und Souveränität Gottes in seinem gütigen Vater-Sein und in einem Herr-Sein, das alle eingespielten Erwartungshaltungen und die Verteilungssituationen, die normal und unvermeidlich scheinen, hinter sich lässt, ja umwirft" (82f.). Jesus identifiziert sich untrennbar mit seiner Botschaft und repräsentiert sie in Wort und Tat. Diese Sendungsvollmacht werde auch im authentischen Menschensohn-Wort Q 12,8f. par. Mk 8,38 deutlich, in dem Jesus sich selbst als *irdischen*, den kommenden Menschensohn als *himmlischen* Repräsentanten der Königsherrschaft Gottes beschreibt (88–91). Ganz richtig sieht der Autor im biblisch-jüdisch verwurzelten und doch höchstpersönlichen „Wissen" Jesu um Gottes jetzt hereinbrechende königliche Herrschaft den tieferen Grund für alle Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern: „Die Hinrichtung trifft Jesus nicht blind und zufällig als sinnloses Schicksal" (499, Anm. 416; vgl. 99).

Im Hauptteil seines Buches, den Kapiteln drei bis fünf, untersucht N. das gewaltsame Lebensende Jesu. Im dritten Kapitel („Anspruch und Konflikt", 99–202) geht es zunächst darum, wie Jesus seine Ablehnung wahrgenommen und wie er mit Gerichtsworten darauf reagiert hat: In ihnen stellt Jesus den enormen Anspruch seiner Botschaft nochmals heraus, „indem er ihn als eschatologisches Gerichtskriterium bezeichnet und gerade dadurch weiter um Annahme ringt" (128). Dann werden die religiösen Gruppen und Instanzen sowie die Träger der politischen Macht vorgestellt, mit denen Jesus in Auseinandersetzungen geriet. Schließlich wird nach dem Grund für den Gang Jesu nach Jerusalem gefragt. Die markinischen Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,30f.; 10,33f.) und auch das „Lösegeld-Wort" Mk 10,45 verdanken sich der nachösterlichen Christologie und können daher keine Todeserwartung Jesu begründen. Jesu Gang nach Jerusalem kann ebenso nicht mit einer Erwartung begründet werden, dort werde sich in allernächster Zukunft die Königsherrschaft Gottes offenbaren. Damit würde zum einen der Zionstradition eine so zentrale Rolle im Denken Jesu eingeräumt, die sonst nicht nachweisbar ist; zum anderen erwartet Jesus die Königsherrschaft nicht zu einem bestimmten Termin (179–184). Nach der Ablehnung weiterer in der Forschung vorgebrachter Thesen kommt N. zu dem einleuchtenden Ergebnis: „Jesus geht nach

Jerusalem, um … auch und gerade in der Heiligen Stadt … und am Tempel … seine Botschaft auszurichten, durch heilende Taten zu präsentieren und eine diesbezügliche Glaubensentscheidung einzufordern" (188). Dabei hat Jesus realistisch die sehr ernste Gefährdung seines Lebens in Jerusalem gesehen, die er jedoch als Wille Gottes annehmen und durchstehen wollte (198; zu Lk 13,31f.; Mk 10,38; Lk 12,50).

Das vierte Kapitel („Jesus in Jerusalem", 203–348) beginnt mit einer akribischen Untersuchung der Tempelaktion (Mk 11,15–19 parr.; 203–250), die N. wohl mit Recht als Ausdruck des Werbens Jesu für Umkehr und Annahme der Königsherrschaft Gottes versteht. Statt sich auf den Tempelbetrieb zu verlassen, sollen die Menschen für den Gott Jesu wachgerüttelt werden, der sich ohne kultische Vermittlung direkt um sie sorgt. Diese prophetische Handlung im Tempel hatte wahrscheinlich nicht den erhofften Erfolg. Die Betreiber des Tempels erkannten jedoch sehr gut die potenzielle Sprengkraft Jesu Aktion. Sie wurde zum direkten Anlass für die Tempelaristokratie, ihm nach dem Leben zu trachten. Erst nach der Tempelaktion behandelt der Autor die Überlieferung vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1–10 parr.; 204f.250–261), in der Jesus wohl historisch zutreffend auf an ihn herangetragene messianische Erwartungen nicht reagiert.

In Bezug auf die Lehre Jesu im Jerusalemer Tempel werden drei Überlieferungen untersucht: a) Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12 parr.; 262–270) fügt sich für N. in das gewonnene Bild der Jesusverkündigung ein, wobei er allerdings dem von ihm favorisierten „Plausibilitätskriterium" (26–28) zu hohen Tribut zollt. Die christologisch motivierten redaktionellen Elemente (Mk 12,6.8.10f.), die der Autor selbst nennt (268), sprechen m.E. sehr für eine nachösterliche Gemeindebildung. b) Auch das Jerusalem-Wort (Q 13,34f.; 271–280) will N. nicht als historisch ausschließen: Falls es Jesus gesagt habe, zeige er sich hier als „vollmächtiger *basileia*-Repräsentant", der die Reaktion, die seinem Wort zuteil werde, als gerichtsrelevant beanspruche, ohne aber damit eine definitive Verwerfung anzusagen (280). c) Im notorisch schwierigen prophetischen Drohwort gegen den Tempel (Mk 14,58 parr.; 281–313) habe Jesus gegenüber seinen Gegnern und in Kontinuität mit der Tempelaktion davon gesprochen, er werde den bestehenden, von der Gottes-Reich-Botschaft ablenkenden Tempel zerstören und in drei Tagen einen anderen, nicht „handgemachten" aufbauen. In einer aphoristisch „zugespitzten Streitformulierung" habe Jesus darauf abgezielt, dass dieser „neue Tempel" von ihm als Gottesreich-Boten in der unmittelbaren Gegenwart („in drei Tagen") errichtet werde.

Das Kapitel wird abgeschlossen mit einer Untersuchung zum Abschiedsmahl Jesu (Mk 14,22–25; 313–348), das entsprechend dem Autor eher kein „reguläres" Paschamahl war (321). N. geht zu Recht von Mk 14,22 als dem Brotwort („Dies ist mein Leib!") und von Mk 14,25 als dem „eigentlichen Kelchwort" aus: „Amen, ich sage euch: Ich trinke nicht mehr vom Ertrag des Weinstocks bis zu jenem Tag, wenn ich ihn neu trinke in der Königsherrschaft Gottes." In diesem Mahl komme die Proexistenz und die Reich-Gottes-Erwartung Jesu deutlich zum Ausdruck, wobei aber erst der nachösterliche Glaube für die Konkretisierungen in Richtung „Stellvertretungstod" und „Bundesschluss" verantwortlich sei (347).

Das fünfte Kapitel („Jesus vor Gericht", 349–504) behandelt nach einer Hinführung (349–351) die außerchristlichen (352–363) und christlichen (364–413) Quellen für die Passion Jesu. Mit einem genauen Gang durch die Darstellung der Evangelien samt forschungsgeschichtlichen Exkursen ebnet N. den Weg für die historischen Fragen. Dann wird nach einigen politischen, historischen und juristischen Vorbemerkungen (413–419) ausführlich der Prozess Jesu vor Pilatus behandelt (419–446). Mit dem Autor kann man annehmen, dass die jüdische Führung von sich aus beschloss und daran ging, Jesus „aus dem Verkehr zu ziehen" (415), insofern sie ihn als gefährlich für die labile Ordnung wahrnahm. Durch eigene Polizeikräfte wurde er verhaftet und anschließend verhört, um die Anklage vor Pilatus vorzubereiten. Mk 14,55–64 sei zwar kein faktisch korrekter Bericht dieses Verhörs, spiegle aber die großen Themen der Auseinandersetzung: Tempel, Messianität, Gericht des Menschensohns, Gotteslästerung (411). Nach dem Verhör wurde Jesus dem römischen Präfekten als zu-

ständigem Richter übergeben. In diesem römischen Prozess, bei dem die Tempelführung als Anklägerin auftrat, wurde Jesus des Anspruchs als „König der Juden" beschuldigt (vgl. die *titulus*-Aufschrift Mk 15,26); Pilatus verurteilte Jesus daraufhin zum Tod am Kreuz. Noch einmal fragt N. genauer nach den Motiven der jüdischen Führung für die Anklage Jesu (446–490): Diese liegen im Verhalten Jesu im Tempel und in seinen Reden über den Tempel (490). Historisch und damit theologisch eminent wichtig ist die darauf folgende Problematisierung der „subjektiven Motivation und ethischen Qualität des Handelns der Gegner Jesu" (491–495) und des Verhaltens Jesu selbst (495–497). N. warnt vor einer zu schnellen ethischen Verurteilung der Gegner Jesu und sieht im passiven, unkooperativen Verhalten Jesu während der Verhöre seine proexistente Annahme des väterlichen Willens Gottes. Abschließend (497–504) wird zur Zurückhaltung bei der Rekonstruktion der letzten Momente im Leben Jesu gemahnt.

Das Buch wird abgerundet durch ein umfangreiches, aktuelles Literaturverzeichnis (505–531), ein Abkürzungsverzeichnis (532–536) und ein hilfreiches Register (537–543).

Die historischen Befunde und exegetischen Forschungspositionen präsentiert der Autor umfassend und wertet sie maßvoll aus (vgl. 411, Anm. 198). Die ausführliche und gelungene Darstellung der Ursachen und der Umstände des Todes Jesu rechtfertigt auch die relativ knappen forschungsgeschichtlichen und methodologischen Vorbemerkungen sowie die „Skizze" (16) von Jesu Botschaft und Wirken. Enttäuschend ist allerdings, dass N. eine Reflexion der Quellen als Basis seiner Jesus-Rekonstruktion unterlässt. Obwohl er die synoptische Zweiquellentheorie voraussetzt, zitiert er Jesusworte meist nur aus den kanonischen Evangelien (z.B. 78, 88, 104f., 127, 263f., 271), ohne Rekonstruktionen und Interpretationen von wahrscheinlich älteren vorkanonischen Versionen zu versuchen. Zu Lk 12,8f. heißt es z.B., Lukas habe hier die ursprüngliche Gestalt eines Q-Textes bewahrt (90, Anm. 43); zu Lk 17,34f. bemerkt N., dass Lukas das Wort aus seiner Q-Überlieferung habe (123, Anm. 44). Solche Befunde aber, die der Autor hin und wieder notiert (z.B. 278), werden leider nicht konsequent ausgewertet. Diese literarkritische Abstinenz ist bedauerlich in einem ansonsten sehr anspruchsvoll differenzierenden Jesus-Buch.

Insgesamt bietet N. ein gut verständliches und sehr empfehlenswertes Studienbuch für Theologiestudierende, Theologinnen und Theologen sowie alle, die sich für die Rückfrage nach dem historischen Jesus interessieren. Seine Leserinnen und Leser nimmt der Autor kenntnisreich und zuverlässig mit auf die nicht selten komplexen Wege der exegetischen Forschung und begründet jeweils anschließend seine eigene Deutung. So liege z.B. das Motiv für die harte Zurückweisung des Beelzebul-Vorwurfs durch Jesus (Q 11,14f.17–20 par. Mk 3,22–26) in dessen Absicht, die Heilungserfahrung des vom Dämon Befreiten vor übler Nachrede zu schützen: „Jesus sieht im Besessenheits-Vorwurf *an seine Adresse* nichts anderes als den bösen und offensichtlich nicht selten gelingenden Versuch, *die geplagten Menschen*, denen er begegnet, von der Lebenschance der Gottesherrschaft abzuhalten" (121). Hier gibt N. der Jesus-Forschung einige beachtenswerte Impulse, indem er seinem „abgewogenen Modellbild" (16, 20, 26, 412) Jesu auch originelle Facetten verleiht. Weiterführend scheint mir vor allem die gut begründete These N.s, dass Jesus die theologische „Strategie" seiner einladenden Reich-Gottes-Botschaft konsistent durchgehalten hat – bis ans Kreuz (201 und *passim*).

Graz *Christoph Heil*

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

◆ Koller, Edeltraud / Kreutzer, Ansgar / Vondrasek, Bernhard: Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen. In Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Arbeitslosen-

stiftung der Diözese Linz. Wagner Verlag, Linz 2007. (156, 4 SW-Abb.) Kart. Euro 15,00. ISBN 978-3-902330-23-9.

Mit diesem aus Anlass des 20-jährigen Bestehens der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz entstandenen Buch unternehmen drei junge WissenschaftlerInnen der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz den hochaktuellen Versuch einer „Theologie der Arbeitslosigkeit". In Anbetracht der Tatsache, dass anhaltende Massenarbeitslosigkeit heute zum Grundbestand moderner Gesellschaften gehört, zeigt sich dieser Ansatz innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung als notwendige Ergänzung bzw. Erweiterung einer im vorigen Jahrhundert noch unter dem politischen Leitbild der Vollbeschäftigung formulierten Theologie der Arbeit, wie sie sich etwa bei Marie-Dominique Chenu OP, Dorothee Sölle oder in der Enzyklika „Laborem exercens" Pp. Johannes Pauls II. findet.

Dass dieser Versuch im fachübergreifenden Dialog zwischen systematischer, Moral- und praktischer Theologie unternommen wird, verleiht ihm die nötige perspektivische Breite, sei es in der Analyse und Beurteilung des komplexen Problems der Arbeitslosigkeit in seiner individuell-personalen wie strukturell-gesellschaftlichen Dimension, sei es in der Suche nach pastoralen wie politischen Lösungsansätzen; letztlich entspricht dieser Breite im Ansatz auch der fruchtbare Ertrag an theologischen Erkenntnissen sowie ekklesiologischen und praktischen Impulsen.

Der Beitrag des Systematikers *Ansgar Kreutzer* untersucht zunächst gesellschaftliche und theologische Deutungsmuster von Arbeitslosigkeit und zeigt überzeugend auf, wie die weit verbreitete stigmatisierende Wahrnehmung von Arbeitslosigkeit als individuelles Verschulden lediglich den kollektiven Individualismus moderner Gesellschaften widerspiegelt und sowohl an den betroffenen Menschen zusätzliches Unrecht übt als auch einer sach-, menschen- und gesellschaftsgerechten Problemlösung entgegensteht. Die vom Autor entwickelten „theologischen Gegenfeuer" – die Entlarvung von Sündenbockmechanismen, die Rede von sozialen Strukturen der Sünde und die Herausarbeitung der kollektiven Heilsbedeutung der zentralen biblischen Kategorie des Gottesreichs – begründen die Anwaltschaft für soziale Gerechtigkeit als kirchlichen Kernauftrag gerade auch im Kontext von Arbeitslosigkeit.

Die Moraltheologin *Edeltraud Koller* setzt sich mit Fragen der Verantwortlichkeit von Wirtschaft und Gesellschaft angesichts von Massenarbeitslosigkeit auseinander und untersucht anschließend Möglichkeitsbedingungen einer Reform und Neuausrichtung des modernen Wirtschaftssystems mit dem Ziel wirksamer Vermeidung von Massenarbeitslosigkeit. Die auch wirtschaftswissenschaftlich ausgebildete Theologin holt dabei in der sachlich gewiss treffenden Analyse der modernen Wirtschafts- und Unternehmensstrukturen soweit aus, dass die ursprüngliche Themenstellung ihres Beitrags bisweilen etwas aus dem Blickfeld gerät. Ungewohnt, aber inspirierend ist dagegen v.a. ihr Versuch der Neubuchstabierung einer Tugendethik insbesondere für Unternehmer als Begründung persönlicher Dispositionen für eine nachhaltige Veränderung der Wirtschaft. Schade ist wiederum, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Arbeits- bzw. Vollbeschäftigungsethos nur kurz und erst ganz am Ende ihres Beitrags als weiterer möglicher Angelpunkt der moraltheologischen Beschäftigung mit dem Problemfeld Arbeitslosigkeit angedeutet wird.

Der praktische Theologe *Bernhard Vondrasek* skizziert schließlich das sozialarbeitstheoretisch und befreiungstheologisch inspirierte Konzept einer kontextuellen Sozialpastoral als adäquaten Weg, wie Kirche dem individuellen wie sozialen Skandal Arbeitslosigkeit begegnen kann und sich dadurch erst als Kirche unter dem Anspruch der Reich-Gottes-Botschaft konstituiert und legitimiert. Dabei überzeugt nicht nur der dargestellte pastoraltheologische Zugang zum spezifischen Problem Arbeitslosigkeit und zu den davon betroffenen Menschen; der Beitrag kann darüber hinaus auch geradezu als Lehr-Beispiel dafür gelesen werden, wie die allgemeine Theorie einer kontextuellen Sozialpastoral konsequent auf ein praktisches Aufgabenfeld hin durchbuchstabiert und handlungsorientierend in konkrete kirchliche Praxis umgesetzt werden kann.

Das resümierende Schlusskapitel schließt die drei, jeweils auch für sich allein stehenden Beiträge zusammen, sichert den überzeugenden Ertrag dieses interdisziplinären Projekts und rundet so ein treffliches Beispiel dafür ab, wie wirklichkeitsnah und erhellend für die pastorale, soziale und politische Praxis eine zeitgemäße, junge Theologie sein kann.

Linz *Markus Schlagnitweit*

ANTHROPOLOGIE

◆ Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. C.H. Beck, München 2007. (205, 2 Abb.) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-406-55678-4.

Der programmatische Titel „Anthropologie statt Metaphysik" verweist auf ein ehrgeiziges Projekt, das der Philosoph Ernst Tugendhat (= Verf.) mit seinen in diesem Buch vorliegenden Texten verfolgt. Zu erkunden, „was allgemein menschliches Sein von anderen Tieren unterscheidet" (17), ist für den Verf. die Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Und er ist zutiefst darüber verwundert, dass die Anthropologie in der Regel als eine periphere Teildisziplin der Philosophie betrachtet wird und ein derart randständiges Dasein führt. Insofern will der Verf. mit seinen Ausführungen auch eine Rehabilitation der philosophischen Anthropologie vorantreiben, denn diese müsse als legitime „Erbin der Metaphysik, der so genannten Ersten Philosophie" (18) verstanden werden. Um dieses Projekt zu verwirklichen, widmet sich der Verf. in einem ersten Teil in zwei Beiträgen allgemeinen Grundfragen der philosophischen Anthropologie. Auf diese fundamentale Auseinandersetzung folgt im zweiten Teil eine Beschäftigung mit vier anthropologischen Einzelthemen. Im dritten Teil widmet sich der Verf. in drei Durchgängen verschiedenen Fragen, die um die Themen Tod, Mystik und Religion kreisen. Bis auf eine Ausnahme handelt es sich bei allen Beiträgen um Vorträge, in denen besonders gut die philosophischen Suchbewegungen des Autors zum Thema zu beobachten sind. Der Verf. scheut sich auch nicht davor, blinde Flecken seines eigenen Denkens zu markieren oder zur Präzisierung der vorgestellten Gedanken aufzurufen. Insofern könnte dieses Buch – sollte es auf viele intellektuell redliche Leserinnen und Leser treffen – eine ungeheure Produktivität entfalten.

Im zweiten Beitrag „Anthropologie als ‚erste Philosophie'" (34–54) wendet sich der Verf. ausführlich der Frage zu, inwieweit die philosophische Anthropologie die Metaphysik als erste Philosophie abgelöst hat und inwieweit alle philosophischen Fragen und alle philosophischen Disziplinen ihr Fundament in der Frage finden, was wir als Menschen sind (vgl. 34). Die (propositionale) Sprache spielt in den grundlegenden anthropologischen Überlegungen des Verf. eine bedeutende Rolle, geht es seines Erachtens in der philosophischen Anthropologie primär um das Verstehen (der menschlichen Existenz). Außerdem sei die anthropologische Reflexion deshalb notwendig (bzw. „unvermeidlich" (48)), weil die religiösen Reflexionen des menschlichen Lebens unzureichend seien: „Oder wenn man sagt, man soll so oder so leben, weil Gott es so will, stehen wir vor der Frage: ist es gut, weil Gott es will, oder will Gott es, weil es gut ist, so daß immer die Frage wiederkehrt, warum ist es gut?" (48) Hier könnte ein philosophisch-theologischer Dialog mit dem Verf. ansetzen, denn das hier präsentierte Bild von vormoderner Religiosität entspricht sicherlich nicht mehr dem theologischen Kenntnisstand. Zudem wäre es spannend, im Kontext der anthropologischen Einzelfragen den skizzierten Problemen der Moralphilosophie (vgl. 114–135) gerade aus einem philosophisch-theologischen Verständnis eben jener autonomen Moral genauer nachzugehen. Aber auch der Beitrag über den „Ursprung der Gleichheit in Recht und Moral" (136–155) sowie die Beiträge zur Willensfreiheit (57–84) und zur intellektuellen Redlichkeit (85–113) lohnen sich für eine fundierte Auseinandersetzung.

Aus theologischer Perspektive wird es dann nochmals besonders interessant, wenn sich der Verf. im dritten Teil seiner Abhandlungen aus philosophisch-anthropologischer Perspektive dem Tod (159–175), der Mystik (176–190) und der Religion (191–204) zuwendet. Die Verhältnisbestimmung zwischen Mystik und Religion bedarf sicherlich noch einer Präzisierung. Es wird nicht einsichtig, warum das Bedürfnis nach Religion eine anthropologische Konstante ist, die Mystik hingegen mehr als das: nicht nur das Bedürfnis nach ihr ist anthropologisch verankert, sondern „sie selbst" (180) ist es. Auch ist die Charakterisierung des Jesus von Nazareth befremdlich und dürfte einer exegetischen Auslegung wohl kaum standhalten: „Gleichwohl hat er [Jesus] das Spezifische der jüdischen Tradition, die Gebote eines autoritären Gottes, verworfen oder jedenfalls relativiert. Für ihn galt die Tradition nichts, man denke nur an sein ‚ich aber sage euch'." (188) In dem das Buch abschließenden Beitrag „Über Religion" ist die argumentative Stoßrichtung des Verf. etwas anders gelagert: Hier wird das Bedürfnis nach Religion wieder als ein „anthropologisches, in der Struktur des menschlichen Seins begründetes Phänomen" identifiziert. Aber aus Gründen der

intellektuellen Redlichkeit ist es nicht möglich, „diesem Bedürfnis nachzugeben. Wenn das stimmt, befinden wir uns bezüglich der Religion in einem Widerspruch zwischen Bedürfnis und Realisierbarkeit." (191) Diese Widersprüchlichkeit diskutiert der Verf. dann ausführlich. Es mag für Theologinnen und Theologen unbefriedigend sein, wenn der Verf. diesen Widerspruch nicht aufzulösen gedenkt, ein weiterer Ansatzpunkt für eine fruchtbare Diskussion könnte diese These jedoch allemal sein.

Berlin *Axel Bohmeyer*

DOGMATIK

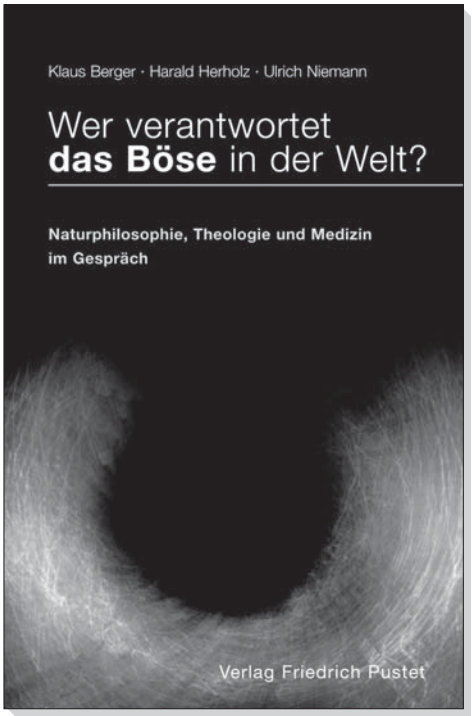
◆ Koziel, Bernd Elmar: Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (Bamberger Theologische Studien 33). Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2007. (897) Kart. Euro 120,00 (D) / Euro 123,40 (A). ISBN 978-3-631-56735-7.

In dieser umfangreichen Studie, mit welcher der Verfasser 2007 an der Universität Innsbruck im Fach Dogmatik habilitiert wurde, wird eine Denklinie beleuchtet, welche die neuzeitliche Reflexion auf jene apokalyptisch-eschatologischen Ursprünge des Christlichen markiert, „die primär auf die frühchristlichen neutestamentlichen Quellen, und zwar mehrheitlich in historisch-kritischer Manier, rekurrieren will, diesbezüglich mit Weiß/Schweitzer (gegebenenfalls auch Overbeck) ihren Ausgang nahm, sich von diesem Ausgangspunkt mehr oder minder abhängig weiß, sich über mehrere Etappen mit diversen Stationen erstreckt und exegetisch-historische, systematisch-theologische Vertreter wie auch Rezipienten und Verfechter von außerhalb der Theologie fand und findet" (75). Im ersten Kapitel (*Zur Identifikation einer Denklinie – Eine Einführung*, 23–97) unterscheidet der Verf. eine *erste* Phase dieser Denklinie, die „eine Eschatologisierung der Theologie überhaupt zur Folge hatte" (32), von einer – mit Käsemann anhebenden – *zweiten* Phase, die – als „Neubesinnung auf die Apokalyptikforschung […] eine Integration in den (noch) weiteren israelitisch-jüdischen Kontext provoziert und somit selbst ein Gefälle auf Relativierung hin aufweist" (42). All die damit verbundenen Diskussionen (betreffend Parusieverzögerung, konsequente Eschatologie, Entmythologisierung, Frühkatholizismus, Weltflucht versus Weltverhaftetsein usw.) behandelt der Verf. von der Perspektive her, „die ursprüngliche Naherwartungsbotschaft im Zuge des ganzen – *erlösenden* – Christusereignisses in eine in neuer Form weltpositivierende Letzterwartungsbotschaft umgeformt zu sehen" (97).

Im zweiten Kapitel, dem exegetischen Teil (*Exegese und „das Eschatologische" bei Jesus und im frühen Christentum*, 99–388), kommen neben dem „Auslöser" Johannes Weiß und Oscar Cullmann vor allem die Beiträge von Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann zur Sprache. Die von Bultmann, dessen existenziale Interpretation eine „Depotenzierung" (216) von Geschichte mit sich bringt, und Käsemann, dessen Deutung der Apokalyptik als „Mutter der Theologie" von seiner „These vom *unapokalyptischen Jesus*" (244) mitbedingt ist, ausgehende Wirkungsgeschichte sieht der Verf. als wesentlichen Grund einer „*enteschatologisierenden* Tendenz" (302), die *christologisch* die normative Bedeutung der Person und Botschaft Jesu, *religionstheologisch* die Differenz des christlichen Offenbarungsanspruchs zu anderen religiösen Kontexten hin auflöst: „Die gewohnte christliche Christozentrik wird durch ein […] dezidiert theozentrisches Modell abgelöst" (372).

Das dritte, kulturphilosophische Kapitel (*Außertheologische Rezeptionsgestalten der apokalyptischen Eschatologie der christlichen Ursprünge*, 389–628) behandelt vier Autoren: Karl Löwith, der „Heilsgeschichte" als „*inwendigen* Prozess einer Bereitung des Individuums" (400) begreift; Hans Blumenberg, für den sich der christliche Glaube „wegen der mit ihm originär und damit normativ verbundenen Konzentration auf Eschatologie bzw. Erlösung von/aus der vorfindlichen Welt" (453) in einen Selbstwiderspruch verwickelt; Carl Schmitt, für dessen Entwurf „das Übergewicht des Erbsündendenkens und [...] eine zu starke Skepsis gegenüber allen Bemühungen um innerweltliche Meliorisierungen" (555) maßgeblich ist; und Jacob Taubes, dessen Messianismus „sich weigert, sich mit der vorfindlichen Welt zu versöhnen und sich mit ihr zufrieden zu geben" (602). Zum einen – so resümiert der Verf. – legen die genannten Autoren jenes Potenzial frei, das geeignet ist, die Welt „zu relativieren, zu negativieren und de-

Gehört das Böse zu Gott?



Klaus Berger/Harald Herholz/
Ulrich Niemann (Hg.)
Wer verantwortet das Böse in der Welt?
Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch

160 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2111-8
€ (D) 16,90/sFr 30,90

Was ist das Böse? Hat Gott es geschaffen oder lässt er es „nur" zu? Trägt der Mensch dafür allein Verantwortung oder steckt das Böse in der Natur? Ist es eine Begleiterscheinung der Evolution oder eine Erfindung der Menschen? Gibt es moralisches Verhalten bei Tieren? Kann jeder Mensch zur Bestie werden?
Diese Fragen diskutieren Verhaltensforscher, Naturphilosophen, Theologen, Psychologen, Psychiater und Mediziner – teilweise kontrovers – in diesem Buch.

Mit Beiträgen von Uta Bange (Essen), Klaus Berger (Heidelberg), Franz-Josef Bormann (Paderborn), Hans Gasper (Bonn), Harald Herholz (Frankfurt a.M.), Rainer Koltermann SJ (St. Georgen), Ulrich Niemann SJ (St. Georgen), Wolfgang Wickler (Starnberg).

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

ren Überwindung zu inaugurieren" (614); zum anderen aber zeigt sich – durch die Vorbehalte gegenüber der frühchristlichen Eschatologie –, „dass die historische [...] Infragestellung der überlieferten christlichen Eschatologie nicht Halt machen wird bei der Statuierung einer jüdischen Eschatologie des erst kommenden Messias, sondern über kurz oder lang ausgreift auf jede Art messianisch-soteriologischer Erwartung, ja […] schließlich auf den Gottesglauben selbst" (625f.).

Dieser angezeigten Gefährdung des christlichen Bekenntnisses geht der Verf. durch eine Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann im vierten Kapitel nach, dem systematisch-theologischen Teil (*Die Fortschreibung der Denklinie in neuerer systematischer Theologie*, 629–830). Pannenbergs universalgeschichtlicher Ansatz, der für das Christentum eher „zu einer Relativierung des eigenen eschatologischen *Bewusstseins*" (684) führt, und Moltmanns „Anschluss christlicher Eschatologie an die langdauernde israelitische Verheißungsgeschichte" (728) sind für den Verf. Anlass, deren systematische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von „Eschaton" und (politischer) Geschichte zu würdigen, darüber hinaus aber nach dem bleibenden Anspruch *christlicher* Eschatologie zu fragen, die den Einsatz „eines gottgewollten […] Prozesses der Bewahrung und Versammlung, der Heilung und Besserung – durch soterische Interventionen Gottes und eben damit auch menschliches Tun – für möglich hält" (826). Die christliche Hoffnung ist wesentlich „weltüberwindender Auferstehungsglaube" (828) und gerade dadurch ein Auftrag zum „Weltengagement", das sich „mit Apokalyptik/Eschatologie eine welt- und kulturkritische Haltung bewahren" (830) kann. Diese Sicht verbindet der Verf. im fünften Kapitel (*Schlussbetrachtung: Rückblick und Ausblick*, 831–855) mit dem Bekenntnis zum Erfüllungscharakter des Christusereignisses und formuliert eine zweifache These: „*Eschatologie ist entweder inhaltlich Christologie – oder sie ist kein Hoffnungszeichen*. […] *Eschatologie ist entweder formal Christologie – oder sie verliert sich im Strom der fortdauernden Zeit* nach *einem eschatologisch genannten Ereignis*" (845).

Koziels Untersuchung der Denklinie *apokalyptischer Eschatologie* zeigt durch ein genaues (und vielleicht manchmal etwas zu ausschweifendes) Eingehen auf jüngere theologische und (kultur-)philosophische Beiträge, von welcher – oft kaum wahrnehmbaren – Plausibilität bestimmte Diskurse geprägt sind und zu welchen Konsequenzen (für das christliche Glaubensverständnis *insgesamt*) diese führen können. Das inhaltliche Ergebnis dieser Studie – die erneute Orientierung am *Christusereignis* als eschatologischem Kriterium – mag ein Anstoß sein, manche Deutungsmuster in Theologie, Exegese und (Religions-)Philosophie zu hinterfragen und sich auf die Herausforderung einer schrift- und zeitgemäßen Weiterentwicklung christlicher Eschatologie einzulassen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Menke, Karl-Heinz: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003. (237) Hardcover. Euro 25,60 (D).

Würde heute jemand gefragt werden, was „Gnade" sei, so „käme gewiss keiner der Befragten auf den Gedanken, den Begriff Gnade als adäquate Bezeichnung für den Sinngrund des eigenen Lebens zu halten" (13). Mit dieser Einschätzung steigt Karl-Heinz Menke, Dogmatiker an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn, in seine Überlegungen ein. Gnadenlehre, so betont er in der Einführung (13–23), ist – als Klärung der „Verhältnisbestimmung des eigenen Daseins zu dem Gottes" (23) – zu verstehen als Fragen nach dem Kriterium des Christseins.

Das erste Kapitel (24–75) behandelt die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius am Beginn des fünften Jahrhunderts, die bekanntlich auf der Synode von Karthago (418) – und in weiterer Folge auf der Zweiten Synode von Orange (529) – zur Durchsetzung der Position des ersteren führten. Menke reflektiert nicht nur die neuplatonische Denkform des Augustinus, also dessen „Abkoppelung des Innen (Gnadengeschehen) von dem Außen" (Wort und Geschichte) (38), und die platonisch-stoische Konzeption des Pelagius, nämlich die Sicht des Menschen „als das Abbild, das von seinem göttlichen Urbild … paideutisch befähigt wird, … immer mehr Abbild des Guten zu sein" (42), sondern geht auch auf drei Erklärungsmodelle für den Sieg der augustinischen Gnadenlehre – welcher „ein kirchengeschichtliches Ereignis allerersten Ranges" (57) darstellt – ein. Während Gisbert Greshake meint, dass die griechische Denkform der römischen unterlegen sei, geht Kurt Flasch davon

aus, dass es Augustinus – im Gegensatz zu Pelagius – gelungen sei, durch seine Gnadenlehre das nachkonstantinische „Massenchristentum" zu rechtfertigen (vgl. 60–63). Menke schließt sich der Erklärung von Otto Hermann Pesch an; für ihn ergibt sich die faktische Entwicklung aus der „Fähigkeit des Augustinus, mit Paulus-zitaten das heilsgeschichtliche Konzept des Pelagius … als scheinbar offensichtlichen Rückfall in die angeblich jüdische Werkgerechtigkeit zu entlarven" (65).

Das zweite Kapitel (76–155) setzt sich mit der Weiterüberlieferung der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre im Mittelalter, mit dem habitus-Begriff des Thomas von Aquin und der spätscholastisch-nominalistischen „Betonung der Freiheit Gottes von der Bindung an seine Schöpfung" (106) auseinander. Im Zentrum dieses Abschnitts stehen die Rechtfertigungslehre Martin Luthers sowie die Antwort des Konzils von Trient. Menke interpretiert die – vermeintlichen und tatsächlichen – Gegensätze zwischen der reformatorischen und katholischen Position sehr sorgfältig; die entscheidende Differenz sieht er in der ekklesiologischen Konsequenz des Verständnisses von Rechtfertigung: Ist – analog zur Auffassung, dass gute Werke „heilskonstitutiv" sind – die Kirche als „sichtbare Gemeinschaft ebenso Konstitutivum des wahren Glaubens wie dies die Werke der Nächstenliebe sind" (128)?

Das dritte Kapitel (156–207) geht dem frühneuzeitlichen „Gnadenstreit", dem Neuthomismus – der zu einer „Dissoziation zwischen rechtfertigender Gnade und bloßer Natur" (163) führt – sowie gnadentheologischen Lösungsansätzen des 20. Jahrhunderts nach. Angesichts mancher Verengungen und Verirrungen in der nachtridentinischen Gnadenlehre macht Menke – mit Bezug auf Überlegungen von Hermann Krings und Thomas Pröpper – klar, „dass der Gnade in allem der Primat zukommt und dass die Autonomie des Menschen eine geschenkte ist" (183). So ist Gnade zu verstehen als „die in Christus realsymbolisch ausgedrückte unbedingte Anerkennung des einzelnen Menschen durch Gott" (182).

Gnade und Rechtfertigung – so resümiert Karl-Heinz Menke im Schlusswort (208–215) – bedeute immer auch Ruf in die konkrete Verantwortung und könne als „Geschehen der inklusiven Stellvertretung" (214) gesehen werden – ein Begriff, der eine Reihe von Aporien und Einseitigkeiten der gnadentheologischen Dogmengeschichte auflöst und integriert. Von daher liegt das Kriterium des wahren Christseins „in der je größeren Bereitschaft zum Mitvollzug der inkarnatorischen Bewegung" (214) – im Bewusstsein, dass Gnade „nicht der Katalysator der menschlichen Freiheit, sondern deren Bestimmung" (213) ist. Menkes Darstellung, die Theologiegeschichte, Anthropologie, spirituelle und pastorale Aspekte verbindet, ist ein wertvoller Beitrag zum besseren Verständnis eines zentralen Themas der systematischen Theologie.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

ETHIK

◆ Thimm, Andrea: Die Bildung der Moral. Zum Verhältnis von Ethik und Pädagogik, Erziehung und Moral. Schöningh, Paderborn u.a. 2007. (176) Kart. Euro 24,90 (D/A) / CHF 44. ISBN 978-3-506-76324-2.

Aufräumen ist wichtig. Ohne ein gutes Ordnungssystem oder eine solide Sortiervariante verliert man sich leicht im „Dschungel" der Details. Diese Erkenntnis gilt für viele Schreibtische und Kinderzimmer – auch für größere Themenbereiche des wissenschaftlichen Diskurses. Ein weites Diskussionsfeld stellen aktuell Fragen aus Bildungskontexten dar. Selbst die Einschränkung auf die Frage der „Bildung der Moral", die Andrea Thimm im Titel ihrer Arbeit vornimmt, umreißt noch einen überaus großen Bereich. So ist es äußerst verdienstvoll, wenn die Autorin im Untertitel darauf hinweist, eine Verhältnisbestimmung vornehmen zu wollen. Sie möchte in der wechselseitigen Bedingung und im komplexen Zusammenspiel von ethischen und pädagogischen Fragestellungen wichtige Akzente setzen: zum einen in einer diachronen Analyse wichtiger diesbezüglicher „historischer" Konzepte sowie darauffolgend die gegenwärtigen Diskussionslinien in synchroner Weise nachzeichnend. Thimm benennt die sie leitende Fragestellung wie folgt: „Auf Grundlage einer Interpretation des aristotelischen und des kantischen Ansatzes verfolgt sie [die Arbeit; Anm. d. Verf.] unterschiedliche neuere Pfade ethischer und moralpädagogischer Konzepte, die sich in unterschiedlicher Weise mit antiken und modernen Traditionen auseinandersetzen." (8)

Der eher „historisch" angelegte erste Teil der Arbeit lenkt den Blick zunächst auf Aristo-

teles. Nach einer Schilderung seiner ethischen Grundlagen, charakterisiert Thimm den Beitrag zur Moralentwicklung als eher an Konkretem orientiert – ganz im Gegenteil zu Kant, dem zweiten Gewährsmann aus der Geschichte der Ethik. Zentrales Anliegen Kants ist ja gerade die Abstraktion und der Hinweis auf Strukturen und Begründungsmuster moralischer Urteile. Bei der gewinnbringenden Kantexegese durch die Autorin hätte man sich allerdings etwas mehr Verweise auf entsprechende Positionen in der umfangreichen Forschungsliteratur zum Thema gewünscht. Der Blick auf den dritten fundamentbildenden Ansatz, jenen Johann Friedrich Herbarts, beginnt hingegen mit einem fast zu ausführlichen Bericht über die Forschungsliteratur (52–56). Die Autorin vermag nachzuweisen, dass in Herbarts Ansichten eine Art Vermittlungsversuch zwischen den Thesen Aristoteles' und Kants gesehen werden kann.

Die Darstellung der Positionen zur Bildung der Moral von Aristoteles, Kant und Herbart dienen dem zweiten, konkreter gegenwartsbezogenen Teil der Arbeit als Hintergrundfolie, vor der diesbezügliche aktuellere philosophische und pädagogische Konzepte systematisiert und kritisch reflektiert werden. Im Rahmen der ersten Gruppe, die sehr viel knapper dargestellt wird, verweist Thimm auf Thesen von O. Höffe, E. Tugendhat und M. Seel. Der sehr viel ausführlichere Teil über die pädagogischen Konzepte – es handelt sich bei der vorgelegten Arbeit um eine Dissertation im Fach Erziehungswissenschaft – wird nochmals unterteilt in die wichtigen und notwendig zu unterscheidenden Bereiche der Tugenderziehung auf der einen Seite (W. Brezinka, S. Uhl) und der Entwicklungskonzepte der strukturgenetischen Tradition (L. Kohlberg, F. Oser u. a.) andererseits. Bei aller treffenden Darstellung letztgenannten zentralen und berühmten Zugangs zur Moralpädagogik bleibt es unverständlich, warum gerade die Positionen G. Linds, der in jüngsten Publikationen den kohlbergschen Ansatz weiterverfolgt und sich insbesondere bei Fragen der (institutionellen) Bildung vom vorhin erwähnten auch absetzt, unberücksichtigt bleiben. Hätte eine solche Diskussion nicht genau zum Titel des vorliegenden Buches gepasst? Schließlich werden noch Konzepte beleuchtet, die den Begriff des Gewissens in der pädagogischen Debatte favorisieren. Bei den gegenwärtigen Konzepten diskutiert die Autorin in relativer Dichte eine größere Zahl unterschiedlicher Positionen und Personen; hier hätte eine klarere Ausweisung des sie leitenden Gedankens die Lektüre erleichtert.

Am Schluss des Buches ist es dann wie beim Aufräumen: Es entsteht eine Ordnung – hin und wieder aber schafft das einmalige Aufräumen doch keine solide neue Struktur. Z.B. hätte das zuweilen seitenlange Referieren von Positionen besser strukturiert und durch viel mehr Zwischenüberschriften eingängiger im Gesamtkontext verortet werden können. Alles in allem ist Andrea Thimms Buch jedoch ein gelungenes Kompendium, das viele in der Diskussion um Moral und Bildung relevante Positionen aufnimmt und bedenkt. Vor allem in der Zusammenstellung und Einordnung liegt das Verdienst der Autorin, die zum Schluss selbst anmerkt, dass es „ein Desiderat in der bisherigen und eine Aufgabe künftiger (auch empirischer) Forschung" (170) sei, die angedeuteten Zusammenhänge weiter zu beschreiben.

Erfurt *Stefan Meyer-Ahlen*

◆ Mensen, Bernhard (Hg.): Ethische Fragen heute (Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2004/2005, Band 28). Steyler Verlag, Nettetal 2005. (126) Kart. Euro 14,80 (D) / 15,30 (A). ISBN 978-3-8050-0531-9.

Unter dem unscheinbaren Titel „Ethische Fragen heute" sind die Vorträge gesammelt, die im Wintersemester 2004/05 in der „Akademie Völker und Kulturen" der Steyler Missionare in Sankt Augustin/Bonn gehalten wurden. Die Frage in der Einleitung des Herausgebers: „Ist der Mensch überhaupt ethikfähig?" (7) markiert ein Grundproblem gegenwärtiger Ethik(-begründung), das wiederum alles andere als „unscheinbar" ist.

Eberhard Schockenhoff greift die Debatte zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik auf. Gegen die reduktionistische Tendenz, freie Handlungen „nur als Sequenz kausal verknüpfter neuronaler Ereignisse" (14) anzusehen, versteht er Freiheit als „die Fähigkeit des Menschen, das Wechselspiel der unterschiedlichen Determinanten seines Handelns aktiv und autoregulativ zu beherrschen" (20). Eine gute Übersicht über Modelle der Normenbegründung bietet *Andreas Lob-Hüdepohl*. Er gibt den diskursethischen Ansätzen den Vorzug und sieht diese mit dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens vereinbar. „Gleichwohl besitzt das Evangelium bzw. die christliche Got-

tesrede insgesamt ein inhaltliches Potential, das auch für eine säkulare Normbegründung von besonderem Interesse ist" (45). Von *Wolfgang Ockenfels* stammt ein Beitrag zur Wirtschaftsethik, dessen Grundoption – nämlich „moralische Gesinnungen, Tugenden und Handlungen mit einer zukunftsorientierten Verantwortungsethik zu verknüpfen" (58) – gewiss Zustimmung verdient, auch wenn einzelne Überlegungen fraglich erscheinen, wie etwa die Sicht der Bergpredigt als „radikale Version biblischer Ethik […], der kaum ein ‚normaler' Mensch, auch kein Unternehmer, entsprechen kann" (54), oder die Interpretation der „Befreiungstheologie" als „Option für den Sozialismus" und der Ursachen der Armut in der „Dritten Welt" als „Mangel an Unternehmern" (56). *Friedhelm Hengsbach SJ* setzt sich mit dem (vieldeutigen und missverständlichen) Begriff der „Gerechtigkeit" auseinander und plädiert für einen „Grundsatz der moralischen Gleichheit", welcher besagt, „dass jede Person einen moralischen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Achtung und Rücksicht behandelt zu werden wie jede andere" (69). Die schwierige Herausforderung der Forschung mit embryonalen Stammzellen – oft mit dem ethischen „Erpressungsargument" betrieben: „Wenn wir es nicht tun, dann tun es die anderen" (85) – greift *Josef Schuster SJ* auf. Gegen jegliche Instrumentalisierung sowie gegen die Behauptung einer „gestuften Menschenwürde" legt er die biblische Überzeugung von der Würde des Menschen vor und sieht diese auch als säkular übersetz- und rechtfertigbar an: „Wenn es aber schöpfungstheologisch korrekt ist zu sagen, die dem Menschen eigene Würde subsistiere in ihm als Mensch, dann kann zumindest prinzipiell die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass sie auch ohne expliziten Rekurs auf den Offenbarungsglauben menschlichem Erkennen zugänglich ist" (91). *Markus Zimmermann-Acklin* beschließt den Band mit Überlegungen zu einem menschenwürdigen Sterben. Er betont mit Blick auf die aktuelle Euthanasiedebatte, „dass der alleinige Hinweis auf die Autonomie des sterbenden Patienten als ethische Orientierung nicht genügen kann" (100). Ohne einfache Lösungen anbieten zu können, weist er auf die christliche Perspektive hin, „sich auch in Zeiten größter Not einem persönlichen Gegenüber zuwenden zu können" (109).

Der vorliegende Band spricht gesellschaftsrelevante Fragen der Theologischen Ethik differenziert *und* verständlich an und ist als (aktuelle) Einführung in die angesprochenen Themen zu empfehlen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Fößel Thomas: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (Innsbrucker Theologische Studien, 70). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2004. (1024) Kart. Euro 88,00. ISBN 3-7022-2609-5.

Diese umfassende Studie, die im Sommersemester 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation im Fachbereich Fundamentaltheologie angenommen wurde, versteht sich in erster Linie – so betont ihr Verfasser – als „‚Verweyenarbeit', die dessen innovativen und originären Grundansatz kritisch nach-denkt und so ein Stück zu seiner weiteren Rezeptionsgeschichte beitragen will" (20).

Im ersten Teil (21–492) rekonstruiert Thomas Fößel die Grundlinien des theologischen Ansatzes von Hansjürgen Verweyen, die bekanntlich im „traditio"-Axiom ihren Brennpunkt haben – jenem „theologischen Schlüsselbegriff", der bei Verweyen auch als „Schlüsselbegriff zur Welt- beziehungsweise Sinnerschließung überhaupt" (38, Anm. 74) anzusehen ist. Ausführlich und genau werden alle relevanten Argumentationsschritte des fundamentaltheologischen Konzepts Verweyens nachgezeichnet: vor allem dessen Forderung, „dass die Vernunft philosophisch autonom einen ‚Begriff letztgültigen Sinns' bilden muss, damit der Glaubensvollzug tatsächlich alle Dimensionen des Menschen umfasst" (178); seinen „Bild"-Begriff, der zum Ausdruck bringt, wie die – in ihrer Elementarstruktur als „absurd" erscheinende – menschliche Vernunft zur „Äußerung des Absoluten" (237) wird und der „Ort" einer ergehenden Offenbarung „in einer Freiheit, in der das wahre Bild des Unbedingten zum Erscheinen kommt" (272), angesetzt wird, wobei „Offenbarung" als „Geschehen einer gewährenden Freiheit des im Staunen begegnenden anderen" (345) verstanden wird; und schließlich die Thesen zum Verständnis des Osterglaubens, mit denen Verweyen vor allem die Auffassung zurückweist, dass „erst nach dem Tode Jesu Gott den für den Glauben

an seine letztgültige Selbstmitteilung entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat“ (413).

Mit diesem Paradigma fundamentaltheologischer Reflexion, das – wie gesagt – die Letztgültigkeit der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung mit den Mitteln autonomer Vernunft verantworten will, setzt sich Verweyen kritisch vom transzendentaltheologischen Zugang Karl Rahners ab; dieses Spannungsverhältnis bildet die Thematik des zweiten Teils (493–966) dieser Arbeit. Der Verfasser periodisiert das Werk Hansjürgen Verweyens von dessen Dissertation (Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes [1969]) bis hin zu seinem fundamentaltheologischen Grundriss (Gottes letztes Wort [1991, ^{3}2000]) und stellt die These auf, dass Rahners Theologie „die Negativfolie für die Grundlegung des Verweyenschen Ansatzes in dessen formativer Phase“ bildet, bei der Explikation des Grundentwurfes Verweyens als „Gegenfolie“ herhalten muss und auch in der jüngeren Phase als „kongruent-disgruente Hintergrundfolie“ (497) präsent bleibt.

Inhaltlich macht sich Verweyens Kritik an Rahner an folgenden Themen fest: Er wirft ihm – mit Blick auf „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ – eine „Hypostasierung der ‚Frage‘ als dem absolut sicheren Ausgangspunkt einer erstphilosophischen Reflexion“ (575) vor; während nach Verweyen der Ansatz beim „Staunen“ vom Objektiven ausgeht, das den menschlichen Geist erhellt, bleibt der Einsatz bei der „Frage“ in der Immanenz des menschlichen Subjekts stehen (vgl. 588). Noch grundlegender erfolgt die Kritik am „übernatürlichen Existential“: dieses Theologoumenon bedeute letztlich eine „Unterbestimmung der transzendentalen Hingeordnetheit des Menschen auf Offenbarung“ (776), es impliziere den problematischen Begriff der „natura pura“ und verunmögliche eine methodisch autonome Philosophie. Thomas Fößel geht Verweyens Anfragen und (zuweilen) Angriffe Schritt für Schritt durch und zeigt auf, dass diese Vorwürfe letztlich nicht haltbar sind. So kann etwa bei Rahner deshalb nicht von einer Aufhebung der Autonomie philosophischen Denkens die Rede sein, weil „Hörer des Wortes“ in einem theologischen Horizont religionsphilosophisch argumentiert, also „von der ergangenen Offenbarung im Wort ausgeht und gleichzeitig von ihr methodisch abstrahiert“ (789). Und Rahners prinzipielles Festhalten am Grenzbegriff der „natura pura“ leistet – wie der Verfasser treffend herausarbeitet – etwas Wichtiges: die Differenz von Gott und Mensch im Zu- und Ineinander von Schöpfungs- und Gnadenwirklichkeit durchzuhalten (vgl. 821). Das „übernatürliche Existential“ schließlich, das Verweyen in seiner Freiburger Antrittsvorlesung 1985 (in: TThZ 95 [1986] 115–131) scharf kritisierte, stellt keine Vermischung der menschlichen Befindlichkeit mit dem Anspruch des Glaubens dar, sondern ist „der real-ontologische Reflex des allgemeinen und tatsächlichen, deswegen auch wirksamen, Heilswillens Gottes zur personalen Gemeinschaft mit ihm und nicht umgekehrt das (obgleich frei) geschenkte Vermögen des Menschen, das diesen Heilswillen Gottes mit logischer Notwendigkeit ‚erzwingt‘ beziehungsweise in Gott ‚erzeugt‘“ (835).

Auf den ersten Blick mag die vorliegende Untersuchung als diffizile Spezialstudie erscheinen, deren beträchtlicher Umfang möglicherweise abschreckt (mitten im Buch findet sich die entschuldigende Anmerkung des Verf., dass er „Wiederholungen nicht immer vermeiden“ [494] konnte). Wer sich aber mit diesem Werk vertraut macht, gewinnt die Einsicht, dass die Positionen Rahners und Verweyens für zwei Grundsatzentscheidungen stehen, die – wenn auch nicht in jeder Hinsicht gegensätzlich – das Verhältnis von Mensch und Gott, von Geschichte und Offenbarung, von Philosophie und Theologie in spezifischer und markanter Weise je anders begreifen, also entweder erstphilosophisch ermittelnd oder existential vermittelnd durchbuchstabieren. Fößels scharfsinnige und kritische Analyse wird niemals polemisch, sondern versucht stets die berechtigten Anliegen hinter den betreffenden Positionen aufzuzeigen. Ohne Zweifel stellt dieses Buch einen der wichtigsten fundamentaltheologischen Forschungsbeiträge der letzten Zeit dar.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Siebenrock, Roman / Tolksdorf, Wilhelm (Hg.): Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman (Internationale Cardinal-Newman-Studien, XIX. Folge). Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt a. M. 2006. (444) Kart. Euro 68,50 (D) / 68,50 (A). ISBN 978-3-631-51130-5.

Das Werk des englischen Theologen, Seelsorgers und geistlichen Schriftstellers *John Henry*

Newman (1801–1890) fasziniert viele Menschen bis heute, weil sie in ihm eine selten erfahrene Verbindung von Spiritualität und Denken, von Pastoral und Theologie, von Offenheit und Prinzipientreue finden. Dieser 19. Band der „Internationalen Cardinal-Newman-Studien" bringt sechzehn Beiträge zum *Glaubensdenken* Newmans (19–240), zu seiner Sicht von *Universität und Bildung* (241–303), Beispiele aus der *Geschichte der Newman-Bewegung* (305–387) sowie den 17. Teil der *Newman-Bibliographie* (389–435). Zu Beginn stehen ein Geleitwort von Günter Biemer, dem Ehrenvorsitzenden der Deutschen Newman-Gesellschaft, ein Vorwort der Herausgeber sowie eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 2001 anlässlich des 200. Geburtstags Newmans.

Vor allem sei hier auf eine Thematik hingewiesen, die häufig mit John Henry Newman in Zusammenhang gebracht wird: seine Konversion von der anglikanischen zur katholischen Kirche sowie seine Auseinandersetzung mit dem Liberalismus. Mehrere Beiträge zeichnen überzeugend den Prozess der Suche, Krise und Neuorientierung nach, aufgrund dessen Newman im Jahr 1845 in die katholische Kirche eintrat. Diese Entscheidung ist allerdings nicht konfessionell-apologetisch auszuwerten, sondern als Ausdruck eines Glaubensweges anzusehen, der vermitteln und nicht polarisieren möchte. Newman ist „ein Konvertit ohne Konvertitis" (*Siebenrock*, 176); er bleibt ein Suchender, dessen geistliches und theologisches Format größer ist als die konfessionellen „Fächer". Auch wurde Newman innerhalb der katholischen Kirche mit Skepsis betrachtet; wenn er etwa forderte: „Ich wünsche mir eine Laienschaft […], die ihr Glaubensbekenntnis so gut kennt, dass sie darüber Rechenschaft geben kann […]. In allen Zeiten waren die Laien das Maß des katholischen Geistes" (251f.).

Newmans Kritik am Liberalismus seiner Zeit erfolgt nicht aus einer restaurativen Einstellung heraus, sondern aufgrund einer Sorgfalt des Denkens: „Liberalismus in der Religion ist die Lehre, dass es keine positive Wahrheit in der Religion gibt, sondern dass ein Bekennt-nis so gut ist wie das andere" (258), sagt Newman im Jahr 1879 und macht sich gegenüber einer „sinnlichen, ästhetischen und theoretischen Verkürzung von Religion" (*Biemer*, 259) für die Verbindung von Glaube, Reflexion und Lebensentscheidung stark. Seine Grunderfahrung bereits in der anglikanischen Zeit war die „Unbeliebigkeit Gottes" (*Siebenrock*, 174), die dem christlichen Leben Entschiedenheit und Ernst verlieh. *Karl-Dieter Ulke* sieht in dieser Glaubenshaltung „die Fähigkeit, dem vertrauten ‚Gang der Dinge' Unvertrautes einzuschmelzen, das dadurch die Chance gewinnt, den ‚Gang der Dinge' zu verändern oder zu verwandeln" (185). Das kritische Potenzial, das sich aus dieser – nicht kurzschlüssig zu interpretierenden – Liberalismuskritik Newmans gewinnen ließe, ist bei weitem nicht ausgeschöpft.

Für eine erste Einführung in das Werk John Henry Newmans ist dieser Band wohl zu ausladend; wer aber auf der Basis einiger Vorkenntnisse in das Gespräch mit diesem bemerkenswerten Glaubenszeugen aus dem England des 19. Jahrhunderts eintreten möchte, findet eine Fülle von Anregungen und lernt nicht zuletzt in Newman einen der bedeutendsten „Vorläufer" (*Biemer*, 9) des Zweiten Vatikanums kennen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

GESCHICHTE

◆ Etzlstorfer, Hannes / Hajni, István: Habsburg – Die schönsten Residenzen. Kremayr & Scheriau, Wien 2007. (224 Seiten, durchg. vierf. ill., Übersichtskarten) Geb. Euro 29,90 (A, D) / CHF 49,80. ISBN 978-3-218-00771-9.

Insgesamt werden in dem schön gestalteten, prachtvoll illustrierten und gut geschriebenen Buch 37 Habsburgerresidenzen vorgestellt, und zwar in Österreich, Südtirol, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Italien. Der Text bietet nicht nur die wichtigsten geschichtlichen Informationen, sondern auch viele bemerkenswerte Details sowie aufschlussreiche Legenden und Anekdoten. Beispielhaft sei zunächst auf die oberösterreichischen Objekte verwiesen.

Die Burg Wels ist vor allem bekannt geworden durch Kaiser Maximilian I., der 1519 in ihr starb. Die lange Vorgeschichte ist nicht völlig geklärt, 400 Jahre lang war sie habsburgischer Besitz. In diese Zeit fällt auch der Tod des Kaisers. Erwähnung hätte die Leichenrede Johannes Fabers in der Stadtpfarrkirche Wels am 16. Jänner 1519 (veröffentlicht im 15. Jahrbuch des Musealvereines Wels) verdient. Seit 1937 befindet sich die Burg im Eigentum der Stadt Wels und beherbergt einen Teil des städtischen Museums.

Das Linzer Schloss ist mit der Welser Burg insofern vergleichbar, als die bis ins 8. Jahrhun-

dert zurückreichende Vorgeschichte ebenfalls im Dunklen liegt. Große Bedeutung erlangte der Bau als Kaiserresidenz unter Friedrich III., der 1493 hier seinen Tod erwartete, aber in einem Linzer Stadthaus verschied. In der Folgezeit spielte das Schloss immer wieder einmal eine wichtige Rolle. So residierte in ihm der aus dem großen Bauernkrieg bekannte Adam Graf Herberstorff (nicht: Herberstein!, vgl. 123). Im 30-jährigen Krieg wurde hier 10 Jahre lang (ab 1636) der Trierer Erzbischof Philipp Christoph von Sötern gefangen gehalten. 1800 wurde bei einem Brand der Stadt Linz der Südflügel zerstört, der nun im Hinblick auf das Jahr 2009 (Europäische Kulturhauptstadt) wieder errichtet wird. Seit 1959 dient der Bau musealen Zwecken, auch dies eine Parallele zur Burg Wels.

Die Kaiservilla in Bad Ischl war zuvor Privatbesitz, wurde 1853 von Erzherzogin Sophie erworben und 1854 ihrem Sohn Kaiser Franz Joseph anlässlich seiner Hochzeit mit Prinzessin Elisabeth von Bayern zum Geschenk gemacht. Der Kaiser hielt sich gerne hier auf, frönte seiner Jagdleidenschaft und unterzeichnete in der Villa 1914 die „fatale Kriegserklärung" an Serbien, die das Ende der Monarchie besiegeln sollte. Das Gebäude ist noch heute im Besitz der Habsburger, kann aber von Touristen, die denn auch in großen Scharen kommen, besichtigt werden.

Das Seeschloss Orth am Traunsee dürfte ins 10. Jahrhundert zurückreichen und gelangte 1483 an den Landesfürsten Kaiser Friedrich III. Im Jahre 1493 unterzeichnete hier Kaiser Maximilian I. den Ehevertrag mit seiner zweiten Gemahlin Bianca Maria Sforza. 1625 erwarb (der schon erwähnte) Adam Graf Herberstorff das Schloss, in welchem er 1634 starb. Es kam dann an Kaiser Leopold I., später an den Neffen von Erzherzogin Maria Theresia, Leopold II. von Toskana (gest. 1870) und schließlich von diesem an Erzherzog Johann Salvator, der von einer Reise nach Valparaiso (1890) nicht mehr zurückkam. 1911 wurde er für tot erklärt. Nach dem Ende der Monarchie kamen die beiden Schlösser (auch das im 17. Jahrhundert errichtete Landschloss) an die Bundesforste. Das Seeschloss wurde 1995 von der Stadt Gmunden gekauft.

Von den heute nicht in Österreich gelegenen Residenzen sei die Burg Runkelstein bei Bozen herausgegriffen. Sie stammt aus dem 13. Jahrhundert und ist vor allem berühmt wegen der Fresken aus der Zeit um 1390, die den „größten heute noch erhaltenen Freskenzyklus des Mittelalters" darstellen. Mit Sigmund dem Münzreichen kam die Burg in habsburgischen Besitz und ging später auf Kaiser Maximilian I. über, der auch die Fresken „erneuern" ließ. Das kann aber nicht „zu Anfang (!) des 15. Jh." geschehen sein (vgl. 168), gemeint ist wohl „Ende des 15. Jh.". „Im Jahre 1893 übertrug Kaiser Franz Joseph die Burg an die Bozner Bürger".

Sieht man von einigen Fehlern ab, empfiehlt sich das schöne Buch zum Lesen und Schmökern. Das beigegebene Register ist bedauerlicherweise nicht ganz vollständig. So wird darin etwa der oben erwähnte Trierer Erzbischof von Sötern nicht ausgewiesen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gelmi, Josef: Bischof Albuin – Ein Heiliger um die Jahrtausendwende (975–1006). A. Weger, Brixen 2006. (139, 123 Abb.). Geb.

Der Autor des Buches, der angesehene Kirchenhistoriker von Brixen, Josef Gelmi, feierte kürzlich seinen 70. Geburtstag. Diese Zeitschrift, für die er eine Reihe von Beiträgen verfasst hat, nimmt den Anlass wahr, um ihm zu gratulieren! Gelmis reiches wissenschaftliches Werk weist vor allem zwei Schwerpunkte auf: die Papstgeschichte (zu „Die Päpste in Lebensbildern" vgl. ThPQ 138 [1990], 76) und die Diözesangeschichte, zu der ebenfalls zahlreiche Arbeiten aus seiner Feder erschienen sind (vgl. z.B. seine sechs Hefte umfassende „Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck", 1993–1998). Vornehmlich beschäftigte sich Gelmi auch mit den Bischöfen (vgl. „Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols", dazu ThPQ 134 [1986], 95). Diesem Bereich gehört auch die vorliegende Studie über Bischof Albuin von Säben/Brixen an. Albuins Amtszeit ist von 975 bis 1006 anzusetzen. Da er seinen Bischofssitz um 990 von Säben nach Brixen verlegte, gilt er als der erste Oberhirte des „neuen" Bistums. Er stammte aus dem mächtigen Kärntner Geschlecht der Aribonen, die damals auch die Bischöfe von Passau (mit dem bedeutenden Pilgrim, 971–991) und Salzburg (mit Erzbischof Friedrich, 958–991) stellten.

Während die Eckdaten der Regierung Albuins gut bezeugt sind, ist sein seelsorgerisches Wirken kaum greifbar. Gefördert wurde er be-

sonders von den Kaisern Otto II. und Heinrich II. Das erlaubte es ihm, den Besitzstand seiner Diözese zu festigen und ihr eine solide Basis für die Zukunft zu verschaffen.

Gelmi versteht es, die damalige bewegte Zeit anschaulich zu schildern und auch die Wirk- und Verehrungsgeschichte der historischen Gestalt gut zu dokumentieren, was nicht zuletzt mittels vorzüglicher Abbildungen gelingt. Die berühmte „Adlerkasel" (17), auf die besonders hingewiesen sei, erhielt der Bischof, der Tradition gemäß, von Heinrich II. zum Geschenk. Sie ist aus byzantinischer Seide gefertigt und stellt ein kostbares Zeugnis der Hofmanufaktur in Konstantinopel dar, wo sie um die Wende vom ersten zum zweiten christlichen Jahrtausend entstand. Sie befindet sich jetzt in der Brixner Hofburg, der übrigens Josef Gelmi als Präsident vorsteht. 1929 erging die Bitte an das Brixner Domkapitel, die Kasel nach London für eine Ausstellung zu verleihen. Das wurde ebenso abgelehnt wie eine gleiche Anfrage 1931 für Paris. Für eine Ausstellung in Rom 1937 musste man wohl oder übel die Zustimmung erteilen. 1939 wurde das Messkleid in der Ewigen Stadt restauriert. Erst 1943 gelang es dem damaligen Brixner Kapitelnotar Cletus Alverà, die Kasel unter abenteuerlichen Umständen wieder in die Bischofsstadt zurückzubringen. Der Bericht darüber wurde zwar schon einmal veröffentlicht (Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 92 [1981], 180–190), ist aber über Brixen hinaus wenig bekannt. Es ist daher verdienstvoll, dass ihn Gelmi in sein Buch aufgenommen hat (95–110). Die spannenden Ereignisse gipfeln in der Mitteilung, dass ein Plan bestand, die Kasel nach dem „Endsieg", bei einer Feier in Berlin Adolf Hitler als „Krönungsmantel" umzuhängen (109).

Das kleine Buch, das für eine breite Leserschaft bestimmt ist und Geschichte anschaulich vermittelt, verdient Anerkennung und Beachtung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Moll, Helmut (Hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz): Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Vierte, vermehrte und aktualisierte Auflage. Bd. I., Bd. II. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2006. (LXXII, XXVII, 1462, zahlr. SW-Abb.) Geb. Euro 74,00 (D) / Euro 76,10 (A) / CHF 125,00. ISBN 978-3-506-75778-4.

1999 erschien das „deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts" erstmals in zwei stattlichen Bänden, die H. Moll nicht nur herausgegeben und redigiert, sondern auch mit zahlreichen eigenen Beiträgen bereichert hat. Diese Zeitschrift hat die Erstausgabe eingehend gewürdigt (ThPQ 148 [2000], 210f.). Inzwischen liegt bereits die vierte Auflage vor, ein schönes Zeichen für die verdiente Akzeptanz des Werkes! Den ursprünglich etwa 700 erfassten Personen stehen nunmehr an die 800 gegenüber. Unverändert blieb das Einteilungsprinzip. Behandelt werden: Opfer des NS, Martyrer des Kommunismus, Blutzeugen der Reinheit, die lieber sterben wollten, als eine Vergewaltigung hinzunehmen, und Blutzeugen in den Missionsgebieten.

Von den neu aufgenommenen Personen seien hier einige herausgegriffen, welche eine nähere Beziehung zu Österreich haben: Der Land- und Forstwirtschaftsgehilfe Wilhelm Gleßner (1918–1940) verweigerte den Wehrdienst aus religiösen Gründen und wurde in Wien standrechtlich erschossen; der Hüttenarbeiter Johannes Zimorski (1872–1945) war ein entschiedener Kriegsgegner und kam im KZ Mauthausen um; die Steyler Chinamissionare Joseph Bayerle (1899–1941), Bernhard Polefka (1910–1942), August Hättig (1898–1942) und Friedrich Hüttmann (1888–1945), die ihre Ausbildung im Kloster St. Gabriel in Mödling bei Wien erhalten hatten, wurden Opfer ihrer missionarischen Tätigkeit; der Herz Jesu-Missionar Karl Neuhaus (1884–1943), der 1930/31 in Wien Ethnologie studiert hatte, verlor (zusammen mit P. Johannes Hemig) in Rabaul (Neubrittannien) sein Leben. Das für Letzteren angegebene Geburtsjahr 1932(!) kann selbstverständlich nicht stimmen.

Mit Österreich, speziell mit Oberösterreich, waren zahlreiche andere Personen, die schon in die Erstauflage Eingang gefunden haben, verbunden (vgl. die erwähnte Rezension in der ThPQ). Die über sie inzwischen erschienene Literatur ist in der Neuauflage meist nicht berücksichtigt worden. Zu Engelmar Unzeitig (1911–1945) wäre z.B. das von Jan Mikrut herausgegebene Werk „Blutzeugen des Glaubens. Martyrologium des 20. Jahrhunderts" (3 Bde., Wien 1999–2000) nachzutragen gewesen, und jetzt auch mein Buch „Von Florian bis Jägerstätter. Glaubenszeugen in Oberösterreich" (Linz 2004).

Dass Moll die gegenüber 1999 in der Neuauflage zusätzlich aufgenommenen Persönlich-

keiten in einem eigenen Block behandelt und auch gesondert mit einem Register versehen hat, hat den Vorteil, dass sich der Zuwachs leicht feststellen lässt; es hat aber den großen Nachteil, dass das Auffinden einer bestimmten Person mit einiger Mühe verbunden ist, da man oft an verschiedenen Stellen nachschlagen muss. Im Falle einer fünften Auflage sollten zumindest die Register zusammengefasst werden.

Die vielen Christen, welche im Verlauf des 20. Jahrhunderts das Martyrium für ihren Glauben erleiden mussten, verdienen unseren Respekt. Das umfangreiche Kompendium, das Helmut Moll den *deutschen* Martyrern gewidmet hat, stellt, um es mit den anerkennenden Worten von Werner Chrobak zu formulieren, „ein Werk über den Tag hinaus" dar (Archiv für schlesische Kirchengeschichte 64 [2006], 285). Möge es weiterhin viele Benützer finden!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Meßner, Reinhard / Pranzl, Rudolf (Hg.): Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge. Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (336) Ln. Euro 34,90 (D) / 35,90 (A) / sFr 60,40. ISBN 978-3-7917-1963-4.

Anlässlich des 60. Geburtstags des in Innsbruck lehrenden Kirchengeschichtlers *Bernhard Kriegbaum SJ* erschien dieser Sammelband, dessen sechzehn Beiträge kirchen- und theologiegeschichtliche Auseinandersetzungen und Entwicklungen aufgreifen, die sich vor allem an Synoden und Konzilien manifestieren.

Nach Aufsätzen zu konkreten Problemsituationen – betreffend die Verfasserschaft der Didache (*Peter Hofrichter*), den rätselhaften Hinweis auf den „schweigenden Bischof" in IgnEph 6,1 (*Martin Lang*), den Kanon 33 der Synode von Elvira (ca. 300) bezüglich des Umgangs von verheirateten Klerikern mit ihren Frauen (*Johannes B. Bauer*) und die Frage des Ostertermins im vierten Jahrhundert (*Jos Janssens SJ*) – findet sich eine liturgiehistorische Studie von *Reinhard Meßner*, der anhand der Synode von Seleukeia-Ktesiphon (410) aufzeigt, dass eine Verbindung von Resten „eines uralten Sabbat- bzw. Wochengottesdienstes […] mit der Sonntagseucharistie" (83) angeordnet wurde, weil in der persischen Kirche bis ins fünfte Jahrhundert hinein eucharistische Mahlzeiten in den Häusern der Gläubigen praktiziert wurden – also weit länger, als bisher angenommen wurde (vgl. 77). *Joop van Banning SJ* befasst sich mit Gesetzestexten des Kaisers Theodosius II. aus dem Jahr 423, die für die jüdische Bevölkerung ambivalenten Charakter hatten: „Trotz der für die Juden beleidigenden Sprache wurden sie mit solchen Dekreten von Seiten des Kaisers geschützt" (115). *Gerhard Podskalsky SJ* untersucht die rechtlich-ökumenische Relevanz des Konzils von Ferrara-Florenz (1438–1445), und *Heinrich Pfeiffer SJ* stellt die libysche Sibylle in der Sixtinischen Kapelle vor – eine Personifikation der Kirche, deren Bild auf dem vorderen Buchumschlag zu finden ist. *Lothar Lies SJ* zeigt anhand der Ordo-Diskussion am Trienter Konzil sakramententheologische und ekklesiologische Probleme auf, die zum Teil bis in die Gegenwart ungelöst blieben: „Dem Konzil ist es nicht gelungen, Ordo und sacerdotium einander befriedigend zuzuordnen" (172). Wichtige Fragen betreffend die Einheit der katholischen Kirche(n) greifen *Gerhard B. Winkler* (mit Blick auf die nachtridentinischen Synoden der Salzburger Kirchenprovinz) und *Ernst Christoph Suttner* (in Auseinandersetzung mit der Synode von Brest[-Litowsk] 1596) auf; letzterer macht deutlich, wie „der Mythos von einem angeblichen ‚großen Schisma des Jahres 1054'" (200, Anm. 16) rückwirkend geschaffen wurde. *Silvia Hell* zeichnet den Weg von der „Rückkehrökumene" (219) zum ökumenischen Dialog des Zweiten Vatikanums nach, und *Rudolf Pacik* arbeitet die Hintergründe des Textes von SC 13 heraus, der sich der Liturgie der Ortskirchen widmet. In die jüngere Vergangenheit führt die Darstellung von *Maximilian Liebmann* über die Errichtung des weltweit ersten Priesterrats durch Bischof Josef Schoiswohl von Graz-Seckau im Jahr 1964. Ökumenisch bedenkenswert ist der Vorschlag von *Grigorios Larentzakis* – basierend auf einer Anregung von Papst Paul VI. –, das Vierte Konzil von Konstantinopel (869/70) auch seitens der Orthodoxie „als das gemeinsame achte Ökumenische Konzil [zu] rezipieren" (316). Der Band schließt mit einem Beitrag von *Raymund Schwager SJ* †, der die sozialwissenschaftlichen Analysen von Jean-Pierre Dupuy für die theologische Geschichtsreflexion fruchtbar macht: „Ein aufgeklärter Katastrophismus und eine entsprechende Apokalyptik sehen zwar all die komplexen Mechanismen, in die die moderne Gesellschaft verstrickt ist, entdecken aber zugleich den Raum für freie Entscheidungen" (332).

So speziell die vorliegende Sammlung konzils- und kirchengeschichtlicher Beiträge auf den ersten Blick erscheinen mag – sie macht durchgehend deutlich, dass die Kenntnis exemplarischer Problemkonstellationen auch für mögliche Lösungen *gegenwärtiger* Probleme hilfreich ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ 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) / CHF 69,40. ISBN 978-3-89710-369-6.

Die Themenstellung ist verheißungsvoll, der Gedanke bestechend: In einer historisch-systematischen Untersuchung der Frage nachzugehen, wie es in der Einstellung der katholischen Kirche zu den Juden zum Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils kam. Die Gliederung ist sehr klar. Zielsicher wählt sich die Verfasserin drei wichtige Persönlichkeiten aus, die sie für die Weichenstellung von „Nostra aetate" verantwortlich hält: Papst Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher. Der Konzilspapst Johannes XXIII. ist in hervorragenden Publikationen, insbesondere der Biografie von Hebblethwaite, angemessen gewürdigt worden. Eine überzeugende Biografie von Kardinal Bea steht noch aus. Am wenigsten bekannt ist Prälat Österreicher. Selbst jüdischer Herkunft, floh der Wiener Priester vor den Nationalsozialisten in die USA, wurde 1962 Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen und war auf dem Konzil ein gefragter Peritus. Aus heutiger Sicht erschrickt man über manche seiner Denk- und Einstellungsweisen, etwa wenn er im Hinblick auf den jüdischen Schriftsteller Rosenzweig (voll unfreiwilligem Zynismus) bemerkt: „Doch diese Hand können wir nicht annehmen, nämlich die Hand des auf Erden Irrenden, wohl aber die des Heimgegangenen." (365)

Die Verfasserin stützt sich in ihrer Untersuchung auf eine breite Literaturbasis, jedoch leider nur am Rand auf Primärquellen der Archive des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies wäre höchst wünschenswert. Manche Einschätzung wäre dann wohl differenzierter ausgefallen. So ist es problematisch, generalisierend zu sagen, „dass der theologische Fortschritt in der Judenerklärung nicht auf Roncalli zurückzuführen" (236) sei, oder dass für den Kardinalstaatssekretär Cicognani „die Beschäftigung mit dem Judentum überhaupt eine Zeitverschwendung" (257) gewesen sei. Ebenso muss angezweifelt werden, ob bei Kardinal Bea mit Fug und Recht von einer neuen theologischen Überzeugung (263) gesprochen werden könne und er die Judenerklärung kirchenpolitisch durchgekämpft und das theologische Gedankengut dazu geliefert habe. (309) Bea war unbestreitbar die Symbolfigur des Einheitssekretariats. Die wichtigsten theologischen Argumente kamen jedoch von seinen Mitarbeitern. Mit der Einschätzung, Oesterreicher sei nicht „*der* theologische Vordenker" gewesen, „was die Beziehungen zum Judentum angeht", (399) trifft die Verfasserin sicher den Sachverhalt.

Am wenigsten überzeugt das abschließende Kapitel 6 „Jules Isaak und weitere Vertreter im jüdisch-christlichen Dialog seit 1945" (400–444). Diese Überlegungen hätten in der Architektur der Arbeit zu den Voraussetzungen des Konzils gehört. So wirkt dieses Kapitel als unmotivierter Anhang. Der Ausbau des Schlusswortes (445–448) zu einer den Paradigmenwechsel systematisch gewichtenden Darstellung wäre für die Abrundung der Argumentation zielführender gewesen. Die Gliederung der Literaturangaben entspricht den einzelnen Kapiteln; hier nach recht unterschiedlichen, nicht immer offensichtlichen Kriterien eingeteilt. Diese Anordnung macht das Auffinden bestimmter Titel mühsam.

Ungeachtet der genannten Defizite verdient die intensive und mühevolle Untersuchung zu dieser wichtigen Fragestellung allen Respekt. Die Arbeit stellt insgesamt einen wichtigen Baustein zur Erforschung der historisch bedeutsamen Umstände dar, die zu einer neuen Einstellung der römisch-katholischen Kirche zu den Juden geführt haben.

Linz *Hanjo Sauer*

ÖKUMENE

◆ Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (Thema Ökumene, Bd. 3). Bonifatius, Paderborn 2004. (198) Kart. Euro 13,90 (D). ISBN 978-3-89710-255-2.

Dieses Buch bietet eine Gesamtschau auf die ökumenischen Bemühungen der Orthodoxie. Es will dem sich hartnäckig haltenden Vorurteil begegnen, die Orthodoxen Kirchen wären an der Ökumene gar nicht interessiert. Andererseits verfällt es auch nicht der Versuchung, lediglich buchhalterisch das ökumenische Engagement der Ostkirchen aufzulisten oder ihren geistlichen Zugang zu glorifizieren. Sachlich, einfühlsam und hoch differenziert konzentriert sich der katholische Theologe auf die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, ohne die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen (Armenier, Kopten, Syrer, …) aus dem Blick zu verlieren. Die Orthodoxie trug bereits von Anfang an die Ökumenische Bewegung mit und prägte entscheidend die wichtigste multilaterale Konvergenzerklärung, das sog. Lima-Dokument. Das ambivalente Verhältnis zum Weltkirchenrat spiegelt die ökumenische Eigenart der Orthodoxen Kirchen wieder: Sie treten zwar in den Dialog ein, distanzieren sich jedoch vielfach von dessen Ergebnissen. Eine Ökumene des kleinsten gemeinsamen Nenners kritisieren sie ebenso wie eine Schwerpunktverlagerung weg von der doktrinären Ebene hin zu einer sozialethischen Allianz und Gottesdienstgemeinschaft. Ein demokratisches Kirchenbild, Interkommunion, Frauenordination und Synkretismus durch die Annäherung des Weltkirchenrates an nichtchristliche Religionen brandmarken sie. So setzt die Orthodoxie (wie im Übrigen auch die kath. Kirche) insgesamt mehr auf bilaterale Dialoge. Den Einheitsbemühungen zwischen Orthodoxen und Katholiken seit 1965 wendet sich der Autor in besonderer Weise zu. Die konstatierte theologische Nähe wird hierbei durch historische Altlasten und kulturelle Unterschiede konterkariert.

In der Mitte des Buches spielt sich der Autor von der auflistenden Darstellungsweise gänzlich frei (also ab dem vierten Kapitel „Schwesterkirchen"), erzählt etwa spannend das Schicksal der Ukrainisch Griechisch-Katholischen Kirche in der Sowjetunion, bringt seine eigene Meinung und Insider-Informationen ein. Dem pauschalen Vorwurf des Proselytismus von orthodoxer Seite wird der Boden entzogen, der katholischen Kirche eine mitunter unsensible Vorgangsweise bescheinigt. Johannes Oeldemann schließt sich nicht plakativen Äußerungen an und ruft auch nicht nach einfachen Lösungen. Vielmehr geht er an die Wurzel des Problems, macht einsichtig, wie verschieden die Welten von Ost und West geworden sind. Das fünfte Kapitel „Historische Erblasten und kulturelle Eigenarten – Probleme im Dialog mit der Orthodoxie" bringt dann auf den Punkt, was vorher bereits angeklungen ist (117–146). Der Rezensent würde an dieser Stelle gerne seitenlang daraus zitieren, doch die Überschriften und einige Anmerkungen müssen ausreichen: „Ein jahrhundertelanger Entfremdungsprozess" – der Autor hält sich gar nicht lange mit 1054 auf, sondern geht zurück zur Aufspaltung des Imperium Romanum 395; „Das orthodoxe Geschichtsbewusstsein" – längst vergangene Ereignisse prägen das Denken und Fühlen heutiger orthodoxer Christen auf eine für westliches Verständnis kaum nachvollziehbare Weise; „Nachwirkungen des Osmanischen Reiches" – und die Verbindung orthodoxer Lokalkirchen mit dem Nationalbewusstsein des jeweiligen Volkes, inklusive die gewachsene Vormachtstellung des Moskauer Patriarchats; „Das Erbe der kommunistischen Epoche in Osteuropa"; „Falscher westlicher Missionseifer"; „Ungelöste innerorthodoxe Probleme". Das sechste Kapitel wendet sich der orthodoxen Ekklesiologie und ihren Einheitsvorstellungen zu, Kapitel sieben eröffnet vielversprechende Perspektiven für die Ökumene mit den Orthodoxen Kirchen.

Nach 200 Seiten mag man sich fragen, warum von Filioque, Primat und Mariendogmen praktisch nicht die Rede war. Im scheinbaren Versäumnis liegt die Verheißung dieses Buches: Es schürft tiefer und weiß, dass kontroverstheologische Fragen kaum eine substanzielle Annäherung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens bringen. Vielmehr geht es um die politischen Entwicklungen und gesellschaftlich-kulturellen Prägungen, die verschiedene Welten entstehen ließen. So ist das geistliche Fundament entscheidend, das eine nie ganz zerbrochene Einheit bedeutet und das – ausgehend von der frühen Kirche – der alleinige Boden einer nachhaltigen Verständigung sein kann. Insbesondere die in den Kapiteln vier bis sieben so anschaulich dargestellten Inhalte sollten von der ökumenischen Theologie auf breiter Basis rezipiert werden. Für ein solides Theologiestudium sind die hier gewährten Einblicke und angestellten Überlegungen unverzichtbar, will die Universitätstheologie sich nicht nur mit abstrakten Streitthemen beschäftigen oder überhaupt einer oberflächlichen Ökumene das Wort reden. – Dieses großartige Buch hätte ein Stichwortverzeichnis zum weiteren Nach-

schlagen verdient, wirklich störend ist aber die inadäquate Zitationsweise: Da es kein Literaturverzeichnis gibt, müssten die Fußnoten die Quellen unmittelbar angeben. Stattdessen ist der Leser gezwungen, zeitraubende Forschungen anzustellen, will er eine vollständige Literaturangabe haben.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

◆ Scheele, Paul-Werner: Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus (Thema Ökumene 4). Bonifatius, Paderborn 2006. (122) Kart. Euro 13,90 (D) / Euro 14,30 (A) / CHF 25,10. ISBN 978-3-89710-345-0.

Nach 40 Jahren intensiver Arbeit an unzähligen Konvergenzdokumenten bilateraler und multilateraler Art ist die Ökumene nach öffentlicher – und besonders laut veröffentlichter – Meinung zum Stillstand gekommen. Vielleicht haben Verantwortliche in den Kirchen und gerade auch die Theologen die Illusion gehabt, durch Verständigung auf kontroverstheologischer Ebene könne die Kircheneinheit gleichsam von oben her geschaffen werden. Das bedauerlicherweise noch viel zu wenig rezipierte Studiendokument des Weltkirchenrates über die ökumenische Hermeneutik (1998) hat sich der Problematik umfassend gestellt und klar gemacht, dass Konfessionen nicht abstrakte Lehrgebäude, sondern sensible Lebensformen sind. Die viel beschworene Sackgasse in der Ökumene könnte sich nun als segensreich herausstellen, wenn tiefer geschaut würde und eine Umkehr notwendig erscheine, die alle betrifft. Durchaus aufbauend auf theologische Annäherungen, werden wir vielleicht so zurückgeworfen auf das eigentliche Fundament christlicher Einheit. Es ist bezeichnend, dass Kardinal Walter Kasper sehr oft von der „geistlichen Ökumene" spricht.

Im vorliegenden Band der Reihe Thema Ökumene des Möhler-Instituts in Paderborn wendet sich der emeritierte Bischof von Würzburg, seit vielen Jahren selbst im ökumenischen Dialog federführend tätig, dem geistlichen Ökumenismus zu. Schriftstellen zur Einheit lassen bereits erkennen, dass „die entschiedene Hinwendung zu Jesus Christus die wichtigste ökumenische Tat" (21) ist. Die katholische Kirche geht wie ihre ökumenischen Partner davon aus, dass „gemeinschaftliche wie individuelle Bekehrung des Herzens und Lebens" entscheidend für die Einheit ist und „das Gebet im Zentrum der ökumenischen Bewegung" (39) stehen sollte. Der vorrangige Weg zur Einheit ist die Verinnerlichung der Heiligen Schrift und ihre Vergegenwärtigung in der Liturgie. Paul-Werner Scheele stellt von daher den großen Wert heraus, den eine Teilnahme an einer gewachsenen Liturgie des ökumenischen Partners hat, weil dadurch eine tiefere Kenntnis des anderen vermittelt wird. (54) Durch die Taufe aufgenommen in Christus, ist für alle Christen der Glaube gemeinsam zu feiern. Doch sollte dabei die getrennte Kirchenwirklichkeit nicht überspielt werden (z.B. Taufspendung, aber auch Taufpaten: 79f.).

Gegenüber der äußerlichen Trennung der Kirchen wird im Lebensopfer von Gläubigen verschiedener Konfessionen eine tiefere Einheit sichtbar. (90) In Exerzitien oder Wallfahrten haben Christen anderer Gemeinschaften Teil an der katholischen Glaubenspraxis. (96f.) Umgekehrt können „nichtkatholische Orden und Kommunitäten … viele Impulse für das katholische Ordensleben vermitteln" (114). Allgemein schreibt Scheele: „Ordensleute sind berufen, durch die Weise ihres Zusammenlebens ein anziehendes *Modell* der gesamten christlichen Einheit zu sein. … Wo es möglich ist, sollte man es interessierten Mitchristen ermöglichen, dieses Leben näher kennen zu lernen." (115) Ebenso wenig wie geistliches Leben delegiert werden kann, ist die geistliche Grundlage keine vom Ganzen ablösbare Dimension: Die ganze Ökumene muss ein geistliches Geschehen sein. Da genügen nicht „dann und wann spirituelle Impulse, die sie gleichsam von außen her anstoßen, sie muss durch und durch geistlich beseelt und bewegt werden" (73).

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Hudelmaier, Ulrike: Zu verkünden und zu heilen (Lk 9,2). Entwurf eines humanwissenschaftlich und biblisch begründeten Handlungsmodells zur Stärkung der gemeindlichen Diakonie (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik). LIT-Verlag, Berlin 2006. (427) Paperback. Euro 34,90 (D).

Vielerorts wird angemerkt, in Gemeinden rangiere die pastorale Grundfunktion der Dia-

konie meist deutlich hinter jenen der Liturgie und Verkündigung. Ulrike Hudelmaier nimmt diesen Umstand zum Anlass, in ihrer Dissertation die Ursachen einer marginalisierten gemeindlichen Diakonie zu erheben und in Auseinandersetzung mit der biblisch vermittelten Praxis Jesu Perspektiven zu entwickeln. Nach einer knappen Einführung (1–12) kennzeichnet sie in einem I. Teil die „Diakonie als Auftrag der Gemeinde" (13–56). Im Blick auf das Projekt „Pastorale Entwicklung im Bistum Passau (PEP)" präsentiert sie empirische Daten, welche „die Vernachlässigung der gemeindlichen Diakonie" (13) belegen. Anhand einer Exegese der Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13,10–17) skizziert die Autorin die grundlegende Orientierung diakonischen Handelns: In der engen Verbindung von Wort und Tat Jesu findet das anbrechende Gottesreich seinen zentralen Ausdruck. Insbesondere im II. Vatikanum und der daran anschließenden Diskussion der pastoralen Grundvollzüge erfährt die Diakonie – wie Hudelmaier aufzeigt – eine deutliche Aufwertung.

Der II. Teil, das Kernstück dieser Arbeit, widmet sich den „Ursachen für die Marginalisierung der gemeindlichen Diakonie und Lösungsmöglichkeiten" (67–285). Die Autorin wählt fünf Zugänge – je einen weltanschaulichen, sozialpsychologischen, soziologischen, pädagogischen und pastoral-praktischen – und extrahiert auf dem Hintergrund damit korrespondierender Theorien konkrete Ursachen und entsprechende Handlungsansätze. Im Rahmen der sozialpsychologischen Perspektive greift sie beispielsweise auf die Altruismusforschung zurück und konstatiert u.a. neben einer mangelnden Wahrnehmung der Not (125) primär eine Solidarität innerhalb der eigenen Gruppe (127) und die Delegation von Verantwortung an öffentliche und kirchliche Hilfsorganisationen (133).

Im III. Teil (287–352) konfrontiert Hudelmaier die gewonnenen Ansätze mit ausgewählten Texten des Lukasevangeliums, um die im II. Teil „erarbeiteten Handlungsimpulse als theologisch verantwortet zu bestätigen bzw. zu widerlegen" (294). Diese induktive Form der Selbstvergewisserung verdeutlicht: „die einzelnen Forderungen zur Solidarität, zur Nächsten- und Feindesliebe, zum Teilen usw. stehen nicht isoliert da. Vielmehr gründen sie explizit oder implizit auf der Wirklichkeit des Reiches Gottes. Ergriffen vom Reich Gottes […], kann und soll der Mensch ebenso handeln" (349).

Im abschließenden IV. Teil (353–378) entwickelt die Autorin ein „Handlungsmodell zur Stärkung der Diakonie" (353) mit zahlreichen konkreten Beispielen und Umsetzungsanregungen.

Die vorliegende Arbeit ist geprägt vom leidenschaftlichen Engagement der Autorin für das Anliegen der gemeindlichen Diakonie. Es äußert sich in der umfassenden Rezeption humanwissenschaftlicher Zugänge und der Detailtreue v.a. im Exegetischen Teil. Als Konsequenz daraus ergibt sich ein umfangreiches Werk, dessen Breite zwar nicht auf Kosten der Tiefe, jedoch sehr wohl auf Kosten der Lesefreundlichkeit und Übersichtlichkeit geht. Es ist als bedeutender Verdienst Hudelmaiers zu werten, dass sie die Ursachen für die Vernachlässigung der Diakonie in einer Weise darstellt, die der aktuellen Verfasstheit unserer Gesellschaft gerecht zu werden versucht und auf monokausale Plattitüden verzichtet. Ihre Untersuchung endet nicht in einem abstrakten Appell an die Mitmenschlichkeit, sondern wagt dank einer aufmerksamen theologischen Reflexion eine Konkretisierung, die für die gemeindliche Praxis tatsächlich erhellend und anregend sein kann.

Linz *Monika Udeani*

◆ Park, Hyun-Chang: Laien auf dem Weg der Evangelisation. Die „Gemeinschaft Christlichen Lebens" als geistliche Bewegung (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. Bd. 66). Echter, Würzburg 2006. (X, 310) Kart. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 52,40. ISBN 978-3-429-02822-0.

Vorliegende Dissertation des aus Südkorea stammenden Autors Hyun-Chang Park stellt die Frage „nach Glaubenserfahrung in säkularer Zeit und in modernen Kulturen" (1). Park legt den Fokus auf den Beitrag der geistlichen Bewegungen am Beispiel der jesuitischen „Gemeinschaft Christlichen Lebens" (GCL). Sein Ziel ist es, „Berufung, Dienst und Sendung des Laien in unserer postmodernen Welt und die gesteigerte Teilnahme des Laien an der Gestaltung des innerkirchlichen Lebens nach dem II. Vatikanischen Konzil vor Augen zu führen" (2).

Das Werk ist neben einer knappen Einführung (1–6) und einem eben so kurz gefassten Schluss (287–292) in vier Teile gegliedert: Im ersten Teil (7–99) werden die „großen Entwicklungslinien der geistlichen Bewegungen im

Rahmen des nachkonziliaren Laienapostolats“ aufgezeigt und deren aktuelles Profil gekennzeichnet (3). Anhand zweier Tabellen fasst Park zentrale Eckdaten einer Vielfalt von geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften zusammen, wodurch Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Überblick greifbar werden. Park legt in der Folge sowohl eine Darstellung der kirchenamtlichen Einschätzung (37–71) als auch von Stellungnahmen der deutschen Bistümer (71–93) hinsichtlich der geistlichen Bewegungen vor. Abschließend fragt der Autor nach dem ekklesiologischen Ort der geistlichen Bewegungen (93–98).

Der zweite Teil dieser Arbeit widmet sich der „kirchlichen Erneuerungsbewegung im zeitgeschichtlichen Spiegelbild der ‚Gemeinschaft Christlichen Lebens‘ (GCL)“ (100–174). Aufgrund des historischorientierten Ansatzes liegt der Schwerpunkt auf einer Beschreibung des Werdens, Wachsens und Wesens der Marianischen Congregation (MC) als Vorläuferin der GCL. Erst die letzten Seiten widmen sich der GCL im engeren Sinn (168–174). Dementsprechend enthält der dritte Teil (175–272) eine ausführliche Darstellung der GCL unter dem Titel „Selbstverständnis der in Kirche und Gesellschaft engagierten Laien für die Evangelisation“, der sich hier v.a. auf die GCL bezieht.

Im vierten Teil (273–286) verspricht der Autor eine Bilanz und einen Ausblick. Beide sind eng an die geistliche Bewegung der MC bzw. der GCL gebunden. Sie beinhalten ein „Charakteristikum der CGL im Vergleich mit der MC“ und eine von Park so genannte „Aspekterweiterung“ (277). Letztere versucht „einige praktische Fragen und visionshaltige Leitbilder zu vertiefen“ (ebd.), in denen exemplarisch anklingt, welchen Beitrag die GCL für die Gemeinden zu leisten vermögen, z.B. bei Exerzitien im Alltag (281f.).

Das vorliegende Werk zeugt von einer geduldigen Spurensuche. Park liefert einen wertvollen Beitrag zur Selbstvergewisserung der MC und der GCL. Die Systematisierung der Geistlichen Bewegungen und die Auseinandersetzung mit den kirchenamtlichen Stellungnahmen vermögen in prägnanter Weise Einblick in dieses vielfältige Phänomen zu verschaffen. Die überbordende Dominanz der Darstellung der MC und der GCL erweckt jedoch den Eindruck eines Ungleichgewichts, das die latente Ausgangsfrage nach dem möglichen Beitrag der Geistlichen Bewegungen zu einer Kirche von heute und morgen letztlich nur teilweise zu beantworten vermag. In sprachlicher Hinsicht sind teilweise Unsicherheiten spürbar, die wahrscheinlich auf Übersetzungsschwierigkeiten zurückzuführen sind, z.B. „primitiver Bildungsstand“ (3), „Vermassung der Congregationen“ (114) u.ä. Die von Park vorgelegte Studie lässt auch die Frage offen, aus welchem Interesse ein südkoreanischer Theologe und Priester v.a. die deutsche Kirche und die hier aktiven Geistlichen Bewegungen in den Blick nimmt.

Linz *Monika Udeani*

◆ Schlager, Stefan / Telser, Andreas: SpurenSuche. Feiern – leben – vollenden. Inhalte und Stundenmodelle. Pastoralamt der Diözese Linz, Linz 2007. (273 + CD-ROM) Kart. Euro 18,50 (A) (erhältlich im Behelfsdienst der Diözese Linz).

Feste zu feiern scheint allgemein selbstverständlich zu sein. Dass dem nicht so ist, zeigt die Hilflosigkeit vieler Menschen beim Gestalten von Festen, insbesondere, wenn sich gewohnte Familien- und Freundschaftskonstellationen oder Umfeldbedingungen verändern und nach neuen Formen gesucht werden muss. Mit dem vorliegenden Buch bieten die Autoren Stefan Schlager und Andreas Telser, beide im Bereich der theologischen Erwachsenenbildung der Diözese Linz tätig, differenzierte und reflektierte Anregungen für das Feiern von Festen. Sie wenden sich damit v.a. an TrainerInnen von SelbA-Clubs („Selbständig im Alter“), aber auch an all jene, die sich in anderen Kontexten der Erwachsenenbildung widmen (z.B. Männer- und Frauenrunden). „SpurenSuche“ enthält neben Stundenmodellen und einer Fülle von Materialien (Texte, Arbeitsblätter, Musik- und Hörstücke – auch auf CD-ROM) eine anspruchsvolle Besprechung der einzelnen Feste, die gleichermaßen theologische, geschichtliche und aktuell-sozialpolitische Zugänge berücksichtigt. Die Auswahl umfasst biografische Feste (II.) wie Namenstag, Geburtstag, Mutter- und Vatertag, staatliche Feiertage (III.), aber auch Feste und Bräuche im Kirchenjahr (IV.). Das V. und VI. Kapitel unter dem Titel „Lebensweisheiten“ (167–201) bzw. „Das Leben voll-enden – ‚Das wird ein Fest sein‘“ (203–259) sind schräg angelegt und überraschen auf den ersten Blick. Ausgehend von der Annahme, dass Feste stets auf Lebensweisheit aufbauen, lädt Schlager

dazu ein, „der eigenen Lebensweisheit auf die Spur“ (188) zu kommen. Im Unterschied zum „Verfügungswissen“ sei es gerade das „Orientierungswissen“, das zu einem „runderen“ Leben beitragen kann (169). Im Kapitel „Das Leben voll-enden“ wird das Ziel verfolgt, „das Sterben und den Tod … aus der Sprach- und Hilflosigkeit herauszuführen“ (206). Auch dazu werden für die Arbeit mit Gruppen entsprechende Gesprächsgrundlagen zur Verfügung gestellt.

„SpurenSuche“ ist eine Fortsetzung des Arbeitsbehelfs „Lebensringe – Wachstumsspuren“. Das Buch zeugt von der ernsthaften Auseinandersetzung der Autoren mit der Lebenswirklichkeit des Feierns, die ansonsten in ihrer Selbstverständlichkeit nur wenig tiefer greifende Beachtung erfährt und vielleicht gerade deshalb so oft zum Scheitern verurteilt ist. Feste zu feiern stellt – wie die Autoren deutlich vor Augen führen – eine Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte um der heute zu gestaltenden Zukunft willen dar (82–85). Die eingestreuten Gesprächsanregungen versuchen einen Prozess dahingehend zu initiieren. Ob diese Fragen allerdings auch zu Recht so tief schürfen, hängt von der Vertrautheit der damit befassten Gruppen bzw. der Kompetenz der BegleiterInnen ab. In den ersten drei Kapiteln (I.–III.) überwiegt die inhaltliche Reflexion der einzelnen Feste, in den weiteren die Materialfülle. Je nach AdressatIn wird damit nur abschnittsweise den Erwartungen entsprochen. Abgesehen davon, dass das Thema Feiern trotz aller Ambivalenz ein wenig mehr Leichtigkeit und Fröhlichkeit vertragen würde, leisten die beiden Autoren einen lesenswerten Beitrag, der das nächste Fest sicherlich mit mehr Tiefenwirkung und vielleicht auch Echtheit feiern lässt.

Linz *Monika Udeani*

PHILOSOPHIE

◆ Mall, Ram Adhar: Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000. (208) Ln. Euro 20,50 (D). ISBN 3-534-14970-X.

„Es gilt, heute das unverrückbare Eingebettetsein des Menschen mit seiner Geschichte in der immer wiederkehrenden Ordnung der großen Natur einzusehen, es zum Ausgangspunkt zu machen und sowohl die anthropologische als auch geschichtsphilosophische Problematik von hier aus anzugehen“ (6), bemerkt Ram Adhar Mall programmatisch zu Beginn dieser Studie. Spätestens seit seinem Werk „Philosophie im Vergleich der Kulturen“ (1995) ist der gebürtige Inder, der an verschiedenen deutschen Universitäten Philosophie lehrte, als Vertreter eines interkulturell orientierten Philosophierens bekannt geworden. Mall verortet seinen Ansatz zwischen den Extrempositionen eines eurozentrischen „Universalismus“ sowie eines radikalen Kontextualismus, der von einer radikalen Inkommensurabilität zwischen den Kulturen und Geschichten der Menschen ausgeht; er orientiert sich an einer phänomenologischen Methodik und Einstellung, mit der er sowohl die eigene „Standpunktgebundenheit“ als auch die „Überlappungen“ zwischen den unterschiedlichen Perspektiven und Traditionen so vorurteilsfrei wie möglich betrachtet.

Im vorliegenden Buch übt Mall deutliche Kritik am – vornehmlich in der abendländischen Denkgeschichte entwickelten – Ansatz einer „Sonderstellung“ des Menschen, der Betonung seiner Differenz zur „Natur“ und seines (erkenntnis- und freiheitstheoretisch explizierten) Herausgehobenseins aus dem Zusammenhang des Kosmos. Von seiner „*natürlichen*“, aber nicht „naturalistischen“ (vgl. 25, 108, 185f.) Konzeption her geht der Verfasser wichtige Positionen der europäischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie durch: von der Antike über Augustinus, Hegel und Marx bis zu Burckhardt, Nietzsche, Scheler, Gehlen, Plessner, Jaspers und Löwith. Dabei, so betont Mall in Auseinandersetzung mit den verschiedenen Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte, „erscheint das hochmütige Sonderstellungsbewusstsein des Menschen fehl am Platz“ (166). Abzulehnen – weil tendenziell universalistisch und gewalttätig – sei also sowohl das „anthropozentrische Vorurteil“ (185) als auch die Geschichtsphilosophie im Ganzen, die eigentlich „als ein spekulativ verlängerter Arm der Geschichtstheologie“ (31) anzusehen ist.

Mall trifft mit seiner Untersuchung eine wunde Stelle und eine offene Frage der europäischen Geistesgeschichte, deren Anthropozentrik kulturell und politisch tatsächlich die Gefahr eines Absolutismus in sich birgt und bis heute zu einer asymmetrischen Begegnung der Völker und Kulturen führt. Auch die – schon in früheren Werken ausgearbeitete – Sicht einer „orthaften Ortlosigkeit“ des Philosophierens,

also der Entwicklung einer „reflexiv-meditativen Instanz in uns, die die der Objektivität abträglichen Vorurteile abbaut", weil sie „keiner bestimmten Tradition angehört, keine bestimmte Sprache spricht und keine bestimmte Geschichte hat" (34), sondern *allen* Lebensentwürfen und Denkansätzen kritisch gegenübersteht, wäre nur zu begrüßen, nicht zuletzt auch von einem christlich-theologischen Standpunkt her. Ob allerdings die von Mall geforderte – schließlich doch wieder „Naturalismus" (186f.) genannte – Position, der zufolge „der Mensch mit seiner Geschichte unverrückbar in der großen Ordnung der großen kosmischen Natur eingebettet ist" (186), der Fähigkeit des Menschen (in *allen* Kulturen!) zu Verantwortung und Kommunikation gerecht wird, darf bezweifelt werden. Von daher verwundert es auch nicht, dass der Ansatz von Habermas mit einer flüchtigen Zurückweisung abgehandelt wird (vgl. 182) und Husserls erkenntnistheoretischer und geschichtsphilosophischer Beitrag praktisch übergangen wird, obwohl sich Mall zur phänomenologischen Methode bekennt (vgl. 12, 34,184). Eine Auseinandersetzung mit dieser Studie lohnt sich aber auf jeden Fall, weil sie kulturell und religiös vermittelte Denkvoraussetzungen bewusst macht, die das europäische Denken bis heute tiefgreifend prägen, und zu einer eigenen Stellungnahme herausfordert.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Strasser, Peter: Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken (edition suhrkamp, 2177). Suhrkamp, Frankfurt 2000. (270) Kart. Euro 11,40 (D). ISBN 3-518-12177-4.

Aus einer Reihe von Vorlesungen, die Peter Strasser, Philosoph an der Grazer Universität, in den Jahren 1995 bis 1997 gehalten hatte, ging das vorliegende Buch hervor, das „von der Unverzichtbarkeit eines spekulativen Denkens" (9) ausgeht, ja die „Frage nach dem Unbedingten" ausdrücklich stellt: „Wer mit dem Fraglichen beginnt, darf vor dem Absoluten nicht zurückschrecken. Skeptisches, metaphysisches und religiöse Denken gehören innerlich zusammen" (10) – so markiert Strasser seinen Standpunkt, von dem her dieses Buch aufgebaut ist.

In Teil A („*Skeptisches Denken*", 13–72) entfaltet Strasser seine erkenntnistheoretischen Überlegungen; sowohl gegen die *naturalistische* „Idee der direkten Wahrnehmung von Dingen" (61) als auch gegen die *konstruktivistische* These, „dass die sogenannte objektive Wirklichkeit in jedem Fall ein Ergebnis des verwendeten begrifflichen Rahmenwerks sowie der biologischen, psychologischen und kulturellen Verfassung des Erkenntnissubjekts darstelle" (68), vertritt Strasser die Position, „dass wir auf den Begriff einer subjektunabhängigen Wirklichkeit nicht verzichten können" (69).

Teil B („*Metaphysisches Denken*", 7–154) geht davon aus, dass „metaphysische" Sätze einen „genuin philosophischen Gehalt" (77) aufweisen. Strasser versucht zu zeigen, dass „Metaphysik" nicht obskuren oder falschen Denkansätzen entspringt, sondern „dem Umstand, dass unsere natürliche Weltsicht erfordert, auf *transzendente* ‚Dinge' Bezug zu nehmen" (83). Der Begriff „Transzendenz" bezeichnet hier eine theoretische und eine moralische Dimension des Handelns und Denkens: einerseits einen vielfach vorausgesetzten Begriff von „Wirklichkeit", der so etwas wie „die Idee eines absoluten Blicks erfordert" (107), andererseits die Implikation einer „Utopie der Gerechtigkeit", die sich nur durch Rekurs auf „eine gemeinsame Subjektivität" (108) einlösen lässt. Strassers Postulat einer „Metaphysik" gründet im Aufweis, „dass die regulative Idee einer gemeinsamen Wirklichkeit zu den zentralen Kategorien unserer Alltagswelt gehört" (128).

Teil C („*Religiöses Denken*", 155–255) untersucht anhand einiger klassischer theologischer Diskurse (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin) und ihrer kritischen Infragestellung (Kant, Kierkegaard) die Eigenart religiösen Denkens und deren ethische Konsequenzen. Auch in diesem Zusammenhang weist Strasser den „Naturalismus" zurück; dieser bedeute „die Subjektivierung – d.h. die ontologische Entwurzelung und innere Aushöhlung – des moralischen Denkens" (248). Die Ausführungen dieses dritten Teils greifen zweifellos eine wichtige Fragestellung auf – nämlich die Frage nach dem Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen bzw. religiös (mit-)begründeter ethischer Aussagen –, führen vielfach aber nicht über das Kommentieren einzelner Positionen hinaus. Einige Einschätzungen Strassers werden wohl schwer zu halten sein, wie etwa die Bezeichnung Albert Schweitzers als „Mentor und Popularisator" der Leben-Jesu-Forschung (181); die Behauptung, Heideggers philosophisches Denken sei „beispielgebend" für das

religiöse Denken in der Moderne überhaupt (206) oder die Einschätzung, Jürgen Habermas' Wahrheitstheorie leide „an einem Säkularismus, der jede Ontologie der Werte als metaphysisch verwirft" (240). Was Strasser aber leistet, ist der Hinweis auf einen Stachel, der sowohl philosophische Reduktionismen (die Kontrapositionen des „Naturalismus" und „Konstruktivismus") als auch manche theologische Selbstgefälligkeit betrifft: „Der Philosoph kann nicht *beweisen*, dass das Reden über Gott ein sinnvolles Reden ist. Er kann nur hoffen, dass dieses Reden *verstanden* wird. Solange die Redenden das Gefühl haben, einander zu verstehen, werden sie nicht verstummen" (254).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild (Studienliteratur). Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 34,90 (D) / 35,90 (A) / sFr 60,40. ISBN 978-3-7917-1993-1.

„Ein sehr viel fundamentaleres Thema", bemerkt Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, „kann es theologisch ja wohl kaum geben: Zu fragen, was es denn eigentlich mit der uns so vertrauten Rede vom und zum persönlichen Gott des jüdischen Tenach, vom und zum Gott der christlichen Bibel, vom Gott und zum Gott des Koran auf sich habe" (17). Diese Gottesrede sei – aufgrund der philosophisch-theologischen Situation insgesamt, wie der Verfasser diagnostiziert – in eine „Schieflage" geraten, die gespeist werde durch ein „kulturelle[s] Unbehagen an den monotheistischen Religionen" (20) sowie durch eine monistische Denkform, als deren „heimliche Leitfigur" (ebd.) *Baruch de Spinoza* (1632–1677) auszumachen sei.

Entsprechend dieser einleitenden Analyse erfolgt im ersten Kapitel (23–46) eine Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Infragestellungen der monotheistischen Denkform im Allgemeinen (etwa durch die von *Assmann* vorgetragene Kritik) sowie des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses im Besonderen, dessen Basiskonstellation der Verfasser so umschreibt: „Existenzielle Erfahrung in Geschichte und Gesellschaft als Raum und Medium des Religiösen und gleichzeitige radikale Transzendenz des in diesen Erfahrungen sich bezeugenden Gottes, der eben wegen der Weise seiner Selbstbekundung einer und einzig sein muss" (43). Das zweite Kapitel (47–85) legt philosophisch-theologische Grundentscheidungen frei, die den gegenwärtigen „Konflikt Monotheismus versus Kosmotheismus" (47) erst möglich machten und in der so genannten „Sattelzeit" (zwischen 1781, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage von *Kants* Kritik der reinen Vernunft, und 1831, dem Todesjahr *Hegels*) zum Durchbruch kamen. Ausführlich kommt Verf. auf die neue Hermeneutik Spinozas zu sprechen, deren Parameter „Rationalität und Skepsis" (72) sind. Das dritte Kapitel (87–164) behandelt den „Atheismusstreit" (*Fichte*) und den „Theismusstreit" (*Schelling*) – als Stationen einer von Spinoza ausgehenden Wirkungs- und Konfliktgeschichte, durch die „der Theismus endgültig unter Legitimationsdruck gerät" (123). Das vierte Kapitel (165–207) widmet sich dem von *Lessing* ausgelösten „Pantheismusstreit". Von pantheistischen Einflüssen, so die überraschende Einschätzung, sei auch *Kants* Denken betroffen; der Verfasser sieht eine „intensivste Identifikation Kants mit dem Spinozismus" (189) gegeben und spricht von einer „tiefen monistischen Intuition in Kants Denken" (191). Auch bei *Karl Rahner* könne von „einer monistischen Dimension" (200) gesprochen werden, womit der Verfasser (mit Assmann) die These erhärten will, „dass sich die kosmotheistisch-monistische Option nie völlig hat zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht" (204). Im fünften Kapitel (209–249) geht es schließlich um die Frage, wie und woher der „Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus" (212) – der letztlich den Hintergrund der religionstheologischen Debatten abgebe – zu begreifen sei. Mit den subjekttheoretischen Analysen *Dieter Henrichs* differenziert der Verfasser zwischen „Subjekt" (Ich-Perspektive) und „Person" (Beobachterperspektive): „Sofern ich mich in meiner Einmaligkeit gewahre, begreife ich mich als Subjekt. […] Sofern ich mich hinsichtlich dessen gewahre, dass ich einer unter zahllosen Anderen und unter unendlich vielem Anderen bin, begreife ich mich als Person" (230). Besetzt nun die Subjektdimension den „hermeneutischen Primat" des Selbstbewusstseins, kommt es religionstheologisch zu einem „ontologischen Monismus"; tut dies die Persondimension, ist das Paradigma einer „pluralistischen Ontolo-

gie“ prägend (vgl. 233) – mit diesem (selbst-) bewusstseinstheoretischen Zugang unternimmt der Verfasser eine Differenzierung des Phänomens *Religion* „in zwei charakteristischen Grundformen“ (ebd.) und beschließt seine Überlegungen mit der „subjektphilosophischen Provokation“, das Christentum – vor allem durch das Inkarnationstheorem – als Ausdruck der „avanciertesten Vermittlung von Einmaligkeit und Einzelheit“ (241) zu begreifen. Das „Programm“ systematischer Theologie bestehe schließlich darin, „Monotheismus und Kosmotheismus zusammenzuhalten“ und – nicht zuletzt aufgrund der durch Spinoza gestellten Herausforderung – „Gott so zu denken, dass er ‚zugleich persönlich und alles ist‘ “ (245).

Klaus Müllers Thesen sind ein bedenkenswerter Anstoß, subtile Hintergründe und geistesgeschichtliche Vorentscheidungen einer mitunter zeitgeistigen „Spiritualität“ ans Licht zu heben und den Anspruch der jüdisch-christlichen Gottesrede angesichts aktueller Bestreitungen zu reformulieren. Die subjektphilosophische (Selbst-)Vergewisserung ist gewiss – vor allem in der europäischen Tradition – ein wichtiger Schlüssel zur (fundamental-) theologischen Verantwortung des Gottesverständnisses, muss sich aber auch den Erfahrungen stellen, die das „Andere der Vernunft“, die Entfremdung menschlicher Subjekte sowie die Dynamik von Ohnmacht und Gewalt betreffen. Zu fragen also, was es mit der uns so vertrauten Rede von und mit Gott auf sich habe, heißt immer auch, im Zerbrechen von Gewissheiten der „Wahrheit“ auf die Spur zu kommen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Schmidinger, Heinrich / Zichy, Michael (Hg.): Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken (Salzburger Theologische Studien. Bd. 24). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2005. (302) Kart. Euro 29,00 (D) / 29,00 (A) / sFr 50,70. ISBN 978-3-7022-2655-8.

Die Infragestellung des Subjektbegriffs durch die poststrukturalistische Kritik ist Thema des vorliegenden Sammelbands, der sich somit einer anspruchsvollen Auseinandersetzung stellt: Was bedeutet die Rede vom „Tod des Subjekts“ für die christliche Theologie, für die der Subjektbegriff eine zentrale Größe darstellt?

Zu Beginn macht *Richard Schaeffler* auf den paradoxen Umstand aufmerksam, dass für die traditionelle christliche Philosophie, die sich ja gegen moderne Formen einer „Philosophie der Subjektivität“ abgegrenzt hatte, neuerdings der Anschein entstand, „sie habe ihren Gegner verloren“ (29); doch diese „Freude“ währt nur kurz: „Denn wenn sich wirklich der ‚Tod des Subjekts‘ feststellen ließe, wären auch die Begriffe der Freiheit und der sittlichen Verantwortung gegenstandslos geworden“ (ebd.). Dass der Subjektgedanke nicht aporetisch ist, unterstreicht *Saskia Wendel*, die gegen die Kritik Lyotards betont, dass die transzendentale Voraussetzung eines Subjekts an die pragmatische Funktion des „ich“ gebunden ist: „Das ‚ich‘ im Satz ist ein nicht-referentieller, indexikalischer Ausdruck, der die Position im Satz markiert, die von niemand anderem eingenommen werden kann […]“ (46). *Veronika Schlör* setzt sich aus feministischer Sicht mit der Ambivalenz der poststrukturalistischen Subjektkritik auseinander; als Anforderungsprofil für ein Subjektverständnis im Horizont feministischer Theologie hält sie fest: Es „müsste 1) leiblich sein, ohne dass Geschlecht eine Zwangsrolle spielt, es müsste 2) vielfältig, aber sich seiner selbst bewusst sein, ohne dass es in sich selbst die letzte Gewissheit sieht, es müsste 3) durch Beziehung bestimmt sein, ohne dass es sich gänzlich verliert, durch Austausch, ohne dass es sich auflöst“ (63). Das Verständnis von Wahrheit und Subjekt im Werk von Michel Foucault erläutert *Markus Enders*; ihm zufolge lässt sich Foucaults Zugang „auf seine affirmative Rezeption von Nietzsches radikal antitraditioneller Deutung der menschlichen Erkenntnis zurückführen“ (91). *Claudia Kolf-van Melis* vergleicht Michel Foucault und Karl Rahner; während Ersterer „die souveräne Position des Subjekts des Wissens erschüttert“ (99), leitet Rahner „einen Prozess der Subjektivierung der Theologie ein“ (103). *Karlheinz Ruhstorfer* verbindet in seinen Überlegungen die Foucaultsche Rede vom „Tod des Menschen“ mit Ansätzen der klassischen Christologie und der johanneischen Wort-Theologie, um von daher eine neue Subjekt-Werdung auf Grundlage der „Erbaulichkeit des Wortes“ (137) aufzuzeigen. Ebenfalls bei Foucault knüpft *Hermann Steinkamp* an, und zwar durch eine Reflexion über die „Parrhesia als gewagte, riskante Wahrheit“ (148). *James W. Bernauer SJ* arbeitet Aspekte der Foucaultschen

Sicht von Religion heraus: „[…] Foucault was very alert to the fact that we could be different from what we are, that we could relate to ourselves and shape our individuality in ways that broke with our inheritance“ (168). *Artur R. Boelderl* interpretiert die zum „Schlagwort“ (172) verkommene Rede vom „Tod des Subjekts“ als „Situation, in der der Mensch, ohne schon Subjekt zu sein, dennoch Adressat eines Appells seitens des anderen (‚von außen her‘)“ (182) ist; worum es in der Dekonstruktion des Subjekts letztlich geht, „ist präzise die Geburt des Subjekts, der ‚Zeitpunkt‘, wo es schon Zeichen gibt […], aber noch kein Subjekt, schon Merkmal, aber noch kein ‚ich‘, Appell, aber noch keine Antwort“ (212). *Johannes Hoff* bietet eine eingehende Analyse der Erosion des Descartes'schen Wissenschaftsverständnisses und resümiert: „Verabschiedet wurde nicht ‚das Subjekt‘, sondern das szientistische Theorieformat, das die Subjektfrage ins Zentrum des philosophischen Diskurses einrücken und zum Träger aufgeklärter Vernunft avancieren ließ. […] Die ‚Frage nach dem Subjekt‘ hat sich in eine spirituelle, ethische und politische Herausforderung verwandelt“ (241). Mit Blick auf Jacques Derrida und Alain Badiou stellt *Peter Zeilinger* das zeugnishafte Subjekt als theologisch anschlussfähigen Topos heraus: „Erst im Text als Zeugnis, im Rückbezug auf die Freiheit und Freiwilligkeit des Zeugen (dessen stets schriftliches und signiertes Zeugnis im Text bewahrt ist) […], nimmt etwas wie ein Subjekt Gestalt an“ (257). Von einer wechselseitigen Lektüre zwischen Foucault und Derrida her, welche die „Grammatik der Wirklichkeitswahrnehmung“ (267) zur Disposition stellt, entwirft *Gregor Maria Hoff* Thesen zu einer theologischen Grammatik unter den Bedingungen radikaler Marginalität: „Das Christentum muss seine Innenwelt in ihrer Marginalität aufdecken. Dies Innen muss – missionarisch – dem Außen zur Verfügung stehen und sich zugleich von ihm inspirieren und bestimmen lassen. Aus dieser Differenz ergibt sich sein gegenwärtiger Sinn“ (286f.). *Kevin Hart* beschließt den Band mit einem Beitrag über Derridas Religionsphilosophie: „[…] Derrida's most lasting gift to Christian theology is the unintended one of illuminating the possibilities of rethinking our relations with God by way of the ‚rapport sans rapport'“ (295f.).

Die Ankündigung in der Einleitung, eine „Vielfalt der Zugänge und Rezeptionsmöglichkeiten der poststrukturalistischen Subjektkritik seitens christlicher Philosophie und Theologie“ (14) zu dokumentieren, wurde von diesem Sammelband zweifellos erfüllt. Offen bleibt – mit Blick auf manche Beiträge – die Frage, inwiefern die manchmal eigensinnige Semantik der poststrukturalistischen Diskurse eine Charakteristik ihrer differenten „Identität“ darstellt oder ein Merkmal einer immanent bleibenden Sprache bildet, die eine „Übersetzung“ in andere Theoriefelder und Argumentationsformen nicht für nötig hält. Auf jeden Fall stellt dieser Band eine bedeutsame Wegmarke in der Auseinandersetzung mit einer zeitgenössischen Infragestellung auf, der noch keineswegs gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Schüßler, Werner (Hg.): Religionsphilosophie. (Alber-Texte Philosophie, Bd. 12). Verlag Karl Alber, Freiburg/Br.–München 2000. (224) Kart. Euro 15,50 / CHF 27,50. ISBN 978-3-495-48009-0.

Seit ihren Anfängen bezieht sich die Philosophie auf Religion, „in affirmativer oder eher kritischer Weise“ (9), merkt Werner Schüßler in der Einleitung zur vorliegenden Textsammlung zur Religionsphilosophie an. Aus deren komplexer Problemgeschichte wurden neun exemplarische Texte ausgewählt, die wichtige Wegstationen und Umbrüche markieren und somit einen Einblick in den religionsphilosophischen Diskurs der Neuzeit geben.

Zu Beginn steht ein Ausschnitt aus *Immanuel Kants* „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793). Darin ist von einer „vollständigen Religion“ die Rede, „die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann“ (35) und deren „praktische Principien“ in deutlichem Kontrast zum „statutarischen Glauben“ der Kirche stehen, dessen Befolgung nach Kant einen „Religionswahn“ und „Afterdienst“ (36) darstellt. Der zweite Text aus der Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) von *Friedrich D. E. Schleiermacher* enthält die berühmte Aussage: „Religion ist Sinn und Geschmak [sic!] fürs Unendliche“ (47). Nicht um ein „leeres Spiel mit Formeln“ sollte es der Religion gehen, sondern um das „Gefühl des Unendlichen“ (48). In *Georg W. F. Hegels* „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ (1827) findet sich ein Dreischritt

in der Entfaltung von „Religion“: 1. Begriff der Religion: „Religion ist die Art und Weise, wie alle Menschen sich der Wahrheit bewußt werden“ (79); 2. Bestimmte Religion, und zwar als „historische Religion und eine besondere Gestalt der Religion“ (80); 3. Absolute Religion als „das Anundfürsichsein des Geistes“ (81). *Ernst Troeltsch* vertritt in seinem Beitrag „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“ (1909) einen – gegen den zeitgenössischen Positivismus gerichteten – „kritischen Idealismus“ (90), der Religion als „eine qualitativ eigentümliche und schöpferische Kraft des seelischen Lebens“ (89) begreift und die Religionspsychologie als „Grundlage und Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Arbeit an der Religion“ (95) ansieht. In ähnlicher Weise geht *Rudolf Ottos* Untersuchung „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ (1917) vor, in der das Phänomen des Numinosen eine zentrale Rolle spielt: „Als das ‚ganz andere‘ entzieht es sich aller *Sagbarkeit*“ (114). Als deutliche Kontraposition ist *Max Schelers* Schrift „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) zu verstehen, in der er sich – phänomenologisch zugespitzt – gegen eine psychologische Konstitution von Religion und den Ansatz einer „Bedürfnistheologie“ (144) wendet: „Der religiöse Akt vermag nicht von sich aus oder mit Hilfe des Denkens dasjenige zu *konstruieren*, was als Gegenstandsidee, -anschauung, -gedanke dem Menschen vorschwebt, der ihn vollzieht. Er muss die Wahrheit, die er intendiert, das Heil und Glück, das er ‚sucht‘, irgendwie *empfangen* – und er muß es *empfangen* durch eben *das* Wesen, das er sucht“ (134). Davon unterscheidet sich die bekannte Sicht *Paul Tillichs*, aus dessen Werk zwei Texte zitiert werden: Religion ist „die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes“, sie ist „*das, was uns unbedingt angeht*“ (160), so heißt es in „Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?“ (1955). Und dass Religion vor allem „symbolisch“ zum Ausdruck kommt – was *mehr* ist und nicht „weniger“ als „buchstäblich“ (170) –, wird in „Das Wesen der religiösen Sprache“ (1955) ausgeführt. *Karl Jaspers* vertritt in seinem Werk „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ (1962) in Auseinandersetzung mit Karl Barth die Auffassung, „daß die Substanz des biblischen Glaubens in der für sie gegenwärtig bedrohlichen Situation eine so radikale Verwandlung ihrer Erscheinung in Sprache, Verkündigung, Lebenspraxis finden wird, dass diese Verwandlung für die in den überlieferten Formen Gebundenen wie die Zerstörung des kirchlichen Glaubens aussehen wird“ (181). *Ludwig Wittgenstein* schließlich fragt in seinen „Vorlesungen über den religiösen Glauben“ (1938) in analytischer Präzision und Originalität nach der Charakteristik religiöser Überzeugungen: „In einem religiösen Diskurs benutzen wir Ausdrücke wie: ‚Ich glaube, dies und das wird geschehen‘, und wir benutzen sie in anderer Art als in der Wissenschaft. Dennoch besteht eine große Versuchung zu glauben, dass wir sie doch in gleicher Weise benutzen. Denn wir sprechen doch von Beweis, und wir sprechen von Erfahrungsbeweis“ (200).

Dieser Band bietet einen interessanten und inspirierenden Querschnitt (aber natürlich nur *Aus*schnitt) aus der religionsphilosophischen Diskussion der letzten drei Jahrhunderte; die Auseinandersetzung mit den dokumentierten Texten sowie deren Kenntnis kann nur empfohlen werden.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001. (223). Kart. Euro 17,00 (D). ISBN 3-89678-437-4.

„Die gesamte Gestaltung der islamischen Religion ist ein Ausdruck des starken Theo-zentrismus, der uneingeschränkten Hingabe an Gott und der bedingungslosen Unterwerfung unter seinen Willen“ (49) – gleichsam rund um dieses Bekenntnis schreibt Khoury Adel Theodor die vorliegende Einführung in das Selbstverständnis der islamischen Religion sowie in dessen Verhältnis zur westlichen Welt. Zahlreiche Veröffentlichungen und eine profunde Kenntnis der kulturellen und religiösen Prägung des (arabisch-)islamischen Raumes weisen den Autor, der von 1970 bis 1993 als Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster tätig war, als Experten für Islamfragen aus. In 17 Kapiteln kommen die Gestalt des Propheten Muhammad, die islamische Gottesvorstellung, Ethik und Gesellschaftslehre sowie die Beziehung zwischen dem (traditionellen) Islam und der (modernen) westlichen Welt zur Sprache.

Khoury steigt relativ unvermittelt in das Offenbarungs- und Glaubensverständnis des Islam ein, das sich durch die Abgrenzung vom früharabischen Polytheismus (vgl. 63) und vor allem durch die Ablehnung der christlichen Christologie und Trinitätslehre artikulierte: „So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Preis sei Ihm, und erhaben ist Er darüber, dass Er ein Kind habe", heißt es in Sure 4,169, und Khoury streicht hervor: „Der Islam ist die Religion des kompromisslosen Monotheismus" (90). Eine Folge der radikalen Betonung der Einzigkeit, Transzendenz und Allmacht Gottes ist eine okkasionalistische Sicht von Natur und Schöpfung, in der „keine innere Wahrheit" besteht: „Die Merkmale und auch die Ausdruckformen der Dinge entspringen nicht ihrem Wesen und ihrer eigenen Kausalität, sie sind nur Zusammenhänge, die Gott in voller Verfügungsfreiheit setzt" (52). Eine weitere Konsequenz dieser Gottesvorstellung ist die fehlende Trennung von Religion und Staat. Der Islam erhebt prinzipiell den Anspruch, „Gottes Recht in allen Bereichen des Lebens durchzusetzen, und zwar im Hinblick auf die Einzelnen wie auf die Gemeinschaft und den Staat" (112). Genau dies stellt aber einen der größten Stolpersteine im kulturellen und religiösen Dialog dar, denn „die islamische Welt hat im Großen und Ganzen keine Freiheitsgeschichte erlebt, die dazu hätte führen können, die Menschenrechte ohne gravierende Vorbehalte zu bejahen und eine für beide Seiten gefährliche Verquickung von Religion und Staat langsam abzustreifen" (188). Umgekehrt wird die Machtpolitik westlicher Staaten von Seiten der Muslime oft mit dem Christentum identifiziert oder der christlich-islamische Dialog „als Alibi für die Herrschaftsgelüste der westlichen Länder" (189) aufgefasst – ein Verdacht, zu dessen Zerstreuung der Westen in den vergangenen Jahren nicht gerade viel beigetragen hat.

Unter den vielen Überlegungen und Hinweisen dieses Buches, dessen Erscheinen in eine weltpolitisch überaus gespannte Atmosphäre fiel (das Vorwort datiert vom November 2001!), findet sich auch das klare Bekenntnis zum „absoluten Respekt des Lebens" (104), wie es der Koran formuliert: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet. Und wenn jemand ihn am Leben erhält, so ist es, als hätte er die Menschen alle am Leben erhalten" (Sure 5,35). Angesichts der nach wie vor schwierigen Beziehung zwischen dem islamischen Kulturraum Afrikas und Asiens einerseits und den christlich-säkularen Gesellschaften der westlichen Welt ist eine Auseinandersetzung mit dem Islam, wie sie diese Einführung bietet, wichtig und hilfreich. An manchen Stellen kann Adel Theodor Khoury zwar außer bloßen Appellen, „miteinander gedeihlich zusammenzuleben" (153) oder „Freunde zu werden" (210), nicht sehr viel mehr anbieten; aber gerade diese Hilflosigkeit macht die Dringlichkeit des interreli-giösen und interkulturellen Dialogs noch deutlicher.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Muslime (Topos plus 468). Lahn-Verlag, Limburg-Kevelaer 2003, (158) Kart. Euro 9,20.; ders., Der Glaube der Hindus (T. p. 469), (158); ders., Der Glaube der Buddhisten (T. p. 470), (156); ders., Der Glaube der Chinesen und Japaner (T. p. 471), (158); ders., Der Glaube der alten Griechen und Römer (T. p. 472), (158); ders., Der Glaube in den alten Hochkulturen. Ägypter, Mesopotamier, Indoeuropäer, Altamerikaner (T. p. 473), (173); ders., Der Glaube der Urmenschen (T. p. 491), (143); ders., Der Glaube der Atheisten (T. p. 496), (158); Simek Rudolf, Der Glaube der Germanen (T. p. 495), Limburg-Kevelaer 2005 (158); Wernhart Karl R., Ethnische Religionen. Universale Elemente des Religiösen (T. p. 545), Tyrolia, Innsbruck–Wien 2004. (160).

Die Reihe „Grundwissen Religion", aus der bereits der Band von Ferdinand Dexinger: „Der Glaube der Juden" besprochen wurde (in: ThPQ 151 [2003] 429), unternimmt den beachtlichen Versuch, die großen Religionen der Menschheitsgeschichte in Grundzügen vorzustellen. In einer Zeit, in der die Vielfalt religiöser Lebensformen eine neue Aufmerksamkeit erfährt, kann diese Taschenbuchserie einen Beitrag zu gediegener Information leisten; sie ist auch als Buchkasette (ISBN 3-7867-8559-7) zum Preis von Euro 49,40 erhältlich.

Der Glaube der Muslime, der zwar „die jüngste der großen Weltreligionen – nach eigenem Selbstverständnis aber die neueste, älteste und universalste Religion zugleich" (20) ist, wird historisch und religionswissenschaftlich

genau dargestellt, angefangen von der „Hidschra“ Muhammads am 24. Juli 622 über die Islamisierung der Arabischen Halbinsel bis hin zum expliziten Anspruch eines „Weltreligionsparadigmas“ (54). Die Glaubenslehre des Islam mit seiner „geradezu eifersüchtigen Entschiedenheit zur Transzendenz … Gottes“ (92), aber auch die Mystik des Sufismus und das Religionsgesetz der Scharia kommen ausführlich zur Sprache, ebenso islamische Feste, Gebräuche und Sondergruppen sowie die gegenwärtige Situation der Muslime in Deutschland.

Der – oft irreführend als „der Hinduismus“ bezeichnete – Glaube der Hindus geht auf die Geschichte „einer kontinuierlichen Entwicklung über 5000 Jahre hinweg“ (7) zurück, angefangen von ältesten Formen der Indus- oder Harappakultur über die Invasion der Arier und der vedischen Religion, die Entstehung der Brahmanas bis hin zu den Religionsformen, die als „klassischer Hinduismus“ bezeichnet werden, eine „Synthese des pantheistisch-monistischen Absoluten der älteren Upanishaden und des Glaubens an den höchsten Gott der Veden beziehungsweise der jüngeren Upanishadenì (78). Ausführlich geht Hierzenberger auf den Weg des Yoga, auf die drei Hauptgötter Brahma, Vishnu und Shiva sowie auch auf Mahatma Gandhi ein und würdigt „die große spirituelle Begabung des indischen Menschen, der besser als zum Beispiel wir Europäer imstande ist, in mehreren Schichten, auf verschiedenen Ebenen und in fließenden Übergängen … ganzheitlich zu leben und sich zu bewegen“ (56). Ein Überblick über den Neuhinduismus, den Jainismus und Sikhismus ergänzt diese Darstellung.

„Die Lehre des Buddha ist kein Denksystem, keine Philosophie, schon gar nicht eine Theologie, sondern sie ist eine Antwort auf die bittere Erkenntnis, dass alle Erscheinungen in unserer Welt vergänglich sind“ (28) – von dieser treffenden Einschätzung her stellt Gottfried Hierzenberger den Glauben der Buddhisten dar. Sorgfältig behandelt er das Leben, die Erweckung und die Lehre des Siddharta Gautama („Buddha“), die „vier edlen Wahrheiten“ und weitere Grundlagen des buddhistischen Dharma, die weltweite Entfaltung der buddhistischen Traditionen sowie gegenwärtige Strömungen, von denen der tibetische Lamaismus (vgl. 138–152) aufgrund der politischen Spannungen mit der Volksrepublik China von besonderem Interesse ist.

Der Einblick in den Glauben der Chinesen und Japaner ist trotz der kulturellen und geographischen Distanz zum Westen wichtig, gehört doch das „Reich der Mitte“ zu den „Wiegen der Menschheit“ (7). Grundlegend für das chinesische Leben und Denken ist jene Kosmologie, die vom niederländischen Sinologen de Groot als „Universismus“ (13) bezeichnet wurde: als innige Wechselbeziehung von Himmel, Erde und Mensch. Im Kontext dieses „Universismus“ werden kulturelle und religiöse Einflüsse Chinas aufgezeigt und bedeutsame Meister vorgestellt: K'ung-tse (Konfuzius), Lao-tse und Chuang-tse. Auch der japanische Shintoismus erfährt eine eingehende Würdigung, die religiöse Lebenswelt Koreas wird hingegen nur kurz gestreift.

In seinem Überblick über den Glauben der alten Griechen und Römer kehrt Hierzenberger an die Geburtsorte Europas zurück, zu denen neben Kreta, Jerusalem und Byzanz auch Athen und Rom zählen. Neben der Darstellung der geschichtlichen und philosophischen Entwicklung Griechenlands und seinem „Pantheon“ ist der hellenistischen Religiosität breiter Raum gewidmet; diese trat als Mysterienkult in Erscheinung und trug stark synkretistische Züge, woraus „ein kräftiger Schub zur religiösen Verinnerlichung“ (96) resultierte. Im Kontrast dazu präsentierte sich die (alte) römische Religiosität als eine „pragmatische“ (123), sowohl im familiären „Privatkult“ als auch im öffentlichen „Staatskult“ (129). Ein ausführlicher Überblick über die römische Geschichte (148–156) beschließt den Band.

Dass die Auseinandersetzung mit dem Glauben in den alten Hochkulturen keineswegs nur von historischer Bedeutung ist, zeigt die aktuelle „Monotheismusdebatte“ und deren Relevanz für das jüdisch-christliche Gottesverständnis. Gottfried Hierzenberger geht zurück auf die Anfänge der sumerischen Hochkultur, auf die stark „anthropomorph“ (33) geprägte religiöse Tradition der Sumerer und Akkader, auf den polytheistischen Glauben der Babylonier und Assyrer (mit Blick auf das berühmte Gilgamesch-Epos) sowie auf die Elamiter und Hethiter. In der Darstellung der altägyptischen Religion kommt die Entwicklung des Gottes- und Jenseitsglaubens ausführlich zur Sprache. Im Bereich der indoeuropäischen Religionen begegnen Glaubensformen, die aus der christlichen Theologiegeschichte bekannt sind: die Mysterien des Mithra und die Lehre des Mani. Abschließend stellt der Autor die Religionen einflussreicher altamerikanischer Völker (Mayas, Azteken und Inkas) dar.

Der Gang zurück an die Anfänge der Menschheitsgeschichte ist religionswissenschaftlich wohl der schwierigste – nicht nur wegen der Quellenlage, sondern aufgrund des religionswissenschaftlichen Dissenses, was denn „Religion" sei und wie sie entstanden sein könnte. Dieser Band setzt sich mit dem Glauben der Urmenschen auseinander und stellt sich der Frage: „Woran, wie und an wen glaubten der Homo erectus, der Neanderthaler und der Homo sapiens?" (8) Sorgfältig wird das, was sich aufgrund der Funde, Bestattungsformen, Statuetten und Felsbilder über mögliche religiöse Praktiken in der Alt- (600.000–8.000 v. Chr.), Mittel- (8.000–6.000 v. Chr.) und Jungsteinzeit (6.000–4.000 v. Chr.) sagen lässt, aufgezeigt. Die bevorzugte Orientierung am Werk von Pierre Teilhard de Chardin (vgl. 34–39) erscheint etwas einseitig; hilfreich ist hingegen die Zusammenstellung verschiedener Theorien über den Ursprung der Religion am Schluss des Buches (139–141).

Originell und sicher berechtigt ist der Versuch, auch einen Band zum Glauben der Atheisten herauszubringen, stellt doch auch der „Atheismus" – so zitiert Gottfried Hierzenberger einen Beitrag von Walter Brugger – eine „gläubige Haltung, ein festes, stark gefühlsbetontes, durch keine Zweifel zu erschütterndes Überzeugtsein …" (54) dar. Auch wenn eine Reihe bedenkenswerter Phänomene aufgezeigt wird (so etwa der „Glaube" der Faschisten, der Kapitalisten, der Liberalen usw.), fehlen dieser Darstellung doch überzeugende (philosophische oder fundamentaltheologische) Kriterien zur Reflexion des Verhältnisses von Glauben und Wissen beziehungsweise Glauben und Unglauben. Einige Behauptungen sind ungenau bis fragwürdig, so z. B. Kants Verhältnis zu den „Gottesbeweisen" (vgl. 37), das Verständnis von „Glaubenswahrheit" (vgl. 59) oder die Definition des „Fideismus" (vgl. 127f).

Der Glaube der Germanen – also der Völker „vom Rhein bis zu den dänischen Inseln und zur Oder" (9) – ist als historisches und religiöses Phänomen in zweifacher Weise interessant, ja brisant: zum einen aufgrund der frühmittelalterlichen Begegnung mit der Kirche, welche Beeinflussung später unter dem Titel „Germanisierung des Christentums" (86) diskutiert wurde; zum anderen wegen des Missbrauchs germanischer Traditionen durch den Nationalsozialismus, der die Auseinandersetzung mit der Religion der Germanen zu einem „belasteten Thema" (13) machte. Rudolf Simek gelingt es, die kulturelle und religiöse Entwicklung der germanischen Völker sehr differenziert und wirklichkeitsnah aufzuzeigen. Vielfältige Einblicke in die Opferpraktiken, in den Glauben an die Götter sowie in eine Vielzahl niederer Wesen in der jenseitigen Welt (Elfen, Riesen, Trolle, Dämonen usw.), eine umfangreiche Dokumentation der Bestattungsformen und Hinweise auf etymologische Zusammenhänge (z.B. gúd/„Gott" [59] oder helle/„Hölle" [90]) machen die Darstellung sehr aufschlussreich.

Karl Wernhart behandelt ein Thema, das bei der Darstellung der „Weltreligionen" leicht unter den Tisch fällt: ethnische Religionen. Darunter versteht er „Glaubensinhalte und -manifestationen von großer Variationsbreite bei außereuropäischen nichtindustriellen Gesellschaften und solchen der Schwellenländer der so genannten Dritten Welt, die früher unter dem eher diskriminierenden Titel ‚Stammesreligionen' zusammengefasst wurden" (10). Der Autor gibt Einblick in grundlegende Dimensionen ethnischer Religionen: Umgang mit Transzendenzerfahrung, Opfer und Rituale, „Rites de passage", Raum- und Zeitverständnis, Geister und Ahnen, Tod- und Jenseitsvorstellungen sowie der Glaube an Gott/Götter und höchste Wesen. In all diesen Aspekten und Themen, so resümiert der Autor, zeige sich eine „Universale Religiosität" (32) beziehungsweise „eine transkulturelle Universalie in allen Religionen" (154). Ob und inwiefern aus dieser ethnologischen Hypothese religionswissenschaftliche und theologische Konsequenzen zu ziehen sind, wird die kommende Diskussion zeigen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 3). LIT-Verlag, Münster 2004. (338). Ln. Euro 25,60 (D) ISBN 3-8258-7503-2.

Anspruch und Gestalt großer religiöser Traditionen in einem sowohl postsäkularen als auch nachchristlichen Verständnishorizont nachzuzeichnen, ist das Anliegen dieser Überlegungen von Reinhard Leuze, der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät München Fun-damentaltheologie und Religionswissenschaft lehrt.

Unter „Religion“ versteht der Verfasser grundsätzlich die „Wahrnehmung des ganz Anderen“ (41), und ein möglicher Vergleich zwischen verschiedenen Religionen muss deren konkrete Erscheinungsformen daran messen, „in welcher Tiefe sie diesem Grundsatz entsprechen“ (48), also Erfahrung dieses „ganz Anderen“ sind. Bezüglich einer grundsätzlichen Klassifizierung von Religionen vertritt der Verfasser die These, dass monotheistische Religionsformen „eine radikalere Erfahrung des Göttlichen in seinem Anderssein ermöglichen als die Ausprägungen polytheistischer Religiosität“ (52). Eine weitere fundamentale Thematik stellt die Frage nach der „Personalität“ Gottes dar; sie bringt zum einen die „Unverfügbarkeit“ und „Unergründlichkeit“ (120) dieses „ganz Anderen“ zum Ausdruck, darf aber auch nicht anthropomorph verstanden werden, wie der Verfasser mit Blick auf einige Entwicklungen der Trinitätslehre aufzeigt, die er als „personale Engführung“ (136) bezeichnet.

Die religiöse Rede von Gott, in der „Wege zum Transzendenten“ zur Sprache kommen, ist wesentlich von der Möglichkeit der Verneinung getragen: „Ohne Negation gibt es keine Religion, kein Verschwinden von Welt, keine Aussagen über eine transzendente Wirklichkeit, die uns fasziniert oder erschreckt“ (174). Im Kern wird das Phänomen „Religion“ von zwei Bewegungen konstituiert, die in ihrer Gegenläufigkeit und Zusammengehörigkeit „Gott“ und „Welt“ aufeinander beziehen: Transzendenz und Vergegenständlichung. Diese Einsicht, „dass die Bewegung des Transzendierens und die Bewegung der Vergegenständlichung immer zusammen gesehen werden müssen, insofern die zweite aus der ersten entspringt – und zwar an jener entlegenen ‚Stelle‘, wo das Transzendieren nicht weiter gesteigert werden kann, weil es in einer totalen Sprachlosigkeit ausklingen würde –“ (201), strukturiert die weiteren Überlegungen, in denen der Verfasser grundlegende Spannungsfelder religiöser Erfahrung (Sein/Nichts, Tod/Leben, Gut/Böse) in den unterschiedlichen Bezugssystemen großer Religionen reflektiert. Im letzten Abschnitt des Buches wird das „Transzendente als Beziehung“ gesehen und mit den drei Begriffen „Selbstdarstellung“, „Selbstmitteilung“ und „Selbstentäußerung“ differenziert. „Wenn man die Vielfalt der Religionsgeschichte betrachtet“, meint der Verfasser, „sind es im Grunde nur wenige, die es gewagt haben, sich der Wahrheit des ganz Anderen zu stellen“ (261). Auch wenn dem Christentum keine Sonderstellung im Bereich der Religionen zuerkannt wird, findet sich doch eine christologisch orientierte Formulierung, die den Anspruch des christlichen Glaubens auf der Linie des bisherigen Argumentationsganges in eine interessante Frage fasst: „Kann das ganz Andere das Andere seiner selbst entschiedener suchen und finden als in der Gestalt eines Menschen, der Schlimmstes leidet und schmählich stirbt?“ (312)

Religionen, das hat Reinhard Leuze überzeugend herausgearbeitet, artikulieren eine spezifische Möglichkeit des Menschen: in und trotz seiner Bedingtheit und Begrenztheit Zeugnis von einer anderen Wirklichkeit und von einem Dasein zu geben, „das nicht bereit ist, ausschließlich dem Diktat des Vorfindlichen zu folgen“ (336). Leuzes Analysen der protologischen, soteriologischen und eschatologischen Logik großer Religionen sind aufschlussreich und behutsam durchgeführt; unklar ist allerdings der wissenschaftstheoretische Status seiner Reflexion. Dass die Beschäftigung mit Religion „kein Privileg der Theologie“ (3) ist, hat der Verfasser eingangs ausdrücklich festgehalten und braucht auch nicht bestritten zu werden. Was aber bedeutet etwa die Aussage: „Wer versucht, über die Wirklichkeit Aussagen zu machen, die allen Religionen zugrundeliegt, wird auf eine Wertung einzelner Religionen nicht generell verzichten können“ (43)? Hier – und an einigen anderen Stellen – ist unklar, ob es um eine religions*wissenschaftliche*, religions*philosophische* und/oder eine (religions-)*theologische* Perspektive und „Wertung“ geht. Dass diese Differenzierung absolut nicht nebensächlich ist, zeigen schließlich die Auseinandersetzungen rund um die „Pluralistische Religionstheologie“ zur Genüge.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Luz, Ulrich/Michaels, Axel: Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich. (Beck’sche Reihe, 1462). Verlag C.H. Beck, München 2002. (226) Kart. Euro 13,30 (D). ISBN 3-406-47602-3.

Aus einer Dialogvorlesung mit dem Titel „Jesus und Buddha“, die der Neutestamentler Ulrich Luz und der Indologe Axel Michaels im Sommersemester 1996 in Bern und im Sommersemester 2001 in Heidelberg hielten, entstand die-

ses Buch, das einen lehrreichen und originellen Beitrag zum interreligiösen Verständnis liefert. Die beiden Fachvertreter verfassten ihre Kapitel sowie die Repliken zum jeweiligen Gegenüber zwar getrennt, aber auf der Basis intensiver gemeinsamer Gespräche, wie sie im Vorwort betonen. Das Interesse, das zur Veröffentlichung dieses Buches geführt hat, ist laut Luz und Michals weniger ein (religions-)theologisches als ein *religionsphänomenologisches*; es sollte vor allem darum gehen, „Religionen in einer Weise zu erfassen, die ihr eigenes Selbstverständnis ernst nimmt" (11).

In sieben Kapiteln gehen die beiden Autoren aus der Sicht ihres Faches auf eine buddhistisch-christliche Thematik ein, wobei auf jede Darstellung die Replik des Kollegen folgt. Auf diese Weise erfahren die einzelnen Fragestellungen (Stifter, Gottesherrschaft und Nirvāna, Liebe und Gleichmut, Passion und Leiden, Christologie, Meditation, Gemeinde und Kirche) eine spannende, manchmal auch witzige und kontroverse, stets aber genaue und differenzierte Darstellung. So werden die *Unterschiede* zwischen dem Buddhismus und dem Christentum sorgfältig herausgearbeitet, wenn etwa Ulrich Luz zur Reich-Gottes-Botschaft bemerkt: „Während der Buddhist im Gegenüber zum Nirvāna die Vorläufigkeit des irdischen Seins und vor allem seiner selbst erfährt, schärft der Gerichtsgedanke gerade die Bedeutsamkeit *dieses* Lebens und *dieser* Welt ein" (59). Ähnlich differenziert er mit Blick auf die Jünger- und Gemeindethematik: „Buddha gründete einen Mönchsorden. Die dem Orden zugeordneten Sympathisanten und Laien waren nur locker organisiert … Obwohl die Jesus begleitenden Nachfolgerinnen und Nachfolger in sehr vielem den Jüngern Buddhas vergleichbar sind, hat sich aus ihnen kein Orden entwickelt. Aufgrund ihrer Verkündigungstätigkeit entstanden die Gemeinden und die Kirche, und *in* dieser Kirche oder *am Rande* dieser Kirche existierten die Wanderradikalen ohne feste Institutionalisierung eine Zeitlang weiter" (197).

Genauso werden aber auch *Gemeinsamkeiten* betont, wenn es zum Beispiel heißt, „dass es bei Jesus wie bei Buddha um ein Loslassen von Leben geht, das nicht wahres Leben ist" und „die Frage nach dem wahren Leben nicht dadurch gelöst werden kann, dass man seine theoretische Meinung über Leben ändert, sondern nur so, dass man sein Leben ändert" (75). Immer wieder finden sich Differenz und Konvergenz auch innerhalb einer Formulierung: „Christentum und Buddhismus treffen sich in der Erkenntnis, dass der Mensch selbst und sein Verhalten die wohl wichtigste Ursache des Leidens ist. Buddhisten nennen das Gier oder Durst, Christen Sünde" (121).

Wer sich für das Verhältnis von jüdisch-christlicher Tradition und östlicher Religiosität interessiert, liest dieses Buch mit viel Gewinn, ja mit Amüsement, wie etwa der fingierte Dialog zwischen Buddha und Jesus (vgl. 74) zeigt. Auch wenn einige Formulierungen fragwürdige Ressentiments transportieren (z.B. die „Intoleranz" des Monotheismus der abrahamitischen Religionen [vgl. 138], die „Problematik" des christologisch begründeten Absolutheitsanspruchs [vgl. 148], Entstehung der Kirche und ihre Trennung von Israel als „Entfernung" von Jesus [vgl. 199], die Sicht von „Mission", die nur eine „neue Religion" bringen will [vgl. 201]) und neuere Entwicklungen der Religions- und Missionstheologie kaum berücksichtigen, eröffnet die vorliegende Darstellung wichtige Einsichten in Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs, die in der Welt von heute von entscheidender Bedeutung sind.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

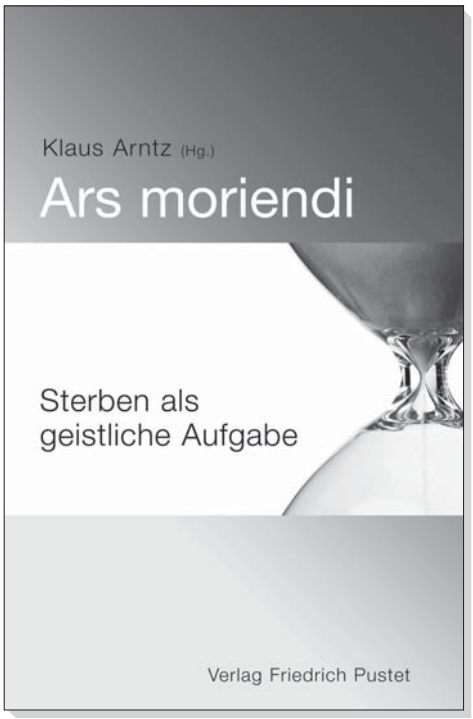
SAKRAMENTENTHEOLOGIE

◆ Verweyen, Hansjürgen: Warum Sakramente? Friedrich Pustet, Regensburg 2001. (127) Kart. Euro 14,30 (D). ISBN 3-7917-1762-6.

In einer Zeit, in der viele Menschen mit dem kirchlich tradierten Glauben und den Fei-ern der Sakramente nicht viel anfangen können, sehr wohl aber „ein Bedürfnis nach sakramentalen, d.h. heiles Sein vergegenwärtigenden Handlungen" (10) besteht, stellt sich die drängende Frage, wie die Sakramente der Kirche zu verstehen sind und welche Bedeutung ihnen für den gegenwärtigen Lebens- und Glaubensvollzug zukommt. Hansjürgen Verweyen, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i. Br., steuert im vorliegenden Band einige Überlegungen bei, die diese Kluft zwischen persönlichen Erfahrungen und überliefertem Sakramentenverständnis zu überwinden versuchen.

Als grundlegenden Verstehenshorizont für sakramentales Geschehen thematisiert Verweyen die menschliche „Leiblichkeit" (11), die nicht nur

Die Kunst des Sterbens



Klaus Arntz (Hg.)
Ars moriendi
Sterben als geistliche Aufgabe

96 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7917-2112-5
€ (D) 10,90/sFr 20,50

Der Wunsch, nach einem langen, erfüllten Leben im Kreis vertrauter Menschen zu sterben, steht im offensichtlichen Gegensatz zur Realität in der modernen Gesellschaft. Welche Hilfestellungen bietet in diesem Zusammenhang die christliche Kunst des Sterbens (Ars moriendi)? Was tragen die theologische Anthropologie und die Eschatologie dazu bei, dass wir getröstet sterben? Wie kann das Sterben menschenwürdig gestaltet werden? Im interdisziplinären Austausch zwischen Theologie, Soziologie, Philosophie und Medizin sollen Perspektiven für eine zeitgemäße Ars moriendi entwickelt werden.

Mit Beiträgen von Claudia Bausewein (London), Susanne Brüggen (St. Gallen), Ruthmarijke Smeding (Brüssel), Michael Strauß (Augsburg), Herbert Vorgrimler (Münster) und Jean Pierre Wills (Nimwegen).

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

etwas ist, das der Mensch „hat", sondern „eine Weise der Selbstwahrnehmung" (12). Damit im raum-zeitlichen „Dasein" des Menschen – wie Verweyen in Anlehnung an Heidegger formuliert – nicht jegliches „Entwerfen" im „Geworfensein" untergeht – also das zukünftige „Sein-Zu" nicht vom vergangenen „Gewesen-Sein" verschlungen wird –, muss dem Menschen ein „Sinn seines Seins-zu" (14) gegeben sein, der sich als positive Möglichkeit für dessen leiblich verfasstes Dasein erweist. In diesem anthropologischen Zusammenhang sieht Verweyen den Ansatz für Taufe, Firmung und Krankensalbung, so wie die Erfahrung der „conversio" – als Gegenbewegung zum circulus vitiosus der menschlichen „Daseinsspirale" (16) – den Ansatzpunkt für das Sakrament der Buße darstellt. Ausgehend von dieser Phänomenologie der Leiblichkeit bedenkt Verweyen die sakramentalen Vollzüge der Kirche. Es geht ihm dabei nicht darum, eine historisch oder systematisch vollständige Sakramententheologie zu entwerfen, sondern Sakramente „als symbolisch vermittelnde Antworten des Heils auf die je verschiedenen Grunddimensionen der Sorge zu verstehen, in die sich unser Dasein in seiner leiblichen Verfasstheit ausfächert" (85).

Das Buch verbindet biblische, anthropologische sowie pastoral-liturgische Aspekte des sakramentalen Lebens und Feierns und kann angesichts mancher festgefahrenen oder oberflächlichen Vorstellungen zu einer umfassenderen Sicht beitragen; einen Ersatz für eine systematische Sakramententheologie bildet es allerdings nicht.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Keller, Christoph / van Meegen, Sven / Wahl, Otto: Lebensdeutung aus der Genesis (Bibel konkret, Bd. 2). LIT-Verlag, Berlin 2006. (112) Kart. Euro 9,90 (D) / 10,20 (A) / CHF 14,90. ISBN: 978-3-8258-0015-4.

Die Erzählungen der Genesis, insbesondere jene in Kap 1–11, welche Grundfragen und Grundbedingungen des menschlichen Lebens ansprechen bzw. auf ihre Ursprünge zurückführen, reizen immer wieder dazu, sie für die heutige Zeit auszulegen. Das vorliegende Büchlein enthält insgesamt 17 solcher aktualisierender Auslegungen, welche die Autoren ursprünglich für diverse pastorale Anlässe oder als Predigten vorbereitet haben. Zwölf davon stammen von C. Keller; ihr besonderes Kennzeichen ist eine psychologisierende Auslegung, die Anleihen bei E. Drewermann macht und daher manchmal für ein bestimmtes Thema nur einen Textausschnitt betrachtet wie z.B. „Die Rippe" (Gen 2,18–25) oder „Das Feigenblatt" (Gen 3,7) oder „Die Taube mit dem Ölzweig" (Gen 8,1–12). Die Sprache ist oft salopp; dazu nur ein Beispiel: S. 54 heißt es: „Tierschützer bibbern womöglich schon und können es nicht erwarten, bis Noahs Tiere endlich aus der Käfighaltung der Arche herauskommen." Was hat das mit ‚Lebensdeutung' zu tun? Fünf Beispiele hat O. Wahl beigetragen; diese sind zwar stärker von historisch-kritischer Exegese geprägt, welche aber noch dem alten Vier-Quellen-Modell folgt. Dieses Modell wird auch in der allgemeinen „Einführung in die biblische Urgeschichte" (3–8) vertreten, die O. Wahl zusammen mit S. van Meegen geschrieben hat. Die neuere Forschung, die auch in den Literaturangaben kaum vertreten ist, macht sich darin nicht bemerkbar. Aus diesem Grund fehlt bei den Auslegungen auch ein Blick auf den Zusammenhang der Texte in kanonischer Perspektive. Eine gründliche Überarbeitung der doch schon etwas älteren Texte (siehe S. 1 Anm. 1) hätte also nicht geschadet.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Knechten, Heinrich Michael: Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner (Studien zur russischen Spiritualität I). Hartmut Spenner, Waltrop 2005. (211) Kart. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A). ISBN 978-3-89991-033-9.

◆ Knechten, Heinrich Michael: Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk (Studien zur russischen Spiritualität II). Hartmut Spenner, Waltrop 2006. (281) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A). ISBN 978-3-89991-052-0.

Die Studien zur russischen Spiritualität eröffnet H. M. Knechten mit einem Band über die Rezeption katholischer Autoren bei Theophan dem Klausner; bereits 1998 legte der Verfasser die Arbeit *Rechtfertigung und Synergie bei Theophan dem Klausner* vor. Bischof Theophan (1815–1894) hat ein reiches literarisches Werk hinterlassen, eine umfangreiche Korrespondenz gepflogen und zum Ausgleich auch gerne praktische Arbeiten verrichtet (11). Theophan

stützt sich nicht nur auf die Väterliteratur. In dem Buch *Der unsichtbare Kampf* verwendet er Passagen des italienischen Theatiners Lorenzo Scupoli und des spanischen Franziskaners Juan de Bonilla (beide 16. Jh.). Knechten dokumentiert im vorliegenden Band die Änderungen Theophans gegenüber den Vorlagen. Die langen Texte sind dadurch mit vielen Fußnoten versehen, in denen auch Bezüge zu anderen Autoren hergestellt werden, besonders zu Teresa von Avila und Franz von Sales.

Im zweiten Band vermittelt Knechten den Einfluss evangelischer Spiritualität auf den russischen Bischof Tichon von Zadonsk (1724–1783). Knechten bringt Auszüge aus Tichons Werk und führt in den zumeist recht langen Fußnoten entsprechende Stellen evangelischer Autoren an (v.a. des Generalsuperintendenten Johann Arndt und des anglikanischen Bischofs Joseph Hall). Auf S. 176 folgt ein kurzes Zwischenresümee: „Tichon entnimmt den Schriften Arndts zahlreiche Ideen, ordnet sie aber der Zielrichtung seiner eigenen Aussagen unter." Bis zur S. 250 folgen Ausschnitte von Tichon, Arndt und Hall, hin und wieder versehen mit Knechtens Hinweisen auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Autoren. Wie auch in Band I schließt das Buch mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis sowie einem Register der angesprochenen Bibelstellen, Namen und Sachthemen.

Nach der Lektüre von fast 500 Seiten bleibt der Rezensent etwas ratlos zurück und wird ein unbefriedigendes Gefühl nicht los. Das Anliegen Heinrich Michael Knechtens ist ohne Zweifel wichtig: Anhand zweier orthodoxer Autoren, die eine reiche Rezeption erfuhren, wird verdeutlicht, wie der Austausch über konfessionelle Grenzen hinweg bereits im 18. und 19. Jahrhundert bestand; hier liegt ein eindrucksvolles Zeugnis der „geistlichen Ökumene" vor, das der Gegenwart viel zu sagen hat. Doch mag sich der Leser mit der Fülle des dargereichten und präzise dokumentierten Materials alleingelassen fühlen: Die Übergänge zwischen den Kapiteln beschränken sich (so es sie überhaupt gibt) auf wenige Zeilen, eine systematische Aufarbeitung fällt praktisch zur Gänze aus. Was im kurzen Nachwort von Bd. 1 (174–178) an grundsätzlichen Überlegungen gereicht wird, hätte ich mir ausführlicher bereits am Anfang gewünscht. Erwartet Knechten wirklich, dass man die beiden Anthologien zur Hand nimmt und die vielen einander zugeordneten Passagen in mühsamer Kleinarbeit vergleicht, um in Eigenregie zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden vorzudringen? Der wichtige Beitrag, den Knechten macht, soll dabei nicht außer Acht gelassen werden: Texte russischer Theologen für ein deutschsprachiges Publikum in gut lesbaren Übersetzungen zugänglich zu machen und die Leser mit einer Fülle hervorragender Gedanken zum geistlichen Leben zu beschenken. Doch bleibt die Frage: Wäre die sprachliche und theologische Kenntnis Heinrich Michael Knechtens und seine enorme Arbeitskraft nicht besser in einer Edition investiert, die orthodoxe Schriften auf Deutsch zugänglich macht, einleitet und übersichtlich kommentiert?

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

THEOLOGIE

◆ Bucher, Rainer (Hg.): Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (Theologie im kulturellen Dialog, Bd 8). Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 2001. (208) Kart. Euro 21,50 (D). ISBN 3-222-12870-7.

Die universitätspolitischen Veränderungen, ein tief greifender kultureller Wandel sowie der Eintritt der Kirche in eine radikal pluralistische und nachchristliche Gesellschaft sind der Kontext, in dem gegenwärtig Theologie als Wissenschaft betrieben wird. Rainer Bucher, Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, hat sich gemeinsam mit einigen Kolleginnen und Kollegen aus anderen theologischen Fachbereichen dieser immer noch ungewohnten Lehr- und Forschungssituation gestellt und einen Band herausgegeben, der wohl als eindrückliches „Zeit-Zeichen" angesehen werden darf.

Das Buch geht davon aus, dass der Bezug von Innen- und Außenperspektive nicht nur an das Fach „Fundamentaltheologie" zu delegieren, sondern allen theologischen Disziplinen aufgetragen ist. Die pastoraltheologische Verantwortung erfordert es, das fundamentaltheologische Konstitutionsprinzip „zu entgrenzen" (9) und als Anspruch an die Theologie insgesamt zu begreifen. *Rainer Bucher* zeigt im ersten Beitrag dieses Bandes auf, inwiefern sich Kirche und Theologie zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum in einem „Diapositiv der Dauer" einrichteten und durch eine „Gleichzeitigkeit

von interner Pluralisierung und Abgrenzung nach außen" (22) charakterisiert waren. Die wiederzugewinnende pastorale Kompetenz theologischen Denkens ist *im* Volk Gottes zu leisten, und zwar als „(Selbst-)Kritik durch Unterbrechung und Erinnerung an die normative Aufgabe allen Handelns der Kirche, Herstellung von kognitiven Kontrasten durch synchrone und diachrone Vernetzung und Vorschläge möglichen zukünftigen Handelns der Kirche" (39). *Hans-Joachim Sander* weist in seiner Analyse der Rede von Gott auf deren pragmatischen und semiotischen Charakter hin: „Glauben ist nicht die Alternative zum Wissen mit der größeren Autorität, wie der Fideismus behauptete, oder das Andere des Wissens auf dem Weg zur Erkenntnis, wie der Rationalismus behauptete, oder gar das Gegenteil von Wissen, wie der Positivismus behauptete, sondern eine Sprachform, deren Sinn in Existenzprojekten von Subjekten liegt und deren Bedeutung in von anderen nachvollziehbaren Handlungen besteht. Entsprechend entscheidet sich die Falsifizierbarkeit der Theologie an der Macht der Zeichen, die den Glauben bedeuten" (54f.).

Für die Theologische Ethik fordert *Regina Ammicht Quinn* eine „Ver-Ortung und Neusituierung des wissenschaftlichen Diskurses im Konkreten, im Besonderen, im Geschichtlichen: *in diesen Gegenden*" (90), wie sie dies mit einem Wort von Kafka ausdrückt. Die Bibelwissenschaft, so die These von *Joachim Kügler*, wird ihren universitären Standort nur behaupten können, „wenn sie sich auf die Kirche als ihren primären *stakeholder* bezieht" (106), wenn also die Exegese „das Gespräch sucht mit der gesellschaftlichen Gruppe, für die sie primär arbeitet, … mit der Kirche als Volk Gottes" (111). Auch *Ulrike Bechmann* macht in ihrem ausführlichen Statement deutlich, welch gesamtgesellschaftliche Relevanz der alttestamentlichen Wissenschaft zukommt: Als „generative Krisenliteratur birgt das AT […] viele Möglichkeiten, Hoffnung, Verzweiflung, Freude und Klage, Trauer und Zuversicht eine Sprachform zu geben, um darin Ohnmacht auszuhalten, Kraft zu schöpfen oder neue Perspektiven zu finden" (135). *Bernhard Steinhauf* skizziert auf dem Hintergrund der Historischen Theologie die Dringlichkeit interdisziplinärer Dialogfähigkeit und methodischer Selbstreflexion; eindringlich macht er auf das „Wissen um das prinzipiell Unabgeschlossene" aufmerksam: „Dort, wo die historische Bedingtheit einer bestimmten Ausformung von Theologie und Kirche erkennbar bleibt, die immer gegebene Differenz zwischen christlichem Anspruch und seiner konkreten Einlösung, dort wird überhaupt erst der jeweilige Verantwortungsspielraum zu ihrer Gestaltung deutlich, der zum Handeln aufruft" (178). Den Abschluss des Sammelbandes bildet die Antrittsvorlesung des Herausgebers an der Grazer Fakultät vom Oktober 2000. In diesem Text plädiert *Rainer Bucher* – ausgehend von der „Gründungsfrage" der Pastoraltheologie: dem „Riss zwischen theologischer Tradition, Person und aktuellem Handeln" (184) – für die Perspektive, Pastoraltheologie möge in Zeiten einer „Neuen Unübersichtlichkeit" stets neu „die Aufgabe erfüllen, weswegen es Kirche gibt. *Kirche hat das Evangelium vom Leben der Menschen her zu erschließen und das Leben vom Evangelium her zu befreien*" (192).

Ohne eine umfassende Situationsbeschreibung und -reflexion Theologischer Fakultäten leisten zu können (und zu wollen), verdeutlicht dieser Band durch seine exemplarischen Analysen, in welchem Horizont gegenwärtig und in naher Zukunft Glaubensverantwortung an universitären Orten geschieht. Dass aus der Frage nach dem „‚Wie' theologischer Erkenntnis" … nicht immer mehr „die Frage nach dem ‚Ob überhaupt'" (155) wird – so charakterisiert Bernhard Steinhauf die gesellschaftliche Entwicklung –, liegt *auch* in der Verantwortung derer, die Theologie und Kirche mitgestalten. Und „Kontraste der Zukunft" sind für die Theologie allemal besser als das „Schwarz-Weiß" der Vergangenheit oder manche „Grauzonen" der Gegenwart.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Hardt, Peter: Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 34). LIT-Verlag, Münster 2005. (404) Kart. Euro 35,90 (D). ISBN 3-8258-8484-8.

Die theologische Rezeption des Denkens von *Michel Foucault* (1926–1984) hat in den vergangenen Jahren zu interessanten Veröffentlichungen geführt, zu denen auch die vorliegende Studie zählt, die im Herbst 2004 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen wurde. Grundanliegen der Arbeit ist es, „die Genea-

logie als ein analytisches Instrumentarium für die Arbeit der Theologie zu erschließen" (13). Mit dem Begriff „Genealogie" ist ein entscheidendes Moment der Methode Michel Foucaults angesprochen, die in *Teil 1* (28–106) untersucht wird. Zentral für die Analyse der Bedingungen des Denkens ist das „Dreieck Wissen, Macht und Subjekt" (32). Wie der Verf. herausstellt, geht Foucault von einem „historischen Apriori" der Erkenntnis aus, das die klassische Subjektphilosophie ablöst: „Es ist *die* methodische Vorentscheidung Foucaults, statt beim Menschen bei historischen Strukturen anzusetzen" (45). Jeglicher Diskurs ist „eine Form der Praxis" (49), und jenseits der Macht gibt es kein Wissen – diese Einsichten sind entscheidend für die *genealogische* Analyse: „Die Genealogie entdeckt den Bezug von kognitiven und sozialen Faktoren in den Mechanismen der Disziplinierung" (65). Wenn es sich so verhält, „dass es keinen Zugang zum Sein der Dinge vorbei an den Mächten und dem Wissen einer Zeit gibt" (81), hat dies Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff: *Wahrheit* versteht Foucault als „Praxis der kritischen Intervention in die Machtprozesse der Wissenskonstitution" (89). Der Verf. resümiert: „Foucaults Methode ist extrem und bewusst einseitig. Sie bildet ein Gegengewicht gegen einen unkritischen Glauben an die objektive Neutralität der Wissenschaft, die Fortschrittlichkeit der Moderne und eine sich selbst durchsetzende Wahrheit" (92).

Dass diese Position für das Verständnis *theologischer* Reflexion erhebliche Konsequenzen hat, liegt auf der Hand. Der Verf. zeigt in *Teil II* (107–197) anhand des Werks von *Michel de Certeau SJ* (1925–1985) eine mögliche Weiterführung des Zugangs Foucaults im Kontext theologischer Theoriebildung. Wie Foucault geht auch de Certeau von einer „Krise der Repräsentation" (112) aus, der er mit dem Begriff der „theoretischen Fiktion" begegnet, d. h. „Certeaus Text funktioniert nach Art eines Laboratoriums, in dem das Ausgesagte experimentell in Szene gesetzt wird" (117). Damit hängt das Begriffspaar „Strategie" und „Taktik" zusammen: Während die Strategie „von einem Handlungssubjekt geplant und mit Macht durchgesetzt werden kann" (123), fehlt der Taktik dieses Kalkül; sie muss „kreativ in fremden Räumen mit vorgegebenen Situationen umgehen" (124) – eine Praxis, die für das Handeln der Christen zunehmend relevant wird. Das Christentum ist spätestens seit dem 17. Jahrhundert von einem religiösen „Bruch" (125) geprägt und muss sich „einer Außenlegitimation unterwerfen" (128). Daraus ergibt sich eine folgenschwere Verschiebung: „Nicht die Kirche als Ort beglaubigt den theologischen Diskurs, sondern der Anspruch der Kirche auf Autorität kann nur noch diskursiv aufrechterhalten werden" (134). Christen können ihren Glauben „nur durch Praktiken der Überschreitung im Namen Jesu Christi artikulieren" (166), und das heißt im Rahmen dieser Begrifflichkeit: „Nachfolge verhält sich zur Gesellschaft nach dem Bruch wie die *Taktik* zur *Strategie*, d. h. sie ist eine Praxis ohne festen institutionellen Ort, die die Systemlogiken der Gesellschaft, in der sie handelt, überschreiten muss" (195).

Was der Verf. durch den Ansatz Michel de Certeaus, der „die Methode Foucaults theologisch transformiert zu einer Genealogie der Gnade, die sich in den konkreten Strukturen von Macht, Wissen und Subjektivität konkretisiert" (196), aufzeigt, exemplifiziert er in *Teil III* (198–342) an der Gnadenlehre *Karl Rahners*. Gnade besteht „in der Selbstgabe Gottes an den Menschen" (274) – eine Einsicht, deren Konsequenzen angesichts der „Pastoralmacht" (Foucault) der Kirche vom Verfasser herausgearbeitet werden: die Offenheit des Menschen auf Gott, die Neubewertung seiner begnadeten Existenz, der personale Bezug (und nicht bloß die juridische Vermittlung), die Betonung der „ungeschaffenen" Gnade, der Lebensentwurf einer „Nachfolge in Freiheit" (320) sowie die mystagogische Gestalt der Theologie führen zu einem erneuerten Verständnis christlichen Lebens. Eine „Genealogie der Gnadenlehre" Rahners versteht sich als „Gegenkonzept zu einer ideengeschichtlichen Theologiegeschichte" (336) und macht deutlich, dass systematische Theologie „zu einem Ganzen von Kultur, Gesellschaft, Universität, Religion, Christentum, Kirche, Pastoral usw." (337) gehört. Allerdings – und das skizziert der Verf. im *Ausblick* (343–374) der Arbeit – erscheint das von Rahners Gnadentheologie vorausgesetzte Verständnis von „Freiheit" als unzureichend. Mit den Analysen des Soziologen *Zygmunt Bauman* ist darauf hinzuweisen, dass diese Freiheit „im Machtraum der Konsumgesellschaft durch die Orientierung am Begehren bedroht" (357) ist.

Der eigentliche Ertrag dieser Arbeit liegt nicht in einer Weiterentwicklung der Gnadenlehre Rahners, sondern – in exemplarischer Aufnahme dieses dogmatischen Lehrstückes – in der Auseinandersetzung mit dem „Rich-

tungsstreit um den angemessenen Umgang mit der Moderne“ (198), und diesbezüglich kann die Theologie von der Methode Michel Foucaults tatsächlich einiges lernen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ von Balthasar, Hans Urs: Die Antwort des Glaubens. Neuausgabe. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2005. (203) Geb. Euro 19,00 (D)/CHF 28,50.

Der vorliegende Band versammelt sieben Texte, die erstmals in den Jahren 1966–1986 vom Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg, herausgegeben wurden und dort – mit Ausnahme der theologischen Meditation „Berufung“ – in der Reihe „Antwort des Glaubens“ erschienen sind. Balthasar hat sich in diesem Zusammenhang mit der Kirchlichkeit des Glaubens, dem Verhältnis zwischen dem Christentum und den Weltreligionen, dem Gebet, den evangelischen Räten, dem Problem des Leides, der Heiligen Schrift und der Eucharistie beschäftigt.

Die Neuausgabe ersetzt die chronologische Abfolge der Beiträge durch eine systematische Anordnung und stellt so einen inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Veröffentlichungen her. Dieser entspringt der dem Glauben eigenen Dynamik und führt den Leser in sich spiralenförmig auf das Zentrum hin eintiefenden Gedankenschritten von der ersten Wahrnehmung des Phänomens der Religionen über die Kirche und die unterschiedlichen Formen der Begegnung mit Christus zum Mitvollzug seiner liebenden Proexistenz. Der Weg dazu steht allen Gläubigen offen und gelangt in einem Leben aus den Räten zu seiner vollen Zeichenhaftigkeit.

Allen, die ihren Glauben tiefer erfassen oder sich einer anspruchsvollen Auseinandersetzung mit dem Katholischen stellen wollen, kann dieses Buch ebenso empfohlen werden wie jenen, die nach einem Zugang zum Denken und zum Werk Hans Urs von Balthasars suchen.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ Capol, Cornelia / Müller, Claudia: Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–2005. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2005. (223) Geb. Euro 24,00 (D). ISBN 3-89411-029-5.

Für den Zugang zu dem gewaltigen Werk Hans Urs von Balthasars – 121 eigene Bücher, 554 Aufsätze, 117 Beiträge zu Sammelwerken, 110 Übersetzungen, 30 Auswahl-Ausgaben und dazu noch Vor- und Nachworte, Rezensionen und 13 von ihm herausgegebene Sammlungen – ist die von Cornelia Capol und Claudia Müller 2005 in neuer Bearbeitung vorgelegte Bibliographie der Primärliteratur ein unverzichtbares Hilfsmittel. Im Vergleich zur Ausgabe von 1990 wurden mehr als dreißig Titel ergänzt, eine Vielzahl von Übersetzungen – insbesondere in slawische und fernöstliche Sprachen – neu aufgenommen, Erscheinungsjahre korrigiert und das Personenregister erweitert. Ein Verzeichnis der Korrekturen und der neu hinzugefügten Titel ermöglicht ein rasches Überblicken relevanter Änderungen. Hinweise zur Bibliographie der Sekundärliteratur (4), zum Archiv Hans Urs von Balthasar und zum Johannes Verlag (223) runden das Verzeichnis ab.

Dem Wunsch Balthasars gemäß (vgl. 4) beschränkt sich die Bibliographie auf die von ihm selbst zur Veröffentlichung bestimmten Beiträge. Unter diesen finden sich auch zwei erstmals als Bd. 6 der Studienausgabe seiner frühen Schriften publizierte Arbeiten zur Eschatologie, die jedoch in der Liste der neu erfassten Titel nicht angeführt sind. Bei den Angaben zu Herrlichkeit III/1 (A 38) wäre noch die Zuordnung der Hauptkapitel zu den beiden Teilbänden (vgl. A 34) vorzunehmen. Johannes Erigena (sic!) und Heidegger fehlen im auch sonst nicht ganz ausgereiften Personenregister; bei A 46 ist die in A 47 geänderte Überschrift hinzuzufügen. Für eine künftige Neuausgabe wäre eine Nennung der von Balthasar in seine Sammlungen aufgenommenen Einzelbände wünschenswert. Ihre Kenntnis könnte dazu beitragen, die Weite des Horizontes zu erschließen, der für Balthasar in seinem Mühen um die Erneuerung von Glaube und Kirche prägend war.

Die Darbietung einer Fülle von Informationen und ihre übersichtliche Anordnung machen die vorliegende Bibliographie zu einem Werkzeug, das man gerne und mit Gewinn zur Hand nimmt. Dafür gebührt den Bearbeiterinnen und dem Verlag Dank und Anerkennung.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ Werner, Winfried: Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen. (Tübinger Studien zur Theologie und

Philosophie, Bd. 21). A. Francke Verlag, Tübingen 2003. (XIII + 470) Kart. Euro 59,00.

Vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2000/01 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation eingereicht und untersucht die Ansätze, Formen und Typen fundamentaltheologischer Begründung im Werk Karl Rahners.

Der erste Teil (29–192) widmet sich Rahners Frühwerk, vornehmlich Hörer des Wortes (1937), das den Anspruch erhob, „eine neue, ‚ideale' Fundamentaltheologie zu entwickeln" (57). Den Kern des Argumentationsganges Rahners sieht Werner in dessen Entfaltung einer „Ontologie der potentia oboedientialis", die als „fundamentaltheologische Offenbarungstheorie" (68) zu verstehen sei. Der Begriff „potentia oboedientialis" – der einer detaillierten theologiegeschichtlichen Untersuchung unterzogen wird und bei Rahner sowohl das Vermögen als auch die Verpflichtung zum Hören auf Gottes Wort bedeutet (vgl. 112) – erweist sich dabei „als Titel für eine Form der Fundamentaltheologie" (97), welche den Aspekt des natürlichen Erkennens (einer möglichen Offenbarung Gottes) reflektiert. Diesen Ansatz – nämlich „nur das untere Stockwerk oder die ‚naturale' Seite der Begegnung mit der Offenbarung religionsphilosophisch-metaphysisch zu erörtern" (100) – qualifiziert Werner als „extrinsezistisch" (vgl. 102, 136–138, 183–187, 190–191), weil Rahner in „Hörer des Wortes" – auch unter dem Einfluss der natura pura-Konzeption – eine „rationale Begründung der Glaubenspflichtigkeit … unter völliger Absehung von den gläubig anzunehmenden Inhalten der Offenbarung logisch zwingend in beziehungsweise aus einer metaphysischen Anthropologie" (138) unternehme. Rahner konstruiere „Situationen der Unentrinnbarkeit" (145), könne aber nicht – wie Werner mit einem Verweis auf den 1929 von Henri de Lubac SJ gehaltenen Vortrag „Apologétique et Théologie" verdeutlicht – „die christliche Botschaft in ihrer Inhaltlichkeit zur Geltung" (186) bringen.

Im zweiten Teil (193–360) wird Rahners mittlere Schaffensphase untersucht, die – bibliographisch gesehen – beim Text Aufriss einer Dogmatik aus dem Jahr 1939 beginnt (den Rahner gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar erarbeitete [Schriften I, 9–47]) und sich bis in die Zeit unmittelbar vor Erscheinen des Werkes Grundkurs des Glaubens (1976) erstreckt. Werner unterscheidet in Rahners Texten vier „Konzeptionstypen" von Fundamentaltheologie, die sich mehr oder weniger klar ausmachen lassen und „über längere Phasen hinweg parallel belegbar sind" (206). Modell I besteht in der „Unterscheidung von ‚formaler' und ‚fundamentaler' Theologie als theologische Grundwissenschaft innerhalb der Dogmatik" (249) und reflektiert das Verhältnis der „Grundstrukturen der Heilsgeschichte" zu den „Formalstrukturen des endlichen Geistes" (258). Modell II begreift die Fundamentaltheologie als „Grundlagendisziplin und Wissenschaftstheorie der Theologie" (269) und setzt sich mit dem Pluralismusproblem und dem „kerygmatischen" Aspekt der Theologie auseinander. Modell III hängt mit der „‚Weiterentwicklung' von Hörer des Wortes" (298) zusammen, die zwar als „Fundamentaltheologie von Rahner" (309) anzusehen sei (weil Metz die Neubearbeitung von Hörer des Wortes 1963 mit Rahners ausdrücklicher Billigung herausbrachte), nicht aber „einen von Rahner selbst neu konzipierten Typus einer Fundamentaltheologie" (299) darstelle. Modell IV schließlich versteht sich als „theologischer Grundkurs" (310), der sich „unter Anwendung einer die materiale Vollständigkeit umgehenden, indirekten Methode auf das in der vorwissenschaftlichen, existentiellen Glaubensbegründung als entscheidend Gegebene konzentriert" (336). – Entscheidend für die Wahrnehmung dieser vier Modelle ist nach Werner die allmähliche Öffnung extrinsezistisch argumentierender Theologie (vor allem in Modell I [vgl. 268, 270, 296, 350] und III [vgl. 308, 355] über das Modell II (dem „Modell des Übergangs" [295]) hin zum Modell IV, bei dem sich schon ein intrinsezistischer Reflexionsgang abzeichnet (vgl. 332), der den christlichen „Glaubwürdigkeitsanspruch aus dem Inhalt der Offenbarung heraus begründet" (360).

Der dritte Teil (361–439) nimmt sich Rahners Grundkurs des Glaubens vor. Dieses 1976 erschienene Buch (von Werner als „das fundamentaltheologische Spätwerk Rahners" [361] bezeichnet) weist eine komplexe Entwicklungsgeschichte auf und ist vor allem durch den Rekurs auf eine „erste Reflexionsstufe" sowie den „anthropologischen Ansatz" beziehungsweise die Anwendung der „transzendentalen Methode" (vgl. 434f.) geprägt. Allerdings sind es nicht diese formalen Merkmale des „Grundkurses", sondern sein Bemühen, „das Ganze des Christentums auf einen Begriff zu bringen" (430) und den „Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens aus sei-

nem eigenen Inhalt heraus“ (437) aufzuweisen, die Rahners Spätwerk als „intrinsezistische Fundamentaltheologie“ (428) kennzeichnen.

Winfried Werner hat in seiner Studie eine methodische Reflexion seines Doktorvaters Max Seckler – nämlich die systemtheoretische (und nicht gnadentheologische!) Differenzierung von extrinsezistischer und intrinsezistischer Konzeption der Fundamenaltheologie (vgl. Handbuch der Fundamentaltheologie ²IV, 398–400) – auf Rahners Werk angewendet und den allmählichen Umbruch seiner Argumentationsform rekonstruiert. Das Schwergewicht der vorliegenden Untersuchung, die mit ungeheurer Akribie erarbeitet wurde, liegt zwar auf der bibliografischen Analyse und weniger auf einer systematisch-theologischen Weiterführung, aber gerade die sorgfältige Erhellung und Erschließung der fundamentaltheologisch relevanten Texte Rahners ist eine wertvolle Voraussetzung sowohl für die weitere Rahnerforschung als auch für die Fundamentaltheologie insgesamt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Kern, Renate: Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners (Innsbrucker Theologische Studien, 76). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (351) Kart. Euro 34,00. ISBN 978-3-7022-2826-2.

Zu den bisher weniger beachteten Aspekten der Theologie Karl Rahners gehört die Lehre vom Heiligen Geist. Vorliegende Arbeit, die im Sommersemester 2006 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau als Dissertation angenommen wurde, setzt sich auf dem Hintergrund dieses Defizits gründlich mit der Pneumatologie bzw. mit den pneumatologisch relevanten Überlegungen Rahners auseinander.

Der erste Abschnitt (23–191) geht auf die frühen Schriften Rahners ein, in denen die Gnadentheologie *den* Ort pneumatologischer Reflexion darstellt: „Gnade und Heiliger Geist sind für Rahner in dieser Zeit weitgehend identisch. Die Mitteilung von Gnade ist die Gabe des Geistes und umgekehrt“ (49). Diese kontextbezogene Form, über den Heiligen Geist zu sprechen, hängt mit Rahners erkenntnismetaphysischer Position in „Geist und Welt“ (1939) zusammen, die darin besteht, dass intellektuelle Erkenntnis nur durch eine *conversio ad phantasma* möglich ist. Von daher versteht sich auch Rahners „‚erdverbundene‘ Spiritualität, die sich im Alltag vollzieht und nicht auf reine Innerlichkeit setzt“ (71). Verstärkt wird diese theologische Option durch „Hörer des Wortes“ (1941); Rahner zeigt darin, „dass der Mensch von seinem Wesen her auf eine möglicherweise geschehende, freie Offenbarung Gottes in der Geschichte horchen muss“ (82). Weiters hat ein wichtiger Gedanke aus der Trinitätstheologie erhebliche Konsequenzen für das Verständnis der Gnade sowie des Wirkens des Heiligen Geistes: „Für jede göttliche Person kann eine ihr *eigentümliche, nicht-appropriierte Beziehung* zum begnadeten Menschen angenommen werden“ (115). Zusammen mit der „Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes“ (86) bildete sich bei Rahner eine trinitarisch strukturierte und christozentrisch vermittelte Form der Gnadentheologie aus, in der die Erfahrung des Heiligen Geistes als Moment des Gott-Mensch-Verhältnisses als solches gesehen und reflektiert wird. Pneumatologie ist in Rahners frühem Werk also „*kontextbezogen*, häufig *implizit*“ (188), wie die Verfasserin resümiert: „Der Heilige Geist wird thematisiert, insofern andere Themen in Bezug zu ihm stehen“ (157).

Im zweiten Abschnitt (193–326), der sich mit dem Haupt- und Spätwerk der Theologie Rahners beschäftigt, werden die bisher erarbeiteten Positionen weiter entfaltet. Auch im „Grundkurs des Glaubens“ (1976) wird deutlich, dass Rahner die Erfahrung des Heiligen Geistes „bei der heilsgeschichtlichen Erfahrung des dreifaltigen Gottes“ (210) ansetzt. Ein neues Thema stellt allerdings das „Geistwirken vor Christus“ (232) dar – ein Topos, der aus dem Zusammenhang von universaler Geistsendung und geschichtlichem Christusereignis zu verstehen und vor allem religionstheologisch wichtig ist. Auch in den späteren Schriften Rahners erweist sich die Pneumatologie – speziell bei der Thematik Gebet, Gnade und Mystik – als kontextueller und impliziter Diskurs. Die Verfasserin fasst zusammen: „Rahner geht mit dem Wort ‚Heiliger Geist‘ sparsam um. […] Seine Theologie des Heiligen Geistes ist weitaus umfassender als dessen ausdrückliche terminologische Präsenz ahnen lässt. Er entfaltet sie besonders im Kontext der Selbstmitteilung Gottes“ (241f.). Von daher zeigt sich auch das Spezifikum der Rahnerschen „Theologie der Hoffnung“, die am Schluss des Buches ausführlich dargestellt wird: „Hoffnung als Geisterfah-

rung" ist zu verstehen als „Sichloslassen des Menschen mit Jesus Christus im Heiligen Geist auf sein Ziel hin: Gott als heiliges Geheimnis" (310).

Mit dieser Darstellung hat Renate Kern eine gründliche, vor allem werkgenetisch aufgebaute Einführung in die Pneumatologie Karl Rahners geliefert, die grundlegende Zusammenhänge klärt und wichtige Verstehenshilfen bereitstellt, nicht zuletzt aufgrund der profunden Kenntnis der Sekundärliteratur. Zwei Themen scheinen allerdings kaum auf, die für die hier behandelte Fragestellung durchaus etwas zu sagen hätten: Zum einen die *religionstheologische* Relevanz der Geisterfahrung, die von der Verfasserin nur kurz angedeutet wurde (vgl. 228f.), aber gerade für das Verständnis des (oft missinterpretierten) „anonymen Christen" sehr aufschlussreich wäre; zum anderen das *ekklesiologisch-kritische* Potenzial der Pneumatologie, das bei Rahner durchgehend eine wichtige Rolle spielt (um nur ein Beispiel zu nennen: Rahners Festvortrag beim Katholikentag 1962 in Salzburg trug den Titel: „*Löscht den Geist nicht aus!*" – vgl. Schriften zur Theologie VII, 77–90). Diese beiden Problemfelder hätten gerade angesichts der gegenwärtigen Diskussion eine intensivere Auseinandersetzung verdient.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Danz, Christian/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005. (227) Kart. Euro 24,90 (D) / 25,60 (A) / CHF 44,50. ISBN 978-3-7887-2096-4.

Das Grundproblem der Theologie der Religionen, die „Vermittlung der Geltung der eigenen religiösen Identität mit einer positiven Würdigung fremder Religionen" (7), wird in diesem Band aus der Sicht protestantischer Theologie reflektiert.

Udo Tworuschka setzt sich kritisch mit einer Frage auseinander, die oft selbstverständlich mit „Ja" beantwortet wird: „Glauben alle an denselben Gott?" (15) Religionswissenschaftlich, so Tworuschka, müsse diese Frage offen bleiben, aber aus religiöser Sicht könnte hier eine Zustimmung erfolgen. *Arnulf von Scheliha* begreift in seinem Beitrag das Phänomen des „Synkretismus" nicht als Bruch des protestantischen Glaubensverständnisses, sondern als Ausdruck der „Entwicklungsfähigkeit der christlichen Religion" (56). *Ulrich H. J. Körtner* entwickelt aus Luthers „Unterscheidung zwischen gepredigtem und verborgenem Gott" einen Zugang, der als „metakritischer oder aufgeklärter Inklusivismus" (72) religionstheologische Aporien zu lösen versucht. Im Anschluss an Tillichs Religionstheologie entfaltet *Christian Danz* das differenzhermeneutische Potenzial des „neuen Inklusivismus" und betont, „dass eine Bestimmung der Eigenverfasstheit der christlichen Religion nur im unterscheidenden Bezug auf andere Religionen möglich ist" (100). *Reinhold Bernhardt* positioniert seinen Ansatz auf dem Hintergrund der Trinitätstheologie und in Orientierung am evangelischen Rechtfertigungsprinzip. Zwar können und müssen nichtchristliche Religionen „als Ereignisräume der wirksamen Gegenwart Gottes angesehen werden" (119), aber nicht in einer undifferenziert-„harmonischen" Weise, wie das Bernhardt der pluralistischen Position vorwirft. Religionen können „in einem Dialog der ‚ptolemäischen' Perspektiven (im Unterschied zu John Hicks ‚kopernikanischer' Metaperspektive) auf der Grundlage eines ‚mutualen Inklusivismus' in Beziehung zueinander gesetzt werden" (120). *Michael Hüttenhoff* stellt – gegen die übliche Auffassung, die reformatorische Rechtfertigungslehre impliziere eine exklusivistische Position – eine überraschende These auf: „Die Modifikation der Rechtfertigungslehre ermöglicht, einen religionstheologischen Pluralismus zu vertreten, ohne in einen Widerspruch mit dem Rechtfertigungsgedanken zu geraten" (136). *Dirk-Martin Grube* sieht die Lösung des Toleranzproblems, wie es in Lessings „Ringparabel" angesprochen wird, „nicht als Antwort auf die Wahrheitsfrage […], sondern als Antwort auf die Rechtfertigungsfrage" (170). Die Pointe Lessings besteht für Grube im Eingeständnis, nicht genügend „Evidenz" zu einem religionstheologischen Urteil zu haben: „Die Pluralität von Religionen kann insofern gerechtfertigt werden, als die Wahrheitsfrage noch ‚offen' ist, also hic et nunc unentscheidbar ist, welche Religion die einzig wahre ist, es aber auch hic et nunc keine durchschlagenden Gründe gibt, Religion als unwahr abzustempeln" (175). *Johannes Fischer* spricht sich für eine Bescheidung im Erheben religiöser Wahrheitsansprüche aus und bringt den differenzierenden Vorschlag ein: „Der

christliche Wahrheitsanspruch […] ist ein Anspruch des Glaubens für die Wahrheit, von der er sich getragen weiß, und nicht ein Anspruch für die Wahrheit des christlichen Glaubens im Unterschied zu allen anderen Glaubensweisen" (203). *Dietrich Korsch* schließlich führt Religion als „Lebensdeutung" ein und macht auf das ganzheitliche und konfliktive Potenzial interreligiöser Hermeneutik aufmerksam, das sich in der gegenwärtigen Situation enorm auflädt: „Die Schärfe der Konflikte erzeugt sich dabei nicht über die möglicherweise miteinander wetteifernden Glaubensvorstellungen, sondern über die religiöse Deutung der sozialen und natürlichen Welt" (219).

Vorliegender Sammelband ist ein vielfältiger, teilweise kontroverser, auf jeden Fall aber hochkarätiger Werkstattbericht zur Theologie der Religionen aus profiliert evangelischer Perspektive, der ohne Zweifel auch für die katholische Religionstheologie einen großen Gewinn und Denkanstoß darstellt – zumal religionstheologische Positionen nicht *entlang* konfessioneller Grenzen verlaufen, sondern *quer* zu diesen und somit auch die ökumenischen Beziehungen um einen interessanten Aspekt bereichern.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Bsteh, Andreas/Mahmood, Tahir (Hg.): Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge (Vienna International Christian-Islamic Round Table, Band 2). Verlag St. Gabriel, Mödling 2004. (186) Kart. Euro 13,80. ISBN 978-3-85264-601-5.

Aus den Problembereichen des ersten „*Vienna International Christian-Islamic Round Table*" (vgl. ThPQ 155 [2007], 93f.) wurde die Thematik „Intoleranz und Gewalt" als dringlichste Frage für eine zweite Konferenz ausgewählt, die vom 21. bis 24. Februar 2002 stattfand.

„Warum unterdrücken, quälen, töten Menschen ihresgleichen? Woher kommen jene zerstörerischen Impulse, die den Menschen für den Menschen zum Wolf werden lassen?" (*Ingeborg Gabriel*, 159) Auf diese Frage galt es eine Antwort zu finden, und zwar auf dem Hintergrund des 11. September 2001, der in gewisser Weise das Schattenthema der Tagung ausmachte. Die zwölf Beiträge und die daran anschließenden Diskussionen sind von einem grundsätzlichen Verständnis zwischen Christentum und Islam geprägt, auch wenn nicht zu allen Themen Einverständnis erzielt wurde (was besonders die Reizthemen „ǧihād" und „Terrorismus" betrifft); deutlich wurde dies etwa an der Einschätzung von Kampf und Krieg im Koran: Während *Saleha S. Mahmood* (Saudi Arabien) betont: „[…] im Islam ist der Krieg immer ein Verteidigungskrieg, nie ein Angriffskrieg. Nirgendwo wird dazu ermuntert, die Waffen zu ergreifen und die Welt zum Islam zu bekehren. Es wird vielmehr immer dazu ermutigt, den Anderen zu akzeptieren" (58), stellt *Georges Khodr* (Libanon) die Rückfrage, inwiefern Aussagen des Koran „Raum für eine historische und daher eingrenzende, wenn nicht relativierende Interpretation" (90) geben, denkt man etwa an Sure 9,5: „Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf" (ebd.). – So heikel diese Problematik auch ist, die dokumentierten Wortmeldungen zeigen, wie sehr sich die christlich-muslimischen Diskussionspartner um ein ehrliches und (selbst-)kritisches Verständnis religiöser Texte und Traditionen mühten.

Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach den Ursachen religiöser Intoleranz und Gewalt durch diesen Band. Es sind „sozio-ökonomische und politische Ungleichheiten" (*Saleha S. Mahmood*, 33); deren „Wurzeln reichen in die Kolonialzeit zurück" (*Mohammad Modjtahed Schabestari*, 56). Konkret sind es „das Gefühl des kollektiven Identitätsverlustes und Selbstwertgefühls durch die Konfrontation mit der westlichen Kultur und deren ‚Erfolgsgeschichte'" (*Irmgard Marboe*, 64), der „Mangel an Bildung" (*Goga Abrarovic Khidoyatov*, 73) in vielen islamischen Ländern sowie – weltpolitisch gesehen – „die Selektivität der Großmächte, wem sie sich bei all diesen Entwicklungen entgegenstellen und wen sie unterstützen wollen" (*Tahir Mahmood*, 81), die den Nährboden für Hass und Gewalt bilden. *Nasira Iqbal* verurteilt klar den Terrorismus, der sich zu Unrecht auf den Islam beruft, zeigt aber auch sehr deutlich auf, wie verletzend und demütigend die Begegnung vieler Muslime mit dem Westen verlaufen ist: „Das Leben eines afghanischen Bauern ist dem eines amerikanischen Bankers nicht gleichwertig" (138), betont die pakistanische Professorin und fordert, „eine neue Vision zu entwickeln, in der der Terrorismus als Mittel, Asymmetrien der Macht herauszufordern, in zunehmendem Maße marginal werden kann" (140).

Natürlich konnte dieser zweite „*Vienna International Christian-Islamic Round Table*“ keine Lösungsrezepte erstellen, aber eine Reihe bedenkenswerter Impulse aus christlicher und islamischer Sicht vermitteln, die vielen gängigen Klischees und Stereotypen entgegensteuern. Würde alleine die Forderung des abschließenden Kommuniqués, „[…] eine Kultur der Konfliktprävention aktiv zu fördern“ (177), in den (religiös aufgeladenen) Krisenregionen der Welt befolgt werden, wäre schon sehr viel gewonnen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Bsteh, Andreas/Mahmood, Tahir (Hg.): Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit (Vienna International Christian-Islamic Round Table, Band 3). Verlag St. Gabriel, Mödling 2006. (233) Kart. Euro 15,40 / CHF 25,20. ISBN 978-3-85264-606-0.

Der dritte „*Vienna International Christian-Islamic Round Table*“ (3. bis 6. Juli 2004) widmete sich einer Thematik, die sehr allgemein und global klingt, aber in ihrer Konkretheit einen beträchtlichen Teil der Weltbevölkerung hart, ja tödlich trifft: Armut als Ergebnis ungerechter politischer und wirtschaftlicher Lebensstrukturen. Treffend formuliert die saudiarabische Soziologin *Saleha S. Mahmood*: „Die ‚Armen‘ stellen die älteste und grundlegendste Form sozialer Identität dar, einer Identität, die den menschlichen Gesellschaften vorbehalten ist. Während es den Starken und Schwachen, die Schöne und das Biest auch im Tierreich gibt, sind die Armen und Reichen nur unter den Menschen zu finden und bezeugen des Menschen Machtsucht und Habgier“ (150).

Genau dieses „Unnatürliche“ der Armut ist Grund für viele Fragen, die die (historischen, politischen, wirtschaftlichen) Ursachen der Verarmung, den Zusammenhang von Religion und Politik sowie speziell die schwierigen Lebensbedingungen für viele Muslime *und* Christen in den „Ländern des Südens“ betreffen. *Eine* der Ursachen für die bedrückende Armut liegt zweifellos in der Kolonialgeschichte: „Die scheidenden Kolonialmächte hatten es verstanden, Maßnahmen zu ergreifen, die die Entwicklungsländer ohne ein entsprechendes Management zurückließen und bar jeglicher Fachkenntnisse, die den Ansprüchen unserer Zeit entsprechen würden, um deren Abhängigkeit vom Westen unwiderruflich zu machen“ (66), so *Nasira Iqbal* aus Pakistan. Der Ausschluss ganzer Teile der Menschheitsfamilie ist Ausdruck einer zutiefst asymmetrischen Weltordnung: „Die islamische Welt zählt über eine Milliarde Menschen, aber wenn die ‚G 7‘ oder ‚8‘ zusammenkommen, ist die islamische Welt nicht dabei. Das empfinde ich“, betont der Christ *Adel Theodor Khoury*, „als einen großen Fehler, als eine Ungerechtigkeit gegenüber einer so großen Gemeinschaft“ (77).

Neben Hinweisen auf Problem- und Konfliktsituationen in aller Welt finden sich auch Vorschläge, wie Schritte zu mehr Gerechtigkeit erfolgen könnten. *Richard Potz*, Professor für Religion und Recht in Wien, plädiert dafür, „den Primat der politischen Entscheidung aufrecht zu erhalten und zugleich die Bedingungen für demokratische Willensbildungsprozesse zu verbessern“ (84). Für *Aïcha Belarbi* aus Marokko „wird Bildung […] mehr und mehr zu einem Faktor, der über Armut oder Wohlstand entscheidet“ (100), und die bereits erwähnte *Saleha S. Mahmood* macht auf den augenscheinlichen Bezug zwischen Armut und Gewalt aufmerksam: „Armut bereitet den Nährboden dafür, dass Unzufriedenheit in Gewalt ausartet, und chronische Armut führt zu chronischem Konflikt“ (147). Einig sind sich die christlichen/muslimischen Teilnehmer und Teilnehmerinnen über die kritische und soziale Kraft der Religion. *Heinrich Ott*, Emeritus der Theologischen Fakultät in Basel, bringt es auf den Punkt: „Religion vermehrt die Flexibilität. Sie lässt den Menschen die Wirklichkeit anders sehen und erfahren, auch und gerade die politische Wirklichkeit“ (55). Von islamischer Seite macht *Aïcha Belarbi* auf die Prinzipien *sadaqa* (Wohltätigkeit), *zakāt* (Vermögensabgabe) und *waqf* (Stiftung für Bedürftige) aufmerksam und zitiert einen eindrücklichen Ausspruch des Propheten: „Wer mit einem vollen Magen schläft, während der Nachbar hungert, ist nicht einer von uns“ (109).

Auf die zwölf Beiträge, die aus unterschiedlichen kulturellen und religiösen Perspektiven ein Licht auf globale Macht- und Ohnmachtverhältnisse werfen, folgt – anders als bei den ersten beiden „Round Tables“ – *kein* Kommuniqué; vielleicht ein Ausdruck dafür, dass es letztlich nicht einer gemeinsamen *Petition*, sondern eher einer *Aktion* bedarf?

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

Gruber, Franz / Kögerler, Reinhart (Hg.): Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposions. (Forum St. Stephan) Wagner Verlag, Wien 2007. (175) Kart. Euro 22,00. ISBN 978-3-902330-21-5.

Hoff, Gregor Maria (Hg.): Macht und Ohnmacht (Salzburger Hochschulwochen 2007). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (240) Pb. Euro 21,00 / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-2869-9.

BIBELWISSENSCHAFT

Schlier, Heinrich: Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Neue Kriterien 9). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2007. (86) Brosch. Euro 12,00 (D) / Euro 12,40 (A) / CHF 18,00. ISBN 978-3-89411-398-8.

DOGMATIK

Fuchs, Ottmar, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007. (284) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 35,40. ISBN 978-3-7917-2063-0.

ETHIK

Büchele, Herwig: Global Governance. Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Initiative (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung 23). LIT Verlag, Berlin u.a. 2007. (120) Pb. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 15,90. ISBN 978-3-8258-0989-8.

Laux, Bernhard: Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion & Sozialkultur 13). LIT-Verlag, Berlin 2007. (264) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-9257-9.

Schweiger, Gottfried / Sedmak, Clemens (Hg.): Der Weg zu größerer Menschlichkeit. Zum 40. Geburtstag von Populorum Progressio (Salzburger Theologische Studien 33). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (351) Pb. Euro 34,00 / CHF 57,90. ISBN 978-3-7022-2887-3.

Wagner, Thomas: Draußen – Leben mit Hartz IV. Eine Herausforderung für die Kirche und ihre Caritas. Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br. 2008. (183) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,80. ISBN 978-3-7841-1822-2.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Burghardt, Stefan: Das Zeugnis des Glaubens in der Einheit von Wort und Bild (Münsteraner Theologische Abhandlungen 69). Oros Verlag, Altenberge 2006. (379) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A). ISBN 978-3-89375-214-0.

Hoff, Gregor Maria: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2007. (290) Geb. Euro 27,70 (A) / Euro 26,90 (D) / CHF 46,70. ISBN 978-3-7917-2091-3.

KIRCHENGESCHICHTE

Brandt, Hans Jürgen / Hengst, Karl: Geschichte des Erzbistums Paderborn. Zweiter Band. Das Bistum Paderborn von der Reformation bis zur Säkularisation 1532–1802/21. Mit einem Beitrag von Roman Mensing (Veröffentlichungen zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz 13). Bonifatius, Paderborn 2007. (704, zahlr. Farbtafeln und eine histor. Landkarte) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-89710-002-2.

Dirmeier, Ursula (Hg.): Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645 (4 Bde) (Corpus Catholicorum. Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung 45–48). Aschendorff, Münster 2007. (VIII, 768; VI, 658; VI, 559; VI, 304) Geb. Euro 224,00. ISBN 978-3-402-03459-0; 978-3-402-03460-6; 978-3-402-03461-3; 978-3-402-03462-0.

Etzlstorfer, Hannes / Hajni, István: Habsburg – Die schönsten Residenzen. Kremayr & Scheriau,

Wien 2007. (224, zahl. Abb., Übersichtskarten) Geb. Euro 29,90 / CHF 49,80. ISBN 978-3-218-00771-9.

Gelmi, Josef: Das Papsttum. Beschreibung einer faszinierenden Institution (Topos plus 641). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (206) Kart. Euro 10,90 (D) / Euro 11,20 (A) / CHF 20,30. ISBN 978-3-8367-0641-4.

Koehn, Barbara: Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Eine Würdigung (Zeitgeschichtliche Forschungen 32). Duncker & Humblot, Berlin 2007. (368) Kart. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A). ISBN 978-3-428-12459-6.

KUNSTWISSENSCHAFT

Belting, Hans: Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen. Verlag C.H. Beck, München ^{2}2006. (240, zahlr. Abb.) Geb. Euro 29,90. ISBN 978-3-406-53460-7.

Boehm, Gottfried: Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens. Berlin University Press, Berlin 2007. (282, 111 z.T. farb. Abb.) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A). ISBN 978-3-940432-00-1.

Hoeps, Reinhard (Hg.): Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007. (419, 8 S. farb. Bildtaf.) Geb. Euro 44,90 (D) / Euro 46,20 (A) / CHF 76,00. ISBN 978-3-506-75736-4.

Hogg, James / Girard, Alain / Le Blévec (Hg.), Kartäusische Kunst und Architektur mit besonderer Berücksichtigung der Kartausen Zentraleuropas. Band 1 (Analecta Cartusiana 207). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2006. (335, zahl. farb. Abb.) Kart. Euro 40,00. ISBN 3-900033-49-8.

LEXIKON

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Gesamtregister. Bd. I: Bibelstellen, Orte, Sachen. Walter de Gruyter, Berlin–New York 2006. (XI, 693) Geb. Euro 228,00 (D) / Euro 234,40 (A) / CHF 365,00. ISBN 978-3-11-018384-9.

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Gesamtregister. Bd. II: Namen. Walter de Gruyter, Berlin–New York 2007. (XI, 772) Geb. Euro 248,00 (D) / Euro 255,00 (A) / CHF 397,00. ISBN 978-3-11-019078-6.

LITERATUR

Bernanos, Georges: Tagebuch eines Landpfarrers, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2007. (334) Geb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 27,00. ISBN 978-3-89411-400-8.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Krawczyk, Boleslaw J.: Der Laie in Liturgie und Theologie bei Pius Parsch (Pius Parsch Studien 6). Echter-Verlag, Würzburg 2007. (224) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,60. ISBN 978-3-429-02938-8.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Bettscheider, Heribert (Hg.): Mission in Europa. Überlegungen zu einem aktuellen Thema (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 86). Steyler Verlag, Nettetal 2005. (168) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8050-0528-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Panhofer, Johannes / Scharer Matthias / Siebenrock, Roman (Hg.): Erlöstes Leiten. Eine Kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie 8). Grünewald, Ostfildern 2007. (304) Kart. Euro 24,90 (D) /Euro 25,60 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-7867-2682-1.

Preglau-Hämmerle, Susanne, „An Gott? Ab und zu“ – Was Jugendliche über ihren Glauben sagen. Ergebnisse einer empirischen Studie an AHS im Raum Innsbruck (editio ecclesia semper reformanda. Sonderband). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (134) Pb. Euro 14,90 / CHF 27,30. ISBN 978-2-7022-2954-2.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Haite, Dieter W.: Der achte Tag. Welthafter Fortschrittsglaube und christlicher Gottesglaube im Spannungsfeld der Weltausstellung (Religion in der Moderne 18). Echter-Verlag, Würzburg

2007. (494) Euro 43,20 (A) / Euro 42,00 (D) / CHF 69,50. ISBN 978-3-429-02577-9.

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

Lies, Lothar: Bedankte Berufung. Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. Mit einer Einführung von Diözesanbischof Dr. Manfred Scheuer (Innsbrucker theologische Studien 79). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (476) Euro 49,00 (D) / Euro 49,00 (A) / CHF 82,90. ISBN 978-3-7022-2872-9.

SPIRITUALITÄT

Delbrêl, Madeleine: Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete (hg. von Schleinzer, Annette) (Topos plus 644). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (168) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,70. ISBN 978-3-8367-0644-5.

Dienberg, Thomas / Fasel, Gregor / Fischer, Michael (Hg.), Spiritualität & Management (Kirche – Management – Spiritualität 1). LIT Verlag, Berlin u.a. 2007. (VI, 232) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-0908-9.

Dondelinger, Patrick: Bernadette Soubirous. Visionen und Wunder. (Topos plus 650). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (167) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,70. ISBN 978-3-8367-0650-6.

Egger, Klaus: Credo. Impulse für ein Leben aus dem Glaubensbekenntnis. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2006. (142) Pb. Euro 14,90 / CHF 27,30. ISBN 978-3-7022-2742-5.

Gottschlich, Luidger (Hg.), Die Angst überwinden – Jesu Botschaft vom Leben. Theologische Grundlegung und spirituelle Einübung ins Christentum (GlaubensGrund 2). Bonifatius, Paderborn 2008. (190) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-89710-396-2.

Stutz, Pierre: Bei sich selber zu Hause sein. Ein Begleiter durch den Advent. (Topos plus 651). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (78) Kart. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0651-3.

Weismayer, Josef: Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität (Topos plus 611). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (239) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,50. ISBN 978-3-7867-8611-5.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Fallert, Matthias: Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 44). Echter-Verlag, Würzburg 2007. (XII, 442) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 69,90. ISBN 978-3-429-02882-4.

THEOLOGIE

Biser, Eugen: Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (112) Geb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-79-17-2110-1.

Lagger, Christian: Dienst. Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ (Innsbrucker theologische Studien 78). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (340) Pb. Euro 34,00 (D) / Euro 34,00 (A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-7022-2871-2.

Pieper, Josef: Über die Hoffnung (Neue Kriterien 8). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2006. (95) Brosch. Euro 10,00 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 15,00. ISBN 978-3-89411-394-0.

Scola, Angelo: Das hochzeitliche Geheimnis. Aus d. Ital. v. Jean-Claude Lechner, überarbeitet v. Jeannine Luczak-Wild (Theologia Romanica XXVII). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2006. (XXXI, 554) Geb. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 51,00. ISBN 978-3-89411-395-7.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Balthasar, Hans Urs v., Priesterliche Spiritualität. Mit einem Vorwort von Felix Genn und einer Einführung von Vojtěch Brož. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2007. (103) Geb. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (A) / CHF 22,50. ISBN 978-3-89411-401-5.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Katholisch – von außen gesehen
Susanne Heine:	Die römisch-katholische Kirche aus evangelischem Blickwinkel
Walter Homolka:	Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über Judenmission
Bhante Seelawansa Thero:	Wie ich als Buddhist das Christentum sehe

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

Offenbarung heute

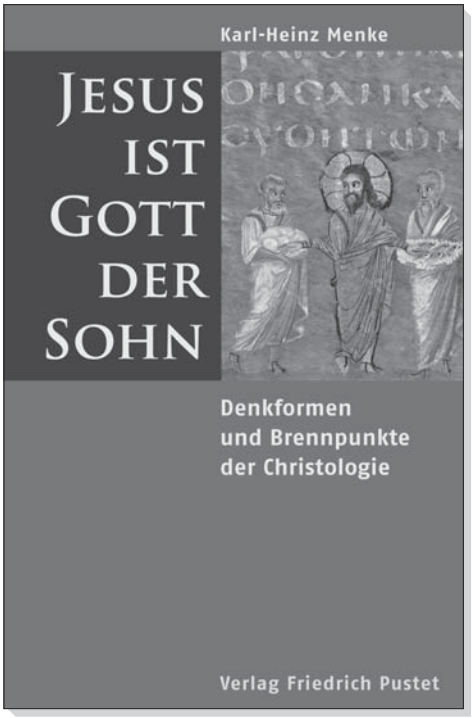
Gregor Maria Hoff
Offenbarungen Gottes?
Eine theologische Problemgeschichte

296 Seiten, Hardcover
ISBN: 978-3-7917-2091-3
€ (D) 26,90/sFr 47,50

Wie plausibel ist heute noch die religiöse Wissensform der Offenbarung? Was sind überhaupt Offenbarungen? Wie anfällig ist der Offenbarungsbegriff für ideologische Vereinnahmungen, für politische Zwecke (z. B. bei Joseph Goebbels), durch Fundamentalisten oder Sektenführer oder zur religiösen Rechtfertigung von Gewalt und Terror? Was heißt Offenbarung angesichts der Vielfalt der Religionen? Lässt sich inmitten vielfältiger Offenbarungserfahrungen (z. B. Visionen oder Auditionen, außergewöhnliche Bewusstseinszustände) von einer, gar *der* Offenbarung Gottes sprechen? Durch seinen problemgeschichtlichen Zugang entwickelt der Autor originelle und eigenständige Antworten auf solche Fragen und skizziert einen neuen Ansatz fur eine zeitgemäße Offenbarungstheologie.

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

Zur Einzigkeit Jesu Christi



Karl-Heinz Menke
Jesus ist Gott der Sohn
Denkformen und Brennpunkte der Christologie

592 Seiten, Geb. mit Schutzumschlag
ISBN: 978-3-7917-2115-6
€ (D) 39,90/sFr 67,90

„Jesus ist Gott der Sohn". Dieser Titel wendet sich gegen alle Versuche, die Einzigkeit Jesu gegenüber anderen Religionsstiftern zu relativieren, wie dies insbesondere in der Pluralistischen Religionstheologie geschieht. Menke weist die Unterscheidung zwischen vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus zurück. Seine Christologie weicht keiner Diskussion aus, erschöpft sich aber nicht in der Auseinandersetzung, sondern versucht, die von Benedikt XVI. induktiv aufgewiesene Offenbarkeit des Sohnes in Jesus von Nazaret unter Einbeziehung aller Gegenargumente zu begründen.

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Katholisch – von außen gesehen

Heine · „Regiert euch aber der Geist …" (Gal 5,18)

Larentzakis · Bemerkungen aus orthodoxer Sicht und ökumenischer Verantwortung

Homolka · Von der Versöhnung zur Eiszeit?

Mohagheghi · Die Perspektive einer Muslima

Seelawansa · Wie ich als Buddhist das Christentum sehe

Garhammer · „Im Herzen barfuß sein"

Söding · Weisheit Gottes – Weisheit der Welt

Literatur:

Jüdisches Leben in Linz 1849–1943 (Eva Drechsler)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Fundamentaltheologie, Geschichte, Kirchengeschichte, Missionswissenschaft, Pastoraltheologie, Patrologie, Philosophie, Spiritualität, Theologie, Theologie Interkulturell, Theologische Autoren

3
2008
156. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Katholisch – von außen gesehen

Franz Gruber: Editorial 225

Susanne Heine: „Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz“ (Gal 5,18). Die römisch-katholische Kirche aus evangelischem Blickwinkel 227

Grigorios Larentzakis: Die römisch-katholische Kirche. Bemerkungen aus orthodoxer Sicht und ökumenischer Verantwortung 236

Walter Homolka: Von der Versöhnung zur Eiszeit? Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über Judenmission 247

Hamideh Mohagheghi: Die katholische Kirche aus der Perspektive einer Muslima 259

Bhante Seelawansa: Wie ich als Buddhist das Christentum sehe 269

Abhandlung:

Erich Garhammer: „Im Herzen barfuß sein“. Anmerkungen zu einer neuen Bibelübersetzung 277

Thomas Söding Weisheit Gottes –Weisheit der Welt. Glaube und Vernunft im Neuen Testament 286

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Eva Drechsler: Jüdisches Leben in Linz 1849 – 1943 (Verena Wagner) 296

Besprechungen: Aktuelle Fragen (298), Bibelwissenschaft (300), Dogmatik (303), Fundamentaltheologie (304), Geschichte (306), Kirchengeschichte (307), Missionswissenschaft (310), Pastoraltheologie (311), Patrologie (314), Philosophie (315), Spiritualität (317), Theologie (318), Theologie Interkulturell (323), Theologische Autoren (328).

Eingesandte Schriften 332

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: Mag. Dr. Eva Drechsler, Schießstättengang 16, 4060 Leonding
Univ.-Prof. Dr. Erich Garhammer, Neubaustraße 11, D 97070 Würzburg
Univ. Prof. Dr. Susanne Heine, Schenkenstraße 8–10, A 1010 Wien
Prof. Dr. Walter Homolka, Schaperstraße 35, D 10719 Berlin
Univ.-Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, Heinrichstraße 78/B, A 8010 Graz
Hamideh Mohagheghi, Querstr. 18, D 30519 Hannover
Dr. Bhante Seelawansa, Fleischmarkt 16, A 1010 Wien
Univ.-Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstraße 20, D 42119 Wuppertal

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

„*Wir brauchen ein Stück* negativer Ekklesiologie*, von Kirchentheologie in moll, um zu einem gesunden Gleichgewicht zu kommen, ... um Gottes, um Jesu Christi und um der Menschen willen*." (Edward Schillebeeckx)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Möglicherweise ist es Ihnen schon aufgefallen – das neue Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift unterscheidet sich von den bisherigen in einem markanten Punkt: Zum Themenschwerpunkt gibt es diesmal keinen Beitrag aus katholischer Feder.

Schon viele Bücher und Zeitschriftenhefte sind dem interkonfessionellen bzw. interreligiösen Dialog gewidmet worden. Dialog ist wechselseitiges Hören und Sprechen. Wir wollten diese Form des Dialogs aus verschiedenen Gründen nicht nochmals wiederholen. Einen Schritt früher nämlich setzt die vorliegende Ausgabe der ThPQ an: beim Hören auf das, was andere über die Katholische Kirche sagen.

So haben wir Vertreterinnen und Vertreter aus Theologie und Spiritualität der evangelischen (*Susanne Heine*) und der orthodoxen Kirche (*Grigorios Larentzakis*), aus dem Judentum (Rabbiner *Walter Homolka*), dem Islam (*Hamideh Mohagheghi*) und dem Buddhismus (*Bhante Seelawansa Thero*) gebeten, uns ihre Wahrnehmungen gegenüber der Katholischen Kirche bzw. gegenüber dem Christentum mitzuteilen. (Trotz intensiven Bemühens ist es uns nicht gelungen, eine Persönlichkeit zu gewinnen, die aus einem säkularistischen Blickwinkel schreibt.) Als persönliche Stimmen, geschrieben aus unterschiedlichsten Standpunkten, sind sie nicht bloß subjektive Meinungen. Vielmehr waren die renommierten Autorinnen und Autoren eingeladen, ohne jegliche inhaltliche Vorgaben oder gar Zensuren und Glättungen vonseiten der Redaktion das Phänomen Katholische Kirche zu beschreiben. Für uns war es eine spannende Zeit, die Beiträge in Empfang zu nehmen und zu hören, was uns die genannten Persönlichkeiten sagen wollen.

Beim Lesen werden Sie vielleicht ähnliche Reaktionen wie das Redaktionsteam verspüren: offenes, neugieriges Zuhören, zustimmendes Wiedererkennen, irritierende Spiegelungen und Beschreibungen, die Skepsis oder Widerspruch auslösen. Jeder Beitrag steht für sich, keiner beansprucht Repräsentationscharakter für den ganzen kirchlichen oder religiösen Hintergrund, aus dem die Autorinnen und Autoren kommen. Freilich sind sie authentische Zeugnisse und Reflexionen, die für ein wechselseitiges Verstehen und Dialogfähig-Werden unverzichtbar sind.

Eine sehr persönliche Wahrnehmung möchte ich hier noch wiedergeben. Kein Heft habe ich bisher betreut, zu dem die Korrespondenz und die Telefonate mit den Autorinnen und Autoren von solcher Betroffenheit, auch Verwundetheit geprägt waren. Mir ist bewusst geworden, wie sehr in einem interreligiösen Gespräch die ganze Begegnungs- und Konfliktgeschichte zwischen den Konfessionen und Religionen hintergründig wie auch vordergründig präsent ist und sich in jeglicher Form des Dialogs, gleich auf welcher Ebene, widerspiegelt. Unsere religiöse Identität trägt die ganze Geschichte unserer Vorfahren im Glauben und im Amt immer auch in sich. Deshalb müssen wir das Wort des

Apostels Paulus, dass der Glaube vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17), ökumenisch und interreligiös darüber hinaus in einem ganz anderen Sinne neu verstehen lernen: In den Stimmen der anderen sind wir herausgefordert, auf noch ungewohnte Weise die erneuernde und kritische Gegenwart des Geistes Gottes zu vernehmen. Ich danke darum allen Autorinnen und Autoren, die unsere Einladung angenommen haben. Möge ihr Wort bei den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift auf einen nachdenklichen, dialogbereiten und respektvollen Boden fallen.

Abschließend sei noch auf die beiden Aufsätze außerhalb des Themenschwerpunkts hingewiesen. Nachdem die erste Welle der Kritik an der „Bibel in gerechter Sprache" verebbt ist, beurteilt der Würzburger Pastoraltheologe *Erich Garhammer* diese neue Bibelübersetzung auf dem Hintergrund des grundlegenden literarischen Problems, in welcher Sprachgestalt die Bibel überhaupt übersetzbar ist. Seine Bezüge zur Buber-Rosenzweig-Übersetzung und zu Fridolin Stiers Ringen mit den Übersetzungsproblemen erweisen sich als äußerst erhellende hermeneutische Gesichtspunkte für ein differenziertes Urteil über die „BigS". Auch der Wuppertaler Neutestamentler *Thomas Söding* greift in seinem Beitrag ein durch die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. wieder neu ins Blickfeld gestelltes Thema auf: das Verhältnis von Glauben und Vernunft im Neuen Testament, genauer: bei Paulus und Jesus. Was das Christentum Europa gegeben hat, ist nach Söding Folgendes: „Das Evangelium Jesu Christi hat Europa weder die Vernunft gebracht noch die Religiosität, sondern den Glauben. Dadurch hat es das Denken beflügelt und die Religion revolutioniert."

Liebe Leserin, lieber Leser! Dass die Lektüre dieser neuen Ausgabe der ThPQ Ihr Denken anregt und das Phänomen von Glauben und Religion tiefer verstehen lässt, ist der Wunsch der ganzen Redaktion. Möge die Ferien- und Urlaubszeit Ihnen Erholung und Inspiration sein!

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

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

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer; Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Ilse Kögler

Susanne Heine

„Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz“ (Gal 5,18)

Die römisch-katholische Kirche aus evangelischem Blickwinkel

◆ **Die Frage nach dem Verhältnis von evangelischem und katholischem Glauben ist vielschichtig. Ebenso das Verhältnis evangelischer und katholischer Theologinnen und Theologen zur jeweiligen Schwesterkirche. Susanne Heine, Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, gibt Einblick in die Wahrnehmung „offizieller“ römisch-katholischer Theologie aus evangelischer Sicht. Pointiert formuliert sie Divergenzen, benennt Stolpersteine der Ökumene ebenso wie ihre Wünsche an beide Kirchen. Für sie „bleiben Herausforderungen und Hoffnung für eine weitergehende Geschichte im Zeichen des Geistes, der uns allen verheißen ist“. (Redaktion)**

Vorbemerkung

Der Blick auf ein Gegenüber kann aus mehreren Perspektiven erfolgen: aus biografischer Erfahrung, aus der unmittelbaren Wahrnehmung oder aus über viele Jahre theologisch geschulter Kenntnis. Solche Aspekte lassen sich nicht einfach voneinander trennen, da vom jeweiligen Jetzt aus der Rückblick auch immer eine Rekonstruktion des Vorausgehenden darstellt. Bei einem evangelischen Blickwinkel muss zudem bedacht werden, dass sich evangelische Theologie und Lebenspraxis nur dann verstehen lassen, wenn die Gestalt der dann später römisch-katholisch genannten Kirche zur Zeit der Reformation bekannt ist.

Freilich hat die Polemik nicht nur zu dieser Zeit eine Rolle gespielt. Von Anfang an gewann das Christentum sein Profil durch die Abgrenzung gegenüber anderen, zuerst den Juden, dann der Gnosis, weiter gegenüber Reform- und Armutsbewegungen oder Häretikern. Dies führte zu Ausschlüssen und Abspaltungen im Rahmen einer Geschichte des Blutvergießens und bildete auch die Grundlage für die Shoah. Es ist nicht lange her, dass die ökumenische Bewegung, die Gründung des Weltkirchenrates und das Vatikanum II das Signal gaben, miteinander statt gegeneinander zu gehen, und die Kirchen ihre Schuld gegenüber den Juden eingestanden.

Schließlich stellt sich die Frage nach den Adressaten eines evangelischen Blickwinkels. Das können römisch-katholische Familienangehörige oder Freunde sein, einzelne vertraute Gemeinden, Priester oder engagierte Mitarbeiter/innen, die Hierarchie oder die Theologie. Innerhalb jeder Konfession gibt es sehr unterschiedliche Positionen, die mit „konservativ“ oder „progressiv“ nur sehr unzureichend beschrieben sind. Ohne solche Differenzierungen kann es leicht zu Pauschalurteilen kommen, in denen sich dann viele Adressaten nicht wiederfinden. Ich möchte mich

daher auf die „offizielle“ Theologie konzentrieren, verbunden mit persönlichen Wahrnehmungen.

1. Ritus und Wort

Die Gestaltung von Liturgie und Riten zähle ich zur poietischen Handlungsform, durch die etwas Inneres – hier der Glaube – zum äußeren sinnenfälligen Ausdruck kommt. In ihrer Fähigkeit zum sinnlichen Ausdruck, zur feierlichen und künstlerischen Gestaltung des Gottesdienstes und der liturgischen Räume sehe ich eine große Stärke der römischen Kirche. Farben, Bilder, Gesten, Schreiten bilden ein bedeutsames Szenarium. Mit dieser poietischen Kraft wird etwas von der Besonderheit, der Nicht-Alltäglichkeit des gottesdienstlichen Geschehens vermittelt. Dies deckt sich mit meiner frühen Erfahrung, da ich als evangelisches Kind in Innsbruck, im „heiligen Land Tirol“ aufgewachsen bin. Die dunkle evangelische Kirche mit der Skulptur des Gekreuzigten über dem Altar flößte mir Angst ein, während mich die helle römische Kirche mit dem Bild der Gottesmutter, umgeben von duftenden Lilien, anzog und den Mitschülerinnen in die Maiandacht folgen ließ.

Demgegenüber steht für die evangelischen Kirchen das Wort im Mittelpunkt – und das Lied als gesungenes Wort, woraus sich eine eigene musikalische Kultur entwickelte – dies alles unter Berufung auf die biblischen Schriften, da der Glaube nach Paulus aus dem Hören kommt (Röm 10,17). Die reformatorische Polemik hatte sich auch gegen die damals gängige Praxis gerichtet, der Kirche aus eigenen Mitteln Bilder zu stiften, um einen Ablass zu erhalten. Dagegen sind Kanzel, Altar und Orgel zu den Wahrzeichen eines evangelischen Gottesdienstraumes geworden. Weil „sehen“ immer bedeutet, etwas Gegenständliches anzuschauen, verbirgt sich darin mehr die Gefahr der Vergegenständlichung und „Vergötzung“ als dort, wo miteinander gesprochen und aufeinander gehört wird.

Auf der einen Seite: Auch Sehen gehört zu den Sinnen des Menschen; zudem leben wir heute durch Fernsehen und aufwendige Bildreproduktionen in einer visuellen Kultur. Auf der anderen Seite: Noch so poietisch eindrucksvolle Riten und Bildwelten sprechen nur dann eine verständliche Sprache, wenn deren Bedeutung in Bezug auf das Evangelium vertraut ist. Das kann freilich heute nicht mehr vorausgesetzt werden, weshalb es der Interpretation durch das Wort bedarf, denn alles Nonverbale ist vieldeutig. So würde ich mir in beiden Kirchen eine stärkere Balance zwischen dem Sinnenfälligen und dem gesprochenen Wort wünschen.

2. Botschaft und Event

Die Geschichte des Christentums ist von einer grundlegenden Spannung durchzogen. Angefangen hat es mit Gruppen von Juden, für die Gottes Offenbarung in Jesus Christus geschehen ist. Dies ereignete sich zunächst in Palästina und setzte sich durch die sogenannte Heidenmission in Gemeindebildungen rund ums Mittelmeer fort. Alle diese Regionen gehörten zum Imperium Romanum, und die Gemeinden lebten in einer Situation politischer Ohnmacht, teils unter Verfolgung. Das änderte sich grundlegend, als im 4. Jh. das Christentum zur Staatsreligion wurde und die Kirche zu einer *ecclesia triumphans* mit entsprechender politischer Macht- und Prachtentfaltung über Jahrhunderte hinweg. Aber die Anfänge, wie sie sich in der

Bibel zeigen, blieben nie vergessen: Der Wanderprediger Jesus, die eschatologische Erwartung des Gottesreiches, die Armen, Kranken und „Sünder“, die geschwisterliche Gemeinschaft. Mönchtum, Armutsbewegungen, auch damals häretisch genannte und verfolgte Gruppen wie die Waldenser und später die Reformatoren beriefen sich auf diese Anfänge.

Daher betrachte ich die Vorliebe der römischen Kirche für den großen Auftritt mit Skepsis. Die Reisen des gegenwärtigen und des vorausgegangenen Papstes sind ohne Zweifel ein großer „Event“, die Messen mit tausenden Teilnehmer/innen Medienereignisse mit hoher Zuschauerquote, auch wegen des zentralen Protagonisten als „Star“. In einer Medienkultur wie der unseren ist freilich das Medium selbst zur Botschaft geworden (Marshall McLuhan), und das heißt: Der Auftritt, die Performance überdeckt die Botschaft, die im Wort durch Ansprachen und Predigten an die Zuhörer/innen kommt. Da die Botschaft nichts anders sein kann als das unspektakuläre Evangelium, frage ich mich, was letztlich beim Publikum „ankommt“.

Ein dänischer Fernsehredakteur – für religiöse Sendungen verantwortlich – hat einmal folgende Geschichte erzählt: Ein reicher römischer Patrizier, der über eine Kette von Fernsehanstalten verfügte, machte Urlaub auf seinen Latifundien in Palästina. Dort hörte er von einem umherreisenden Rabbi namens Jesus, der die Leute sehr beeindruckte. Immer bestrebt, sein TV-Programm mit originellen Stars aufzuputzen, unterbreitete er Jesus ein Angebot: Er solle nach Rom kommen, dort werde ihm eine Serie zur Hauptabendzeit eingerichtet, um seine öffentlichen, regional beschränkten Auftritte einem weltweiten Publikum zu vermitteln, wenn seine Botschaft schon für alle Menschen gedacht sei. Jesus, so endet die Geschichte, schwieg einige Minuten, sagte dann „Nein“ und ging grußlos. Gehört der große Auftritt zu den Versuchungen nach Matthäus 4, denen Jesus widerstanden hat?

3. Worte und Taten

Eine Qualität der römischen Kirche ist gewiss ihre Betonung der Einheit, die sie auch zur größten unter den christlichen Konfessionen macht. Zur Debatte aus evangelischer Sicht stehen allerdings die Mittel, durch die sie diese Einheit glaubt wahren zu müssen. Nach wie vor und trotz aller jahrzehntelangen ökumenischen Anstrengungen versteht sich die römische Kirche als die einzig wahre, einzig „katholische“ Kirche und nicht als eine Kirche unter anderen, deren Profil sich geschichtlich herausgebildet hat und daher als kontingent zu verstehen ist. Nicht kontingent ist, dass für den christlichen Glauben die Offenbarung Gottes in Jesus Christus im Zentrum steht, und dass das Bekenntnis dazu die Grundlage für die Gemeinschaftsbildung darstellt. So unterschiedlich kirchliche Organisationsstrukturen waren und sind – übrigens auch innerhalb einer Konfession –, gilt doch Christus als die einigende Mitte: eins in Christus durch die Taufe (Gal 3,28), eins als Leib Christi durch die Eucharistie bzw. das Abendmahl (1 Kor 10,17).

Diese Mitte gilt zwar auch für die römische Kirche, aber sie stellt zusätzliche Bedingungen als Kriterien dafür auf, was als wahre Kirche und als wahrer Vollzug der Eucharistie gelten darf. Zu diesen Kriterien gehört vor allem das römische Verständnis des Priesteramtes, an das die Vollmacht zur Wandlung gebunden ist. Wenn die gemeinsame Schrift, das gemeinsame apostolische Glaubensbekenntnis, die gemeinsa-

me Taufe nicht dazu ausreichen, dass Rom die evangelischen Kirchen im vollen Sinne als Kirchen akzeptiert, dann wird eine partikuläre Tradition über die alle verbindende christologische Mitte gestellt. An dieser Stelle stagniert heute die Ökumene.

Mit vielen Worten wird von Einheit geredet und darum gebetet. Dabei kann es nicht um Einheit als ein irdisches Abbild des göttlichen „*unum*“ gehen im Sinne von „wie im Himmel, so auf Erden“. Nur Gott allein kommt Einheit zu, während die geschaffene Welt als eine endliche und geschichtliche immer vielfältig sein wird. Der ökumenischen Parole, Einheit in Verschiedenheit zu leben, steht der Anspruch der römischen Kirche gegenüber, allein zu definieren, was christlich oder nicht ganz christlich ist. Durch das Vatikanum II schien dieses Selbstverständnis verändert, aber die vatikanischen Dokumente der letzten Jahre haben auf das vorkonziliare Selbstverständnis zurückgegriffen.

So sind bis jetzt den Gebeten um die Einheit der Christen in Bezug auf einen zentralen Punkt christlicher Identität keine Taten gefolgt: Der einseitige Ausschluss evangelischer Christ/innen vom Abendmahl durch die römische Kirche ist aufrecht, auch wenn sich in der Praxis viele Pfarren nicht daran halten. Vor dieser Art „Geheimökumene“ verschließt die römische Kirche die Augen, es sei denn, es wird etwas öffentlich wie im Rahmen des Ökumenischen Christentags 2003 in Berlin, als ein Priester und Professor der Theologie eine Messe zelebrierte und auch Evangelische gastfreundlich zum Abendmahl einlud; – der Priester wurde suspendiert. Knapp davor hatte sich Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika zum Thema Eucharistie gegen ein gemeinsames Abendmahl ausgesprochen. Dies wird als ein schweres Vergehen gewertet – gegen das Kirchenrecht; noch schwerer wiegt, wenn katholische Priester die Eucharistie mit evangelischen Geistlichen „konzelebrieren“. Der Rest sind Spitzfindigkeiten für Einzelfälle: Sollte nämlich ein evangelischer Christ ein großes geistliches Bedürfnis nach der Kommunion verspüren, dem römischen Verständnis des Abendmahls als der rechten Glaubensüberzeugung im Gewissen zustimmen, dann könne er in Absprache mit dem zuständigen Priester am Abendmahl teilnehmen.[1] Dabei ist mir bewusst, dass dies von römisch-katholischer Seite bereits als Auflockerung der strikten kirchenrechtlichen Bestimmungen wahrgenommen wird, da der einzelne Priester eine Entscheidung treffen kann.

Ausgehend davon, dass nicht die Kirchen zum Abendmahl einladen, sondern Jesus Christus selbst dies tut, was grundsätzlich auch die römische Kirche so sieht, ist eine solche Kasuistik den evangelischen Kirchen fremd. In ökumenischen Gesprächen erlebe ich häufig die Bitte um Geduld von römischer Seite, die zugleich die Geduld strapaziert. Strapaziert werden freilich vor allem diejenigen, denen trotz fortschreitender Säkularisierungsprozesse noch etwas an einem christlichen Leben liegt, und die diese konfessionellen Haarspaltereien schon längst nicht mehr verstehen. Sie wissen aber, dass Jesus gesagt hat: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, für euch gegeben zur Vergebung der Sünden (Mt 26,26–28). Sollte das nicht für eine „gültige“ Kommunion ausreichen?

[1] Interview Walter Kasper im „Rheinischen Merkur“ (28. 5. 2003) unter Hinweis auf die Enzykliken Papst *Johannes Paul II.*: „Ut unum sint“ und „Ecclesia de Eucharistia“.

4. Angst und Opposition

Zu den Mitteln, mit denen die römische Kirche ihre Einheit zu wahren versucht, zählen Gehorsamsforderung und Kontrolle. Das passt in die Logik: Der vatikanische Definitionsanspruch gilt nicht nur nach außen, sondern er beschränkt auch nach innen die Vielfalt theologischer Ansätze, die aus der unterschiedlichen Kontextualisierung einer Weltkirche resultieren. Daher fürchten sich viele römisch-katholische Kolleg/innen vor einer Denunziation, und oftmals gibt ihnen die Erfahrung Recht. Dies erzeugt insgesamt ein Klima der Angst und des Misstrauens. Die Kontrolle verhindert vor allem, dass über theologische Fragen offen disputiert wird, wie es zu einer akademischen Kultur gehört, aber auch zu einer christlichen, denn die Bekenntnisformeln der ersten Jahrhunderte sind aus der Disputation auf Konzilien hervorgegangen. Auf universitärer Ebene begegnet mir auf römisch-katholischer Seite häufig die Hemmung, die eigene theologische Position offen auszusprechen, die ich nur aus persönlichen Gesprächen kenne; das gilt besonders für das Fach Moraltheologie. Ich kann das verstehen, denn immerhin geht es um eine berufliche Laufbahn, über der ein Damoklesschwert schwebt. Durch das Konkordat besitzt die römische Kirche das Recht, Lehrenden an theologischen Fakultäten das „*nihil obstat*“ zu erteilen oder zu entziehen.[2]

Zwar gibt es auch für die evangelischen Kirchen das Recht einer Mitbefassung bei der Besetzung von Lehrstühlen, da auch hier das Studium der Berufsvorbildung für den kirchlichen Dienst dient. Aber in Österreich verweist der Begriff „Fühlungnahme“ im Protestantengesetz darauf, dass man sich in Verhandlungen einigen muss. Der entscheidende Unterschied liegt allerdings in den Kriterien der Beurteilung. In der römischen Kirche gilt das, was das Vatikanische Lehramt als die eine Jurisdiktionsinstanz endgültig oder nicht endgültig im CIC vorlegt. Die rechtlichen Regelungen der evangelischen Kirchen ergeben sich aus der Interpretations- und Verständigungsgemeinschaft, unterscheiden zwischen positivem Recht einer verfassten Kirche und der Glaubensdimension und gehen davon aus, dass das Kirchenrecht keinen äußeren oder inneren Zwang auf den Glauben und die Gewissensüberzeugung ausüben darf. Mögliche Lehrbeanstandungen orientieren sich daher im Wesentlichen an den biblischen Schriften und kommen zum Zug, wenn z. B. jemand die Auferstehung für einen Humbug hält.

Gehorsamsforderung und Kontrolle provozieren aber auch eine Opposition, die im Kampf gegen eine überwältigende Autorität auf diese fixiert bleibt und alles ablehnt, was von dort kommt, ohne jedoch sachliche Unterscheidungen zu treffen. Daraus entsteht eine Art interner „Säkularisierungstendenz“, die sich vor allem gegen die Christologie richtet zugunsten eines Jesus als Menschen „wie du und ich“. Nun ist eine solche Tendenz der evangelischen Theologie nach 200 Jahren Auseinandersetzung mit der Religionskritik sehr vertraut, freilich im Rahmen eines argumentativen Diskurses, der ebenso zum Bestand

[2] Dass es in manchen Ländern überhaupt theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten gibt, hat historisch damit zu tun, dass der Staat die Ausbildung von Theologen kontrollieren wollte. Heute noch gültig ist das Argument, dass die Geistlichen aufgrund ihres Einflusses auf die Bevölkerung in den öffentlichen und wissenschaftlichen Vernunftdiskurs eingebunden sein sollen.

theologischer Ausbildung gehört. Die interne oppositionelle römisch-katholische Kritik richtet sich aber gegen das Lehramt, als hätte dieses ohne jeden Schriftbezug die Christologie erfunden. Bei gemeinsamen Aktivitäten wie etwa in der Weiterbildung von Religionslehrer/innen finde ich mich daher zuweilen dem Vorwurf ausgesetzt, ich würde das römische Lehramt verteidigen, weil für mich die Christologie die Identität des christlichen Glaubens ausmacht. Ich sehe zwar, dass sich die Opposition dem Umstand verdankt, dass im römischen Lehramt verfassungsrechtliche, disziplinäre und theologisch-dogmatische Bestimmungen miteinander verquickt sind, sehe aber auch, dass durch solche Divergenzen die Glaubwürdigkeit leidet, wenn Interessierte, darunter immer mehr Muslime, endlich wissen wollen, was es mit diesem Jesus Christus auf sich hat.

5. Recht und Ordnung

Jede Gemeinschaft braucht eine Ordnung, Statuten und Regeln des Zusammenlebens, und die daraus folgende Rechtssicherheit ist auch innerhalb der Kirchen ein hohes Gut. Freilich stellt sich die Frage des Ausmaßes und der Flexibilität. Es hat mich immer verwundert, wie es angesichts des CIC möglich ist, Juden und Muslimen pauschal vorzuwerfen, sie würden einer „Gesetzesreligion“ angehören. Die frühe Kirche orientierte sich in ihrer Organisation an dem, was sie damals vorfand: Die monarchische zentralistische Struktur; hinzu kam das Rechtsdenken des antiken römischen Reichs. Auch der „Slogan“ der Konstantinischen Wende: „ein Gott, ein Reich, ein Kaiser“, schlug sich im Selbstverständnis der römischen Kirche nieder: „Ein Gott, eine Kirche, ein Papst“. Dieses Konzept ist inzwischen politisch obsolet geworden, wird aber in der römischen Kirche weiterhin aufrecht erhalten – und zwar in einem reziproken Verhältnis: Je weniger Macht nach außen, desto straffer die Zügel nach innen, was nur zu weiteren internen Spaltungen führt.

Staatliche Strukturen und Organisationsformen ändern sich, und eine monarchisch verfasste und hierarchisch gegliederte Institution wird heute von vielen als Fremdkörper empfunden. Dabei geht es nicht darum, sich anzupassen und politische Strukturen unbesehen in die Kirche zu importieren, sondern aus evangelischer Sicht um die Frage, was evangeliumsgemäß ist und sich aufgrund des Schriftbefundes theologisch vertreten lässt. Dem steht freilich entgegen, dass die römische Kirche ihre Struktur, die im Zuge eines geschichtlichen Prozesses entstand, als *ius divinum* versteht, und der Papst auf dieser Basis einen Jurisdiktionsprimat über alle Christen beansprucht. Solange dies aufrecht ist, wird die Welt auf die Einheit der Christen vergeblich warten. Dazu kommt, dass Kirchenrecht und staatliches Recht über Jahrhunderte ineinander gegriffen haben. Ein Beispiel dafür ist das Eherecht: Von neutestamentlicher Zeit an hat die Kirche die Eheschließung in ihren unterschiedlichen rechtlichen Formen als zivilen Akt

Weiterführende Literatur:
Christoph Schwöbel, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003.
Das genannte Buch verbindet Wesentliches miteinander: Evangelisches Christentum mit Ökumene und interreligiösem Dialog im religiös-weltanschaulichen Pluralismus unserer Zeit.

betrachtet, anerkannt und, wenn unter Christen geschlossen, den kirchlichen Segen dazu gegeben. Wenn Luther von der Ehe als „weltlich Ding“ spricht (freilich in einer noch bestehenden christlichen Gesellschaft), dann leugnet er damit keineswegs ihre geistliche Dimension, sondern er kritisiert die römische Kirche, die seit dem 10./11. Jahrhundert die Ehe schrittweise in ihre Jurisdiktionsgewalt gebracht hat. Trotz geänderter Rahmenbedingungen wurde das kirchenintern in der Regelung weitergeschleppt, dass nur eine kirchliche Eheschließung ein Zusammenleben von Mann und Frau gestattet, so wie früher der Taufschein zugleich als Geburtsurkunde galt.

Durch die Trennung von Staat und Kirche ist der römischen Kirche diese politische Macht *de facto* verloren gegangen, aber offenbar nicht mental. Denn wie anders ließen sich die Versuche der direkten Einmischung in politische Entscheidungsprozesse erklären, wie sie gerade in letzter Zeit in Spanien und Italien unternommen wurden – vielleicht nicht zufällig zu Fragen von Ehe und Sexualität. Ich gehe davon aus, dass in einer Demokratie alle Religionsgemeinschaften das Recht, wenn nicht die Pflicht haben, sich auch in politischen Agenden öffentlich zu Wort zu melden. Die Frage ist freilich, wie das geschieht. Aus meiner Sicht: nur durch Argumentationskraft in einem öffentlichen Diskurs, aber nicht durch Einflussnahme auf Parteien und Abgeordnete, die dann zum Sprachrohr der römischen Kirche werden; sie dürfen auch nicht Sprachrohr anderer Religionsgemeinschaften sein. Alle Christ/innen haben eine Verantwortung für die Welt, und nur zusammen in ökumenischer Einheit ohne Ausgrenzungen können sie diese mit Gewicht zum Tragen bringen.

Ich nehme zudem eine Reihe von Widersprüchen wahr, die in der römischen Kirche aus meiner Sicht auf die Vermischung von weltlich-geschichtlicher und bleibend-geistlicher Dimension zurückgehen. Obwohl nach römischem Verständnis die Ehe ein Sakrament, also etwas Geistliches darstellt, wird ihre Unauflöslichkeit durch den biologischen sexuellen Vollzug begründet. Für die im Neuen Testament geforderte Unauflöslichkeit der Ehe gelten Ausnahmen wie Ehebruch oder starke „ideologische“ Differenzen (Mt 5,32; 1 Kor 7,10ff.). In der römischen Kirche wird die Unauflöslichkeit als Rechtsnorm missverstanden, ohne auf die menschliche Realität Rücksicht zu nehmen, aus der die Schuld auch theologisch nicht wegzudenken ist. Das Scheitern einer Ehe unterliegt dann nicht der Gnade und Vergebung Gottes, sondern: Einerseits bleibt die Ehe trotz Trennung formal (und d.h. fiktiv) bestehen, andererseits ist es möglich, sie wegen formal-rechtlicher Mängel als nie existent zu betrachten. Warum kann sich die römische Kirche nicht der Praxis der orthodoxen Kirchen annähern, die bei Unionsgesprächen nie ein Streitthema war? Insgesamt fällt mir auf, dass Themen, die mit Sexualität zusammenhängen, bis hin zur Einmischung in Details des ehelichen Lebens einen übergroßen Stellenwert einnehmen, als gebe es keine aktuellen und brisanten Fragen wie in Sachen Menschenrechte. Dieses Amalgam von Rechtlichem und Geistlichem, das sich in unkoordinierbaren Widersprüchen niederschlägt, sehe ich auch als Hintergrund für die Verweigerung des Priestertums der Frauen.

Aus dem römischen Priesterverständnis ergibt sich eine Art Zweiklassengesellschaft: Hier der Klerus, dort die Laien. Dem steht zwar aus evangelischer Sicht das Priestertum aller Gläubigen als deutliche Differenz gegenüber, aber, auch innerrömisch betrachtet, frage ich mich: Was

bedeutet es, wenn einem Kind, männlich oder weiblich, bei der Taufe zugesprochen wird: Du bist König, Priester und Prophet? Die Firmung, die die römische Kirche ausdrücklich als Sakrament versteht, bestätigt noch einmal diese Ermächtigung. Ich sehe das nicht nur als theoretischen Widerspruch, sondern vermisse auch die praktischen Folgen für die bedeutende Rolle der sog. Laien.

6. Geschichte und Ontologie

Die Frage, was das unabänderliche „Wesen“ der Dinge, die Substanz ausmacht, und was zu den Eigenschaften, den geschichtlich veränderlichen Akzidenzien zählt, hat schon die griechische Philosophie, vor allem Aristoteles beschäftigt. Ontologisches Denken macht Sinn, wenn man z.B. davon ausgeht, dass das selbstreflexive Bewusstsein zum Wesen des Menschen gehört, selbst wenn sich dieses aufgrund einer Behinderung akzidenziell nicht voll entfalten kann. Auch ein solcher Mensch ist und bleibt dann ein Mensch, denn würde diese Fähigkeit des Bewusstseins den Eigenschaften zugerechnet, dann käme im Falle geistiger Einschränkungen „unwertes Leben“ heraus. Die bleibende Schwierigkeit besteht freilich darin, Wesen und Eigenschaften voneinander zu unterscheiden. Das ist nicht leicht, und schon Aristoteles fordert dadurch heraus, dass er eine geringe Selbstachtung dem Wesen des Weiblichen zuschrieb, ohne in Betracht zu ziehen, dass die Ursache in der patriarchalen Kultur seiner Zeit liegen könnte, es sich also um eine veränderliche Eigenschaft handelt.

Wenn Ontologie auf einen vorgegebenen Seinszusammenhang verweist, dem ein Sinn-Potenzial innewohnt, das zur Aktualisierung in der Geschichte drängt, dann trifft das theologisch auf die Schöpfung zu, aus meiner Sicht aber auch auf die Christologie. Denn indem Gott sich in Jesus Christus unter geschichtlichen Bedingungen vergegenwärtigt, stiftet er ein neues Sein, in dem die Trennung zwischen Gott und Mensch im Sinne einer neuen Schöpfung aufgehoben ist (2 Kor 5,17; Gal 6,15). Damit ist Christus eine eschatologische Gestalt, die in einmaliger Weise vorwegnimmt, was allen Menschen verheißen ist, denn geschichtlichen Menschen gegenüber tritt dieses ontologische Christusgeschehen in Gestalt der Verheißung auf. Das bedeutet, dass Menschen vor der eschatologischen Erfüllung keine neue Seinsweise annehmen und sündelos werden können, schon gar nicht, indem sie durch moralische Anstrengung selbst die Vervollkommnung ihrer menschlichen Natur betreiben.

Wenn ich als evangelische Theologin so etwas sage und schreibe, dann ist mir bewusst, dass der ontologische Denkhorizont in der neuzeitlichen protestantischen Theologie wenig ausgeprägt ist. Auf Seiten der römischen Kirche nehme ich umgekehrt wahr, dass sie die Ontologie in die Geschichte hinein „verlängert“ und die Grenzen zwischen Wesen und Eigenschaften bzw. Funktionen verwischt. Daraus folgen meine Rückfragen, die sich auf das Verständnis der Sakramente und der Rechtsordnung der Kirche beziehen, insbesondere auf das wesenhafte, weil unverlierbare *signum indelebile*, das die Priesterweihe verleiht. Andere Grenzüberschreitungen betreffen Dogmen der letzten Jahrhunderte. Ist die unbefleckte Empfängnis Marias nicht eine ontologische Ausweitung des einmaligen Christusgeschehens? Ist die Unfehlbarkeit des Papstes nicht eine wesenhafte Zuschreibung an die Adresse der geschichtlichen Gestalt einer kirch-

lichen Leitungsperson? Für den Fortgang der Ökumene scheint es mir von entscheidender Bedeutung, über diese Relation von Ontologie und Geschichte grundsätzlich nachzudenken. Das gilt für beide Seiten, um aus dem verbreiteten Missverständnis herauszukommen, die römische Kirche denke nur ontologisch und die evangelischen Kirchen würden sich nur auf geschichtliche weltliche Dinge beziehen.

Zum Schluss

Aus evangelischer Sicht betrachte ich den Anspruch der römischen Kirche auf die Definition dessen, was als genuin christlich gelten kann, als zentrales Problem. Dazu werden Kriterien verwendet, die nicht dem Evangelium, sondern partikulären geschichtlichen Entwicklungen entstammen. Eine Überbewertung der römischen Rechtstradition führt zur Vermischung von Disziplin- und Glaubensfragen und vollzieht dabei eine Grenzüberschreitung, indem mittels ontologischer Kategorien geschichtlich Gewachsenes fixiert wird. Daraus folgen gleichermaßen innere Opposition und ökumenische Unbeweglichkeit, was die hohen Qualitäten wie die poietische Gestaltungskraft in den Schatten stellt. So bleiben Herausforderungen und Hoffnung für eine weitergehende Geschichte im Zeichen des Geistes, der uns allen verheißen ist.

Die Autorin: *Univ. Prof. Dr. Susanne Heine, Vorstand des Instituts für Praktische Theologie und Religionspsychologie, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, davor Universität Zürich. Geb. 1942 in Prag, Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie in Wien und Bonn; in Wien: Magisterium Evangelische Theologie, Ordination zum Geistlichen Amt der Lutherischen Kirche in Österreich; Assistentin und Promotion im Fach Neues Testament, Habilitation im Fach Religionspädagogik, Extraordinaria und Vorstand des Instituts für Religionspädagogik. Zusätzliche Arbeitsschwerpunkte: Ökumene, Interreligiöser Dialog (Islam), Gender Studies. Publikationen, u.a.: Frauenbilder – Menschenrechte (2000), Liebe oder Krieg? Das Doppelgesicht der Religion (2005), Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden (2005).*

Grigorios Larentzakis

Die römisch-katholische Kirche

Bemerkungen aus orthodoxer Sicht und ökumenischer Verantwortung

◆ **Der Blick von der Orthodoxie auf die katholische Kirche ist in zweifacher Hinsicht von spezieller Art. Einmal, weil beide Kirchen, die östliche und die westliche, etwa tausend Jahre in Gemeinschaft gelebt haben – eine positive Gemeinsamkeit, die im ökumenischen Diskurs viel zu wenig bedacht wird! – und in den großen Heiligen dieser Zeit einen kostbaren gemeinsamen Schatz haben, der ein unersetzliches ökumenisches Fundament darstellt. Dann aber auch, weil der Autor des Artikels, Prof. em. Grigorios Larentzakis, nicht nur beide Kirchen kennt, sondern in beiden lernend und lehrend zu Hause ist. So spricht hier nicht ein Zuschauer aus nobler Distanz, sondern ein leidenschaftlicher und besorgter Teilnehmer des ökumenischen Dialogs. (Redaktion)**

Die Beantwortung dieser Anfrage an mich stellt kein leichtes Unterfangen dar. Zunächst habe ich auf die Einladung zu dieser Stellungnahme geantwortet, diese Aufgabe nicht übernehmen zu können, nicht weil ich schweigen will oder weil ich keine Erfahrungen mit der römisch-katholischen Theologie und der römisch-katholischen Kirche gemacht hätte. Im Gegenteil: Nach meinem Studium orthodoxer Theologie in Chalki (Konstantinopel) habe ich ja auch mit einem Stipendium der Österreichischen Bischofskonferenz katholische Theologie in Salzburg und Innsbruck studiert, mit einem Doktorat in katholischer Theologie in Innsbruck abgeschlossen und schließlich fast 40 Jahre an den römisch-katholischen theologischen Fakultäten in Graz und zeitweise in Linz sowie in Wien orthodoxe Theologie unterrichtet, sogar nach einer vom Vatikan genehmigten großen Lehrbefugnis an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Graz. Das bedeutet für mich, dass ich die römisch-katholische Kirche nicht nur von außen her, sondern von innen her kennen gelernt habe, und zwar nicht nur als eine Institution, sondern als eine verehrungswürdige Schwesterkirche mit allen ekklesiologischen und soteriologischen Konsequenzen und anhand freundschaftlicher Kontakte mit konkreten Menschen.

Ich wollte demnach nicht als jemand auftreten, der Urteile abgibt. Wenn ich also gefragt werde, wie ich diese Kirche sehe, dann kann ich auch aufgrund unserer ökumenischen Aufgaben versuchen, nicht nur willkürlich verschiedene Urteile abzugeben, sondern wenigstens manche Bereiche ansprechen, die das ökumenische Verhältnis unserer Kirchen betreffen, nachdem unsere Kirchen sich erfreulicherweise seit 1980 im offiziellen Theologischen Dialog befinden.[1]

[1] Vgl. u.a. *G. Larentzakis*, 10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche. – Eine Bilanz, in: *A. Stirnemann*/*G. Wilflinger* (Hg.), In Verbo autem tuo. Die Ökumene unter Kardinal Groër (Pro Oriente XVI), Innsbruck–Wien 1994, 46–77.

Dass bei meinen Bemerkungen subjektiv und fragmentarisch vorgegangen wird[2] und nicht nur der Ist-Zustand angesprochen wird, versteht sich in ökumenischer Offenheit wohl von selbst. So hoffe ich, dass diese Bemerkungen als ein ökumenischer Diskussionsbeitrag und Diskussionsimpuls gesehen werden und nicht als bloße konfessionelle Polemik!

Zunächst muss ich feststellen, dass unsere beiden Schwester-Kirchen sehr viele kirchlich-theologische Gemeinsamkeiten haben, die auf ein gemeinsames Fundament zurückzuführen sind. Und diese Gemeinsamkeiten sind auf alle Fälle mehr als die trennenden Elemente, die aber auch vorhanden sind und die Verwirklichung der vollen kirchlichen und sakramentalen Gemeinschaft noch verhindern. Würden diese Gemeinsamkeiten im Leben unserer Kirchen bewusster gemacht werden, und zwar mit der Absicht und dem Willen, dem letzten Wunsch Jesu in seinem letzten Gebet zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit zu entsprechen (vgl. Joh 17,21ff.), dann könnten wir die vorhandenen Probleme leichter überwinden. Denn ich bin überzeugt, dass es zwischen unseren Kirchen zwar noch trennende Probleme gibt, die aber alle ausnahmslos lösbar sind, wenn wir es wollten!

Natürlich müssen wir auch daran arbeiten, um gerade diese Gemeinsamkeiten bekannter und bewusster zu machen. Dabei hat sicherlich die theologische Ausbildung eine unersetzliche und wichtige Aufgabe zu übernehmen, damit die Unkenntnis und die vielen noch immer vorhandenen Vorurteile beseitigt werden.

Stolz auf das erste Jahrtausend

Das gemeinsame Fundament der Geschichte unserer Kirchen und unseres Glaubens können wir sehr leicht im ersten Jahrtausend feststellen. Denn in dieser gemeinsamen Zeit gibt es tatsächlich mehr und intensivere Gemeinsamkeiten und Zusammenarbeit, als vor allem in westlichen Darstellungen festgestellt wird. Nicht selten wird versucht, Trennungslinien und Differenzen durch das ganze erste Jahrtausend zu finden, als ob die ganze Geschichte der Kirchen des Ostens und des Westens in erster Linie eine Spaltungs- und Bekämpfungsgeschichte wäre. Eine genauere Beschäftigung mit dieser Zeit kann das Gegenteil offen legen.

Dabei ist neben Anderem festzustellen, dass es innerhalb der römisch-katholischen Kirche und in der Konsequenz innerhalb der römisch-katholischen Theologie unterschiedliche Meinungen und unterschiedliche Positionen bezüglich der Bedeutung des ersten Jahrtausends gibt, welche die Diskussion und weiterhin den ökumenischen Dialog erschweren. Auf der einen Seite wird die Bedeutung des gemeinsamen ersten Jahrtausends besonders hervorgehoben, vor allem die Entscheidungen der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien im Bereich der Dogmen. Papst Johannes Paul II. sagte z.B. in Konstantinopel im November 1979 anlässlich seines Besuches beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios: „Die Grunddogmen des christlichen Glaubens: der Trinität und des fleischgewordenen, von der Jungfrau Maria geborenen Wortes Gottes, sind durch die ökumenischen Konzilien definiert worden, die

[2] Mehr über die Orthodoxe Kirche in: *G. Larentzakis*, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz ²2001.

in dieser Stadt oder in den benachbarten Städten stattfanden (vgl. Dekret Unitatis redintegratio, Nr. 14). Sogar die Formulierung unseres Glaubensbekenntnisses, des Credo, erfolgte auf diesen ersten Konzilien, die zur selben Zeit vom Osten und Westen feierlich abgehalten wurden. Nikaia, Konstantinopel, Ephesos und Chalkedon sind Namen, die allen Christen bekannt sind. Besonders vertraut sind sie denen, die für die volle Einheit zwischen unseren beiden Schwesterkirchen beten und unter verschiedenen Formen forschen und arbeiten."[3]

Auf der anderen Seite gibt es diejenigen, die diese Bedeutung nicht sehen. Für viele von ihnen gibt es die ursprüngliche Bedeutung des Evangeliums, d.h. der Urkirche und dann den Sprung – ohne jede Kontinuität – in die neueste Zeit. Sie meinen, der zeitgenössische Glaube muss auf der Basis der aktuellen gesellschaftlichen Situation formuliert und bestimmt werden. Dies stellt eine gewisse Ähnlichkeit mit protestantischen Positionen dar, obwohl interessanterweise innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie in der letzten Zeit die Bedeutung des ersten Jahrtausends, konkreter der Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien, immer stärker hervorgehoben wird. Auch im offiziellen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Gesamtorthodoxie wird festgestellt sowie als gemeinsame Auffassung formuliert, dass die Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien für uns heute, also auch für die Lutheraner, normative Bedeutung haben.[4]

Es gibt auch ein anderes Problem, das im Bereich derer zu finden ist, welche die Bedeutung der Entscheidungen der gemeinsamen Ökumenischen Konzilien anerkennen. Viele von ihnen – dazu gehört nicht zuletzt auch die offizielle „Administration" der römisch-katholischen Kirche – akzeptieren die dogmatischen Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien, ignorieren diese aber weitgehend und zwar überall dort, wo diese für die eigenen Interessen nicht zielführend sind, besonders dort, wo sie mit den Strukturen der Kirche und der Organisation der Gesamtkirche zu tun haben. In diesem Zusammenhang sind viele Bereiche anzusprechen bzw. gemeinsam zu behandeln, denn es handelt sich hier nicht nur um Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die ausschließlich *graduell* eine weitere Entwicklung erfahren haben, sondern um neue Situationen, die sich essenziell von der entsprechenden Situation aus dem ersten Jahrtausend bzw. von den Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien unterscheiden. Und gerade diese Entwicklungen tangieren auch die Problematik und den Inhalt des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche.

Hier kann ich nur manche Themen erwähnen, so z.B. an sich und grundsätzlich

[3] Die Gesamtdokumentation dieses Besuches in deutscher Sprache findet sich in: *G. Larentzakis*/*J. Greifeneder*, Der Besuch des Papstes Johannes Paul II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. (29.–30. November 1979), in: Ostkirchliche Studien 29 (1980), 165–190, hier 178; vgl. auch 179.

[4] Vgl. *G. Larentzakis*, Die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Tradition in der Kirche. Orthodox-Lutherischer Dialog, in: Ökumenisches Forum 26/27 (2003/2004), 165–184. In diesem Band finden sich sowohl andere Beiträge von katholischer und evangelischer Seite wie auch die Dokumente selbst.

die Bedeutung der Ökumenischen Konzilien selbst, ihre Struktur, ihre Entscheidungsmöglichkeit und Entscheidungsfähigkeit, das Verhältnis zwischen einem Ökumenischen Konzil und dem Papst, die Autorität der Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien innerhalb der Kirche an sich usw. Vergleicht man die Autorität der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends als höchste Instanz der Gesamtkirche mit den Beschreibungen der Ökumenischen Konzilien innerhalb der römisch-katholischen Kirche gemäß dem Codex Juris Canonici, kommt man zur Erkenntnis, dass es sich dabei nicht um die gleichen Autoritäten handelt. Abgesehen davon muss die Frage gestellt werden, warum die sehr wichtige und auch sehr richtige Differenzierung, die Papst Paul VI. vorgenommen hat, nicht ernst genommen, d.h. nicht rezipiert wurde, wonach nur die gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends die richtigen ökumenischen Konzilien sind, während die „Konzilien" des Westens im zweiten Jahrtausend „Allgemeine Synoden" des Westens, also der römisch-katholischen Kirche sind? Diese von Papst Paul VI. vorgenommene Differenzierung ist nicht nur ganz richtig, sondern sie hilft auch große ökumenische Probleme zu lösen.[5] Eine Klarstellung ist also unbedingt erforderlich. Das scheint immer noch mit einem exklusivistischen ekklesiologischen Selbstverständnis so mancher römisch-katholischer Theologen zusammenzuhängen, welche selbst die Klarstellungen des Papstes noch nicht zur Kenntnis nehmen wollen.

Strukturelle Fragen

Damit stellt sich noch eine andere Frage nach der Bedeutung des Begriffs „Katholische Kirche", wie er sowohl von einzelnen Theologen oder in offiziellen Dokumenten selbst des II. Vatikanums verwendet wird. Ist die Gesamtkirche Jesu Christi gemeint, wie das große Glaubensbekenntnis formuliert oder nur die römisch-katholische Kirche? Oder die „römisch-katholische Kirche" mit dem ekklesiologischen Selbstverständnis, dass es sich dabei doch um die wahre Kirche Jesu Christi schlechthin handelt?

Ein anderes Thema ist die von diesen Ökumenischen Konzilien beschlossene, bzw. bestätigte Praxis der Autonomie von größeren kirchlichen Regionen, die in späterer Zeit als Patriarchate bekannt sind. Damit will gesagt sein, dass die im Westen üblicherweise vertretene Meinung, im Osten gebe es die Patriarchate bzw. die Patriarchal-Struktur, während im Westen immer eine andere Struktur bestand, nämlich die Papstkirche, nur bedingt Gültigkeit besitzt, und zwar nur dann, wenn man die heutige Situation der zwei Schwesterkirchen betrachtet, wie sie im zweiten Jahrtausend so deutlich differenziert wurde. Denn im ersten Jahrtausend galt selbstverständlich auch für den Westen, also für die damalige westliche Kirche, d.h. für die heutige römisch-katholische Kirche die gleiche Struktur wie im Osten. Dass es sich dabei um die Einheit der Gesamtkirche in der Vielfalt der autonomen Regionalkirchen gehandelt hat – und zwar aufgrund von

[5] Der Text des Papstes in: *Pro Oriente* (Hg.), 20 Jahre Ökumenismus, Innsbruck–Wien 1984, 132. Vgl. die Diskussion auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche in: *G. Larentzakis*, Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Papst Paul VI. und die Konzilien der römisch-katholischen Kirche. Zukunftsüberlegungen, in: *R. Messner*/*R. Pranzl* (Hg.), Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge, Regensburg 2006, 285–316.

Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien – ist evident. Demnach war die westliche Kirche, die heutige römisch-katholische Kirche, mit dem kirchlichen Zentrum Rom eine Regionalkirche unter anderen, die Patriarchat genannt wurden. Für diese Struktur wurde von den Ökumenischen Konzilien eine Rangordnung der damals fünf wichtigsten kirchlichen Zentren mit ihren autonomen Jurisdiktionsbereichen bestimmt, nämlich: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Diese Struktur – bekannt als *Pentarchie* – mit dieser beschlossenen Reihenfolge und Rangordnung, kennt den Bischof von Rom, den Papst, als ersten Bischof, nicht jedoch im Sinne des I. Vatikanums, sondern als *primus inter pares*.[6]

In diesem Zusammenhang ergibt sich ein Thema, das erneut hochaktuell geworden ist, denn im Bereich des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Gesamtorthodoxie und der römisch-katholischen Kirche wird im Augenblick das schwierige Problem der Strukturen der Kirchen behandelt. Im Oktober 2007 wurde in der Plenarsitzung der internationalen gemischten Kommission in Ravenna ein wichtiges Dokument über die Rolle der *Ersten* (der Bischöfe, Metropoliten, Patriarchen) auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Jurisdiktionen – lokal, regional, weltweit – verabschiedet und zugleich das Thema der nächsten Plenarsitzung für das Jahr 2009 bestimmt. Es lautet: „Die Rolle des Bischofs von Rom in der Communio ecclesiarum im ersten Jahrtausend." In dieser Frage ist unabdingbar Klarheit zu schaffen. Hoffnungsvoll in diesem Zusammenhang ist das – ich möchte es hier bewusst wiederholen –, was der jetzige Papst Benedikt XVI. als Regensburger Universitätsprofessor in Graz, in seinem viel zitierten Vortrag vom 26. Jänner 1976 sagte. Wenn nämlich genau das realisiert wird, was er damals gesagt hat, hätten wir das schwierigste Problem in der Ökumene zwischen unseren Kirchen und darüber hinaus in der Gesamtökumene überwunden. Joseph Ratzinger kommentierte eine Grußformel des großen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras, mit der jener Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel am 25. Juli 1967 begrüßte. Damals sagte der Patriarch gegenüber dem Papst: „Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung den ersten von uns der Ehre nach, den ‚Vorsitzenden in der Liebe'." Hierbei handelt es sich um eine sehr wichtige Formulierung des Patriarchen, welche die nach wie vor gültige Auffassung der Orthodoxie zur Stellung des Bischof von Rom widerspiegelt. Im April 1974 bemerkte Joseph Ratzinger in Wien dazu: „Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt, und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‚Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms

[6] Vgl. mehr darüber in: *G. Larentzakis*, Das Papstamt aus orthodoxer Sicht, in: *S. Hell*/*L. Lies* (Hg.), Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck 2000, 115–146.

in der Kirche gewertet werden könnte."[7] Der damalige Professor Ratzinger analysierte den Gruß des Patriarchen richtig und bewertete ihn gemäß der Grundauffassung der orthodoxen Kirche ganz korrekt. Also sich dessen voll bewusst, stellte er damals die Überlegung an, dass es sich lohnen würde, zur Lösung des Problems von dieser orthodoxen Position auszugehen. Nur eineinhalb Jahre später, am 26. Jänner 1976, kommentierte Ratzinger den erwähnten Gruß des Patriarchen Athenagoras in der Grazer Universitätsaula erneut, jedoch mit einem sehr großen Unterschied. Er sagte nicht mehr, „es wäre der Mühe wert zu überlegen, ob …", sondern er stellt einfach positiv das Ergebnis seiner Überlegungen unmissverständlich und unzweideutig dar. So sagte er in seinem viel zitierten Grazer Vortrag: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr *muß* Rom nicht verlangen."[8] Die Quellen unserer Kirchengeschichte also – und zwar jene unserer gemeinsamen Kirchengeschichte des Ostens und des Westens aus dem 1. Jahrtausend – können uns nach den Worten des damaligen Professors und neuen Papstes sehr helfen. Darüber müssen wir uns verständigen und den Dialog führen, wie ihn auch sein Vorgänger, Johannes Paul II., intensiv verlangt hat. Im gleichen Vortrag in Graz machte Joseph Ratzinger und jetzige Papst noch eine weitere schwerwiegende Feststellung, die als Ausgangspunkt des notwendigen ökumenischen Dialogs dient, nämlich: „Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären … Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen."[9] Damit kann der echte, ökumenische Dialog eröffnet werden. Der jetzige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios und die gesamte Orthodoxie kennen und schätzen alle diese Äußerungen des neuen Bischofs von Rom sehr. Als Patriarch Bartholomaios am 18. Juni 2004 in der Aula der Grazer Universität zum Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät promoviert wurde, zitierte er in seiner Festrede alle diese Feststellungen und jetzigen Papstes und meinte dann u.a. dazu: „Die Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras gelten nach wie vor auch heute und für uns persönlich. Wir haben also vor uns neue Ansätze, auch diese schwierige Frage gemeinsam, im ökumenischen Dialog abzuklären."[10]

7 *Joseph Ratzinger*, Anathema-Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: *Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia – Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, Wien-Lainz 1. bis 7. April 1974, Innsbruck–Wien–München 1976, 110.

8 *Joseph Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenisches Forum 1(1977)36f.

9 Ebd.

10 Die Festrede des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. findet sich in: Ökumenisches Forum 26/27 (2003/2004), 22–29, hier 28.

Aus dem 1. Jahrtausend und aus den gemeinsamen Entscheidungen der Ökumenischen Konzilien kann auch ein anderes Thema erwähnt werden, das vielleicht primär ein internes römisch-katholisches Thema zu sein scheint, jedoch ebenfalls gesamtchristliche und ökumenische Dimensionen einnehmen kann. Es handelt sich um die Art und Weise, wie die Bischöfe in der Kirche bestellt werden. Schon seit dem ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa (325, Kanon 4 und 6) und darauf folgend bei anderen Ökumenischen Konzilien und weiteren Synoden[11] wird immer wieder bestimmt, dass die Bischöfe von der Synode einer Region mit Mehrheitsbeschlüssen gewählt und vom Metropoliten bestätigt werden. Ohne die Bestätigung durch den Metropoliten ist eine solche Wahl ungültig. Jene Bischöfe, die dabei handeln, sind zunächst Elektoren, d.h. sie wählen zunächst den Kandidaten, um ihn anschließend zu weihen. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche wird heute ein anderer Modus praktiziert: Die neuen Bischöfe werden vom Papst ernannt. Ich möchte mich in die interne Strukturregelung oder Problematik der Schwesterkirche nicht einmischen, jedoch handelt es sich hier um ein Thema, das nicht nur innerhalb dieser Kirche immer wieder latent oder manifest vorhanden oder diskutiert wird, sondern auch als ökumenisches Thema erwähnt wird. Auch im gemeinsamen Dokument von München (1982), des offiziellen Theologischen Dialogs zwischen unseren Kirchen, wird die Frage nach der Missio canonica und der sakramentalen Bedeutung und Fundierung des Bischofsamtes erwähnt. Der frühere orthodoxe Ko-Präsident dieses offiziellen Dialogs, der Erzbischof von Australien, Stylianos, stellt diese Frage direkt an den jetzigen Papst Benedikt XVI. als ein großes ökumenisches Problem.[12]

Zur pastoralen Praxis

Ein Themenbereich, der innerhalb der römisch-katholischen Kirche diskutiert wird und die Pastoral in den einzelnen Diözesen beschäftigt, ist der des Sakraments der Ehe, der Möglichkeit einer Ehescheidung nach dem Scheitern einer Ehe und die kirchliche Wiederverheiratung. Damit zusammen hängt dann die Frage der Zulassung von geschiedenen Wiederverheirateten zur heiligen Kommunion. Ich weiß, dass zahlreiche Diskussionen geführt werden und dass viele Bischöfe sich sehr intensiv bemühen, pastorale Lösungen zu finden, die den Schmerz der Betroffenen lindern helfen sollen. Dieses Handeln kann vielleicht momentane inoffizielle Lösungen finden, jedoch erwartet man eine allgemeine Regelung innerhalb der gesamten römisch-katholischen Kirche. Immer wieder muss ich bei vielen ökumenischen Diskus-

[11] Vgl. *G. Larentzakis*, Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?, in: *M. Liebmann* (Hg.), Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte, Graz–Wien 1997, 107–135.

[12] Erzbischof Stylianos fragte Papst Benedikt XVI.: „Kann der jetzige Papst, als *Theologe*, verbindlich erklären, dass die *Bischöfe* der römisch-katholischen Kirche, indem sie direkt vom Bischof von Rom ‚angestellt' werden und nicht durch eine Synode *gewählt* werden, dass sie *gleich-gültig* sind mit den von einer kanonischen Synode gewählten Bischöfen der Orthodoxen?"; siehe: Papism – the insurmountable obstacle of christian unity, in: Voice of Orthodoxy. Official publication of the Greek Orthodox Archdiocese of Australia, Band 29, Nr. 8, Heft 326, August 2007, 91. Im Übrigen war Stylianos Student des jetzigen Papstes, als dieser in Bonn als Professor tätig war und der jetzige Erzbischof damals dort Postdiplom-Studien absolvierte.

sionen über die orthodoxe Theologie und Praxis bezüglich des angesprochenen Sakraments Auskunft geben. Auch hier ist zunächst festzustellen, dass diese Problematik eine Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche ist; sie muss sich diesen Fragen selbst stellen und sich die Antworten geben. Oft werde ich allerdings gefragt, ob die orthodoxe Praxis eine einseitige, spätere Lösung nur innerhalb der orthodoxen Kirche sei. Dies muss ich verneinen, denn wir haben es hier mit einer Praxis aus der frühen Kirche zu tun, die auch innerhalb des Imperium Romanum, durch die kaiserliche Gesetzgebung konkretisiert wurde. Hier sei nebenbei festgehalten: Es handelt sich dabei nicht um das „*Byzantinische* Reich", auch nicht um den „*Byzantinischen* Kaiser" der „byzantinischen Reichskirche". Wenn man von einer „Reichskirche" spricht, muss man das ganze Reich im Osten *und* im Westen meinen. Die römischen Kaiser haben auch von Konstantinopel aus für die Gesamtkirche die Ökumenischen Konzilien einberufen, die heute in gleicher Weise von der römisch-katholischen Kirche anerkannt werden. Darüber ist also eine sinnvolle und notwendige Diskussion erforderlich.

Die unterschiedliche Praxis in unseren Kirchen[13] bedeutet ferner ein unmittelbares ökumenisches Problem, das Menschen betrifft, die je aus unseren Kirchen kommen und heiraten wollen. Zunächst wissen wir, dass dies grundsätzlich unproblematisch ist, wenn die entsprechenden Formalitäten positiv erledigt werden. Das Problem beginnt aber, wenn der orthodoxe Partner, Mann oder Frau, kirchlich innerhalb der orthodoxen Kirche geschieden ist. Dann erlaubt die römisch-katholische Kirche eine solche Eheschließung nicht. Warum? Die Antwort, die ich bekomme, ist: Die katholische Kirche erlaubt keine kirchliche Eheschließung von Geschiedenen. Das ist bekannt. Dennoch wissen wir auch, dass die römisch-katholische Kirche immer wieder und durch Höchstentscheidungen, auch durch das II. Vatikanum, die Sakramente der orthodoxen Kirche anerkennt; sie sind „nicht nur gültig", sondern auch eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft „ratsam", wie das Ökumenismusdekret formuliert (3, I, 15). Wenn also im sakramentalen Leben der orthodoxen Kirche – gemäß ihrer Theologie und kanonischen Praxis – eine Ehescheidung möglich ist – der so Geschiedene wird kirchlich als *heiratsfähig* betrachtet und darf bis zu drei Mal kirchlich-sakramental heiraten –, müsste dies katholischerseits innerhalb der allgemeinen Anerkennung der Sakramente der orthodoxen Kirche ebenso anerkannt werden und der orthodoxerseits Heiratsfähige einen römisch-katholischen Partner heiraten dürfen. Ansonsten muss die offiziell beschlossene Anerkennung der Sakramente der orthodoxen Kirche hinterfragt werden. Die ökumenischen Konsequenzen aus dieser Problematik sind evident.

Zur römisch-katholischen Theologie

Ein Phänomen, das ich im Laufe der jahrzehntelangen Tätigkeit generell in Zentral- und Westeuropa innerhalb der römisch-katholischen Theologie festzu-

[13] Vgl. *G. Larentzakis*, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der Orthodoxen Kirche, in: ThPQ 125 (1977), 250–261. *Ders*., Ehe – Mysterium der Liebe. Orthodoxe Aspekte zur Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung, in: *M. Liebmann* (Hg.), War die Ehe immer unauflöslich?, Limburg 2002, 56–96.

Fremd und faszinierend: der christliche Osten

Johannes Oeldemann
Die Kirchen des christlichen Ostens
Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen

2., aktualisierte Auflage
Reihe: topos taschenbücher
224 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-8367-0577-6
€ (D) 10,90/sFr 20,50

Fremd und faszinierend – so wirken die Kirchen des christlichen Ostens auf „westliche" Christen. Der Autor bietet einen soliden und hochinteressanten Einblick in Geschichte, heutige Verbreitung (mit besonderer Berücksichtigung des deutschsprachigen Raums), Strukturen, Glaubenslehre und Riten der östlichen (orthodoxen, orientalischen und mit Rom unierten) Kirchen.

„*Johannes Oeldemann, ein Kenner der Orthodoxie, hat ein dichtes Kompendium geschichtlich-theologischer Fragen zur Vielfalt des christlichen Ostens zusammengestellt, kompetent, detailreich, überzeugend.*" (Christ in der Gegenwart)

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

stellen glaube, ist, dass viele Theologen ihre theologische Meinung sehr stark entwickeln. Unterschiedslos gilt dies für viele theologische Fächer. Dabei ist nicht klar festzustellen, was private Meinung ist und was die der offiziellen römisch-katholischen Kirche. Gerade hier entwickelt sich ein Konflikt zwischen der wissenschaftlichen Freiheit und dem offiziellen Lehramt, der sich manchmal in Reaktionen verschiedener Gruppen, in Erklärungen usw. artikulierte. Dem ist schwierig gerecht zu werden, insofern offiziell manche theologische Positionen so zentral entwickelt sind, so dass von vielen römisch-katholischen Theologen Begründungsbedarf an ihre eigene Kirche angemeldet wird, der jedoch nicht immer für sie zufriedenstellend gegeben wird. Als Konsequenz entstehen größere oder kleinere Konflikte. Andernteils gibt es wissenschaftlich arbeitende Theologen, die, selbst wenn ihre Aussagen von der offiziellen Linie des Vatikans bzw. des römisch-katholischen Lehramtes unterschiedlich sind, meinen, sie vertreten die authentisch römisch-katholische Meinung oder Interpretation. Auch in diesem Fall entsteht eine Schwierigkeit nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern gerade angesichts der ökumenischen Diskussion. Daraus sind Konsequenzen zu ziehen, sowohl im Fall der Übereinstimmung als auch im Rahmen der Eventualität, den klärenden theologischen Dialog fortzusetzen und zu vertiefen, um eine Übereinstimmung zu erzielen. Dies gilt nicht nur bei der theoretischen Erörterung von verschiedenen Themen, sondern besonders bezüglich mancher Haltungen der schon jetzt realisierten kirchlichen und sakramentalen Gemeinschaft. Oft wird das praktiziert, was so offiziell noch nicht geregelt oder erlaubt wird. Von daher wird klar, dass daraus manche Unsicherheiten bis Verwirrungen herrühren, die das ökumenische Anliegen nicht gerade fördern. Die gemeinsam beschlossenen und verabschiedeten Dokumente des offiziellen Theologischen Dialogs müssen dann doch respektiert werden.

Hier zeigt sich, wie ich meine, ein doch spannungsvolles Verhältnis, das sich zwischen zwei Extremen bewegt: Auf der einen Seite eine absolut verstandene Freiheit –wissenschaftlich begründet oder nicht – und auf der anderen Seite ein bloßes Rezitieren von bereits durch das offizielle Lehramt fixierten Formulierungen. Schließlich werden Kategorien wie *konservativ* oder *progressiv*, *fundamentalistisch* oder *beliebig* … herangezogen, um das jeweilige Gegenüber zu beurteilen. Selbstverständlich werden von beiden Seiten ähnliche Argumente gebraucht, begründet aus der Motivation um die Erhaltung und Formulierung der Wahrheit und des Richtigen. Und tatsächlich gibt es große Anstrengungen und Bemühungen nicht nur in der theologischen Arbeit, sondern auch in der Pastoral, etwa durch verschiedene Aktivitäten und Initiativen, die als modern und wirksam betrachtet werden, die christliche Botschaft den modernen Menschen plausibel und annehmbar zu vermitteln. Dem Erfindungsgeist sind dabei fast keine Grenzen gesetzt. Dabei wird mit Einschränkungen nicht ausreichend der Tatsache Rechnung getragen, dass Kontinuität und Identität sehr stark zusammenhängen und mitunter die versuchten „Paradigmenwechsel" nicht immer die beabsichtigen Erfolge zeitigen.

Ich meine hier nicht das Festhalten mit allen Mitteln an einer statischen und mechanischen oder rein formellen Tradition. Tradition muss dynamisch verstanden werden, als ein kontinuierliches Wachstum eines lebendigen Organismus, der in der konkreten jeweiligen Epoche und im kon-

kreten jeweiligen Ort leben und gedeihen muss. Die prophetische Stimme und das Wagnis, kontextuell zu handeln sind unerlässliche Erfordernisse und erfolgsversprechend, wenn man auf einem soliden Fundament steht und das Ziel nicht aus den Augen verliert. Die theologische Vertiefung und Entfaltung geschah auch in der Frühkirche des Ostens und des Westens nicht immer nur von „Oben", sondern sehr oft durch einzelne Erneuerer und Heilige, die dann langsam auch rezipiert wurden. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Kontinuität und Erneuerung, unter Berücksichtigung der konkreten Probleme der Menschen, bedarf allerdings einer soliden und mühsamen Arbeit, die nicht leichtfertig mit wiederholbaren Rezepten erfolgreich und effizient erledigt werden kann.

Auch ich als orthodoxer Theologe habe keine Rezepte. Man kann auch nicht für immer und für alle Regionen unveränderliche Rezepte haben. Dabei handelt es sich sicherlich nicht um ein konfessionelles Problem. Vielmehr bedarf es einer unvoreingenommenen und intensiven ökumenischen Zusammenarbeit, um das christlich Wesentliche gemeinsam zu bezeugen. Es gilt, unsere Erfahrungen aus der jeweiligen konkreten soziopolitischen Umfeldsituation auszutauschen, um so unserer Aufgabe für das Wohl der Menschen und für das Erreichen des Heils gerecht zu werden. Ich will hier nicht behaupten, in dieser Richtung geschähe nichts. Allerdings bin ich der festen Überzeugung, dass wir noch nicht alles Mögliche in Angriff genommen haben und zwar sowohl im theologischen Dialog als auch in der praktischen kirchlichen und pastoralen Umsetzung. Freilich bin ich für die vielen positiven Initiativen und die Entwicklungen im ökumenischen Dialog sehr dankbar.

Der Autor: *Grigorios Larentzakis, geboren 1942 auf Kreta, Studium der orthodoxen Theologie in Chalki (Konstantinopel), Dr. der orth. Theologie 1983, Studium der katholischen Theologie in Salzburg und Innsbruck, erstes Doktorat eines nichtkatholischen Theologen an einer katholisch-theologischen Fakultät Österreichs 1969; Habilitation in Graz 1982 und seit 1987 Universitätsprofessor für orthodoxe und ökumenische Theologie in Graz; seit 1990 Leiter der Sektion für orthodoxe Theologie (vormals Abteilung für Ostkirchliche Orthodoxe Theologie); gefragte Vortrags- und Gutachtertätigkeit im In- und Ausland; Mitglied zahlreicher um den ökumenischen Dialog bemühter Stiftungen, Kommissionen und Arbeitskreise, Träger hoher Auszeichnungen. Publikationen: Mitherausgeber der Grazer Theologischen Studien, des Ökumenischen Forums, der Zeitschrift Ökumenische Rundschau; weiters: Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz ²2001; Orthodoxe Aspekte zum Papstamt. Einige Bemerkungen zu „Zeichen und Werkzeug der Einheit. Zu einer kollegialen Gestalt des Papstamtes", in: P. Wess, Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 35), Münster u.a. 2003, 27–34.*

Walter Homolka

Von der Versöhnung zur Eiszeit?

Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über Judenmission

◆ **Das 2. Vatikanische Konzil muss als entscheidender Wendepunkt im Verhältnis der Kirche zum Judentum betrachtet werden. In der Konzilserklärung „Nostra aetate" besinnt sie sich ihrer jüdischen Wurzeln und sagt sich los von jeder Art des Antisemitismus. Damit begann ein intensives Bemühen um einen Dialog mit dem Judentum und eine Verbesserung der Beziehungen. Wie die jüngsten Diskussionen um die „Karfreitagsbitte" jedoch zeigen, ist das bisher gewachsene Vertrauen zueinander sehr leicht zu erschüttern. Rabbiner W. Homolka blickt daher mit Sorge in die Zukunft. (Redaktion)**

Theologische Gegensätze

1930 beendete der Verband der Deutschen Juden ein großes Editionsprojekt. Mit den „Lehren des Judentums nach den Quellen" war ein Werk in fünf Teilen entstanden, das einen geistigen Umriss des Judentums geben sollte.

Im letzten, fünften Teil beschäftigten sich herausragende Vertreter deutschen jüdischen Denkens mit dem Judentum im Verhältnis zu seiner Umwelt: Leo Baeck, Seligmann Pick, Michael Holzman, Julius Lewkowitz und Felix Makower. Auf über dreihundert Seiten werden dabei die Abweichungen der „christlichen Religionen" gegenüber dem Judentum in den „Grundgedanken" und in den „Erscheinungsformen" behandelt. Wir erhalten so – kurz vor dem brachialen Einschnitt des Holocaust – eine Gesamtschau des jüdischen Verhältnisses zum Christentum, die sehr exakt die Brüche beschreibt und damit besonders geeignet ist, uns Auskunft über das distanzierte Verhältnis von Judentum und Christentum in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu geben.

Paulus – der Entfremder

Leo Baeck (1873–1956) ist es, der in der paulinischen Theologie und Mission den entscheidenden Wendepunkt des Christentums gegenüber dem Judentum wie der urchristlichen Gemeinde ausmacht: „Aus dem jüdischen messianischen Glauben, wie ihn die alte christliche Gemeinde in den Glauben an die Messianität Jesu gehegt hatte, war hier, in der paulinischen Theologie, unter dem bestimmenden Einfluß des orientalisch-hellenistischen Mysterienglaubens ein ganz anderes geworden: der Christusmythus. Auch hier steht Jesus im Mittelpunkt. Aber es ist nicht mehr der Jesus, welcher gemahnt, gelehrt, gefordert und verheißen hatte, und von welchem seine Gefährten und Schüler erzählten, dem sich hier das Denken und Hoffen zuwendet. Es ist hier ein ganz anderer, und nur der Name ist geblieben."[1]

[1] *Walter Homolka* (Hg.), Die Lehren des Judentums nach den Quellen. Bd. III, München 1999, 58 (Neuedition der 1930 im Gustav Engel Verlag Leipzig erschienenen Originalausgabe).

Leo Baeck kritisiert, dass mit einem mythischen Weltheiland, der von Urbeginn an gewesen sei, Gott selbst in den Hintergrund träte. „Gottes Bedeutung ist hier eigentlich nur, dass er diesen Heiland in die Welt gesandt hat."[2] Nur durch die Hinwendung an diesen Heiland werde man Glied der Gemeinde. Nur durch die Sakramente der Taufe und des Abendmahls erhalte man dinglichen und wirklichen Anteil an diesen Mysterien. Wer sich gläubig durch diese Mysterien mit Christus verbinde, werde eines Gnadenwunders teilhaftig: des ewigen Lebens und der Befreiung von der Sünde.

So wie sich die entstehende Kirche gegen ihre urchristlichen und jüdischen Ursprünge wandte, so musste sich auch das Judentum gegen die Kirche wenden. Das Judentum setzte gegen den Anspruch Christi sein Beharren auf den strengen Monotheismus und die Ablehnung jedes Mittlertums zwischen Gott und den Menschen. „Im Kampfe mit der Kirche ist die jüdische Religion [sich] damals von neuem ihrer selbst ganz bewusst geworden."[3]

Den grundsätzlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum macht Leo Baeck gar nicht in der Christologie aus, sondern in der Lehre vom Menschen. Für ihn hat die Kirche die biblische Auffassung verlassen, nach welcher der Mensch „im Gleichnis Gottes geschaffen ist" und ihm damit eine schöpferische Kraft gegeben sei, auf der Grundlage seiner Willens- und Entscheidungsfreiheit der sittlichen Aufgabe gerecht zu werden, die Gott ihm gestellt hat.[4] In der Kirche sei der Mensch dagegen gedacht als erlösungsbedürftig und schlechthin abhängig von der göttlichen Macht. Die Ethik verliere hier den zentralen Platz, den sie im Judentum gehabt hatte.[5] Denn an die Stelle des Gebietenden in der Bibel trete allein das Gnadenwunder der Erlösung. Und Jesus trete zwischen Gott und den Menschen.

Jesus trennt Gott und Mensch

Seligmann Pick fasst die jüdische Haltung dazu so zusammen: „Dem Judentum ist die christliche Lehre vom ‚Gottessohn' immer als ein unversöhnlicher Widerspruch mit dem Monotheismus erschienen."[6] Dazu zitiert er aus Agadat Bereschit Kap. 31: „Stumpfsinnig sind die, welche die Unwahrheit sprechen, indem sie sagen, Gott habe einen Sohn und lasse ihn töten. Wenn Gott es nicht mit ansehen konnte, daß Abraham seinen Sohn opferte … hätte er seinen eigenen Sohn töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören und sie zum Chaos zu machen? Darauf bezieht sich das Wort Salomos von dem ‚Einen ohne Zweiten, der keinen Sohn und keinen Bruder hat' (Kohelet 4,8)."[7] Pick geht auf die Lehren vom Heiligen Geist und von der Dreieinigkeit ein und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit dem Judentum auf. Dabei verweist er u.a. auf Josef Albo und Chasdai Crescas bzw. Jehuda ha-Levi, wenn er sagt, hinsichtlich der Dreieinigkeitslehre „ist für die Vernunft kein Platz" (Kusari I, 5)[8].

2 Ebd.
3 Ebd., 60.
4 Ebd., 67.
5 Ebd., 68.
6 Ebd., 74.
7 Ebd., 84.
8 Ebd., 106.

Der Mensch – zur Gerechtigkeit aus sich selbst berufen

Aber nicht nur am Gottesbild entzündet sich die Kritik; der Gedanke der „Erbsünde" wird entschieden zurückgewiesen. Seligmann Pick: Das Judentum „bestreitet nicht, dass der Mensch eine gewisse Neigung zur Sünde sozusagen mitbringt und sich später mit Sünde belastet. Wohl aber ist ursprünglich jede Menschenseele rein (tehora); ist sie ja von Gott, dem ewig Reinen, geschaffen. Wo diese Reinheit geleugnet ist, da ist – so meint das Judentum – das Ethische im Menschen letzten Endes zur Ohnmacht verurteilt."[9]

Michael Holzman erläutert die jüdische Gegenposition zur Rechtfertigung aus dem Glauben. „Der mit der Erbsünde belastete Mensch [wird] nach Paulus und Luther durch den Glauben an Christus, nach Calvin durch das Ergreifen von Christi Gerechtigkeit im Glauben, nach Augustinus und dem Konzil von Trient durch die Eingießung der Gnade gerechtfertigt. Anders lautet die Lehre des Judentums. Sie kennt keine Erbsünde, hält vielmehr daran fest, dass, da alle Menschen im Ebenbilde Gottes geschaffen sind, jede Seele – auch nach Adams Ungehorsam – rein ist."[10] Jeder Mensch ist fähig, das Gute zu wählen und das Böse zu lassen. Durch Reue kann er – ohne jede Vermittlung – zu Gott zurückkehren. Dabei wird der Glaube an Gott nicht gefordert, sondern bereits vorausgesetzt. Im Gegensatz zu Paulus geht es dem Judentum ganz und gar um die gerecht machenden Werke, um das moralisch-sittliche Tun. Julius Lewkowitz schließt an mit der Differenzierung der Tugenden des Handelns gegenüber dem Dulden. Im Gegensatz zur jüdischen Weltbejahung des tätigen Handelns lehre das Christentum Geringschätzung des irdischen Lebens und verlange den Verzicht auf seine Güter. Jedes Wirken in der Welt werde sinnlos, alles Wirken auf das kommende Gottesreich gerichtet.[11] Während das Judentum den Menschen zum Kampf gegen das Elend anspornе, verherrliche das Christentum das Leid. „Der duldende Messias ist das erhabenste Vorbild menschlicher Frömmigkeit."

Synagoge und Kirche – Gleichheit und Unterordnung

Leo Baeck hebt dann den Primat der individuellen Überzeugung hervor: „Ohne dogmatische Gebundenheit und ohne kirchliche Geschlossenheit lebte so stets das Gesamtjudentum, im Dasein und im Bewusstsein, mit einem Maße geistiger Mannigfaltigkeit und einer individuellen Lehrfreiheit des Einzelnen, wie sie die anderen religiösen Gemeinschaften in den jeweiligen Zeiten kaum aufweisen."[12] Und Seligmann Pick hebt das Fehlen von Dogmen und Bekenntnisschriften im Judentum hervor. Auch die Marien- und Heiligenverehrung wird aufgegriffen, die Gleichheit aller jüdischen Gemeindemitglieder in Gegensatz gestellt zur Vorrangstellung der Kleriker gerade in der katholischen Kirche, und die Selbstbestimmung der jüdischen Gemeinden wird gegenüber einem zentralen Lehramt und einer oberen Kirchenbehörde lobend hervorgehoben.

Kaum je hatte es einen gründlicheren Versuch gegeben, die Gegensätze von

9 Ebd., 121.
10 Ebd., 155.
11 Ebd., 172.
12 Ebd., 205.

Christentum und Judentum aufzuarbeiten und unterschiedliche Positionen deutlich werden zu lassen. Man kann wohl sagen, dass die Haltung des Judentums gegenüber Kernaussagen des katholischen Glaubens noch in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts durchaus distanziert und kontrapunktisch gewesen ist. Dies ist der Hintergrund, vor dem wir jede aktuelle Auseinandersetzung betrachten müssen: es ist keineswegs selbstverständlich, dass Judentum und Katholische Kirche sich so weit aufeinander eingelassen und Vertrauen aufgebaut haben, wie dies nach dem Zweiten Weltkrieg geschehen ist.

Die Veröffentlichung der „Lehren des Judentums nach den Quellen" fällt mit dem Ende geistiger Freiheit in Deutschland während der Weimarer Republik zusammen. Was folgt, war eine Schreckensherrschaft ohnegleichen mit der Ermordung des europäischen Judentums, ohne dass die Kirchen dem millionenfachen Abschlachten von Menschen wirksam Einhalt geboten hätten.

Das Christentum als Peiniger des Judentums

Dieser Blutzoll war nicht wirklich neu. Wer das Martyrium von Juden in Europa erinnert, der kommt an der Rolle des Christentums nicht vorbei. In seinem Bemühen, sich unabhängig vom Judentum zu entwickeln, hat das Christentum – der jüngere Bruder – sich oft auf eine sehr radikale Weise von seinem älteren Bruder entfernt. Diese anti-jüdische Abwendung aus religiösen Gründen hatte – aufgrund von unterschiedlichen sozialen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktoren – Hass und Verfolgung gegen Juden zur Folge. Auf dieser Grundlage konnte sich ein radikaler Antisemitismus entwickeln, der bis zum Versuch ging, das Judentum gänzlich auszulöschen. Spätestens seit Kaiser Theodosius (379–395 n.d.Z.) das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte, wissen Juden, dass die Treue zu Gottes Geboten Gefahr an Leib und Leben bergen kann. Schon vor Beginn der Kreuzzüge sind Fälle des Selbstmordes belegt, um einer Zwangstaufe zu entgehen. Eine Mutter im mittelalterlichen Mainz brachte ihre Kinder lieber um, als sie sich vor dem Taufstein rauben zu lassen, damit sie als Christen aufgezogen würden.

Um mit Gott eins zu bleiben, mussten Juden sich selbst oft genug in der Geschichte als „olah temimah", als „reines Brandopfer" darbringen. Seit 1492 Isabella die Katholische das ‚Goldene Zeitalter' des Zusammenlebens von Muslimen, Christen und Juden auf der Iberischen Halbinsel beendete, litten die Juden Spaniens und selbst ihre zwangskonvertierten Nachkommen unter dem Feuer und der Pein von Inquisition und Tribunalen. Der Wahn der Kreuzritter und der Inquisitoren hat dafür gesorgt, dass die „Heiligung des göttlichen Namens" im Judentum oft nur unter Verlust des Lebens möglich war. Judenmission umfasste in der Vergangenheit Zwangstaufen, körperlichen und geistigen Druck zur Annahme des christlichen Bekenntnisses, Verächtlichmachung der jüdischen Lebensform, Bestreitung des Rechts, nach der eigenen Tradition zu leben. Im Einflussbereich der Ostkirchen hat sich Ähnliches abgespielt. Die traurige Geschichte der Judenverfolgung in Osteuropa ist endlos.

Auch ein ernüchterter Luther war den Juden nicht Freund und hat mit klarer und kräftiger Sprache Unterdrückung, Hass und Tod gepredigt. Noch nach den Josephinischen Reformen oder der Aufklärung des 19. Jahrhunderts konnten Juden die

bürgerliche Gleichstellung nur dann erreichen, wenn sie bereit waren, die Taufe als Eintrittsbillett in die Gesellschaft zu lösen. Hier könnte man vieler Märtyrer gedenken, die lieber den gesellschaftlichen Tod starben und ihr Lebensglück verfehlten, als ihrer jüdischen Existenz zu entsagen. Nach dem Scheitern Napoleons I. zeigte erst wieder die heraufdämmernde Trennung von Thron und Altar um die Wende zum 20. Jahrhundert Perspektiven einer gleichberechtigten Existenz. Diese Hoffnung jedoch wurde durch den Holocaust des 20. Jahrhunderts auf das Schrecklichste enttäuscht. Dieser übergroße Ausbruch des Hasses hat schließlich eine Kehrtwendung in der Haltung des Christentums zum Judentum gebracht.

Katholische Kirche und Judentum – eine Kehrtwende …

Diese neue Beziehung schloss die Reue und die Anerkennung christlicher Verantwortung an der Schuld der Vergangenheit gegenüber uns Juden ein. Wer die Kirchengeschichte kennt, kommt also nicht umhin, die bahnbrechenden Änderungen der letzten Jahrzehnte zu würdigen. Die Konzilserklärung „Nostra Aetate" vom 28. Oktober 1965 über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen wies erstmals die an das jüdische Volk gerichtete pauschale Schuldzuweisung für Jesu Tod zurück. Die Neubestimmung des Verhältnisses zur jüdischen Gemeinschaft ist auf das Engste mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. verbunden. 1980 formulierte er in seiner Begegnung mit Rabbinern in Mainz: „Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein."[13] Diese Erkenntnis mündet 1985 in „Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und der Katechese der katholischen Kirche". 1986 besuchte Johannes Paul II. dann die Große Synagoge in Rom. Zur christlichen Identität sagte der Papst dort, „daß die Kirche Christi ihre ‚Bindung' zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches', sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren' unserer Religion ..."[14] 1993 kam es zum Grundlagenvertrag zwischen Heiligem Stuhl und dem Staat Israel. Im März 2000 sprachen der Papst und leitende Kardinäle eine umfassende Vergebungsbitte an das jüdische Volk für Fehler von Gläubigen und der Kirche in der Vergangenheit. Daran schloss sich eine Pilgerreise des Papstes ins Heilige Land an, bei der Johannes Paul II. an der Klagemauer seine Bitte um Vergebung erneuerte. 2001 schließlich veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission wichtige Rahmenbedingungen für die Auslegung der Heiligen Schrift in „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel". Hier wird erstmals das Nein des Judentums zu Jesu von Nazaret Messianität auch von Christen als Treue zur Heiligen Schrift als Quelle jüdischer Tradition gewürdigt und anerkannt.

Wer sich noch der Diskussion um den „Seligen Anderle von Rinn" und seine Verehrung auf dem Judenstein in der Diözese Innsbruck erinnert, die erst am 2. Juli 1989

[13] *Johannes Paul II.*, Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: *R. Rendtorff*/*H. H. Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. I. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/München 1988, 76.

[14] *Johannes Paul II.*, Ansprache beim Besuchs der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: *H. H. Henrix*/*W. Kraus* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. I. (s. Anm. 13), 109.

durch die Amtskirche beendet wurde, wird ermessen können, wie bedeutsam diese Schritte auf das Judentum als zeitgenössische Weltreligion hin gewesen sind.

… nicht ohne Belastungen

Während des Pontifikats Johannes Paul II. gab es aber auch andere Akzente. So hatten Heiligsprechungen eine besondere Bedeutung. Nicht nur die Zahl ist interessant; vor allem die Auswahl und Kombination derjenigen, die zu den Altären erhoben werden, scheint wie ein Navigationssystem durch die aktuelle Kirchenpolitik zu funktionieren. Am 9. August 1942 war die Karmelitin Theresa Benedicta vom Kreuz als Jüdin Edith Stein in Auschwitz ermordet worden. 1987 sprach sie Papst Johannes Paul II. heilig und die Kirche erhob sie zu einer Patronin Europas. Damals war die jüdische Ablehnung beträchtlich, mit der die Heiligsprechung Edith Steins als unnötiges Hindernis für den Dialog betrachtet wurde. Als Jude fragte man sich: warum Edith Stein und nicht Franz Jägerstätter, ein bescheidener österreichischer Katholik, der von den Nazis 1943 enthauptet worden war, weil er nicht in Hitlers Armeen kämpfen mochte? Dient Edith Stein der Kirche als Angebot eines Rollenmodells für Juden? Oder als Versuch, den Holocaust zu verallgemeinern und die Verantwortung der Kirche zu verdunkeln? Auch die Heiligsprechung des judenfeindlichen Maximilian Kolbe wurde von solcher Kritik begleitet. Wir Juden fürchteten, die Hervorhebung des Leides von Christen in der Todesmaschinerie der Nazis könnte davon ablenken, dass diese wesentlich der unentrinnbaren Auslöschung des jüdischen Volkes gewidmet war. Denn Juden hatten keine Wahl, ihrem Schicksal zu entrinnen. Andere hatten sie sehr wohl.

Weitere Belastungen folgten: die Papstaudienz für Kurt Waldheim im Jahr 1986 und die Errichtung eines Konvents der Karmelitinnen in Auschwitz. Die gleichzeitige Seligsprechung der beiden kirchenpolitisch so unterschiedlichen Konzilspäpste Pius IX. (1846–1878) und Johannes XXIII. (1958–1963) am 3. September 2000 scheint zumindest zwei gegenläufige kirchliche Tendenzen zu bedienen. Während in die Amtszeit Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil mit der historisch so wichtigen Erklärung „Nostra Aetate“ fällt, ist Pius IX. wegen antijüdischer Äußerungen zu kritisieren. In der Mortara-Affäre 1858 war ein heimlich von einem katholischen Dienstmädchen getaufter Sohn seinen jüdischen Eltern zwangsweise weggenommen und vom Papst katholisch erzogen worden. Dies erinnert an die aktuellen Vorwürfe gegen Pius XII., dem Dokumente unterstellen, er habe getaufte jüdische Kinder nach 1945 nicht mehr zu ihren Eltern zurückkehren lassen wollen. Auch der Wunsch des spanischen Klerus, Isabella die Katholische selig sprechen zu lassen, schließt höchst unerfreuliche Deutungen nicht aus.

All diese Akzente sind durch die Kirche in zeitlicher Nähe gesetzt worden und können wohl erst durch den Abstand von Jahrzehnten in ihrer Bedeutung beurteilt werden. Die Frage heute ist: welche Situationsbestimmung gilt in der katholischen Kirche aktuell, wenn das Verhältnis zum Judentum formuliert wird? Wie steht es um das Klima des jüdisch-katholischen Verhältnisses?

Das Thema Judenmission bleibt aktuell

Bei der ersten Begegnung von deutscher Rabbinerkonferenz und deutscher Bischofskonferenz am 9. März 2006 in Ber-

lin hatte Kardinal Kasper eine wesentliche Aussage getroffen:

„Sofort stellt sich dann die Frage, wie sich der alte und der neue Bund, oder wie manche sagen: der erste und der zweite Bund verhalten.[15] Handelt es sich um zwei Bünde oder um einen Bund, oder reicht diese Alternative überhaupt aus, um das komplexe Verhältnis zwischen beiden zu beschreiben? Im Hintergrund dieser Frage steht das noch viel grundsätzlichere Problem, wie ist Weitergeltung des alten Bundes mit der für den neuen Bund grundlegenden universalen Heilsbedeutung Jesu Christi vereinbar (vgl. Röm 3,21–31)? Hält man an der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi fest, dann stellt sich sofort das äußerst sensible Problem der Judenmission. Im Unterschied zu manchen evangelikalen Gruppierungen kennt die katholische und die offizielle evangelische Position keine organisierte und gezielte Judenmission. Doch in allen diesen Fragen sind wir noch weit von einer allgemein befriedigenden Antwort entfernt. Trotz guter Ansätze gibt es gegenwärtig noch keine umfassende allgemein überzeugende christliche Theologie des Judentums."[16]

Rabbiner Henry G. Brandt, Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz Deutschlands, verstand sehr wohl, welches Thema da von katholischer Seite gesetzt worden war: Muss auch das jüdische Volk den universalen Heilsanspruch anerkennen, den die katholische Kirche für Jesus als Christus in Anspruch nimmt? Er antwortet Walter Kasper[17]:

„Wir haben mit Genugtuung registriert, dass sich die Katholische Kirche festgelegt hat, dass Gottes Gnadengaben und Verheißungen unabänderlich sind, dass seine Treue ewig währet. Demgemäß steht Gott zu seinem Bund und zur Erwählung Israels, wenn Er auch – nach christlichem Verständnis – die Christen durch den Glauben in diese hineingenommen hat. Dass ich dafür nicht Dank sage, werden Sie mir nicht übel nehmen, denn für das Selbstverständliche sollte man nicht danken müssen, aber ich äußere Genugtuung, dass diese Korrektur in Lehre und Glaube endlich stattgefunden hat. Denn für uns war es immer selbstverständlich, dass der Bund nie gekündigt wurde, fühlten wir uns doch selbst in den schlimmsten Zeiten immer im Bund mit Gott. Nie gekündigt, manchmal schwer zu tragen, und immer präsent. Dass wir das nun gemeinsam so sehen, gibt uns, glaube ich, gegenseitig Stärke und Mut für die Zukunft. Das Sündenbekenntnis, das mehrmals ausgesprochen wurde, haben wir ebenfalls registriert. Und als Jude sollte man darauf mit Annahme reagieren. Denn lehrt das Judentum nicht und sprechen wir nicht jedes Mal zu den hohen Feiertagen der Umkehr, zu Rosch HaSchana und Yom Kippur, Umkehr, Gebet und gute Taten ändern das negative Urteil? Wir hoffen nur, dass diese Kehrtwende, dieses fast revolutionäre Neue von Dauer sein wird und man diese Entwicklung wirklich als epochal bezeichnen wird. Hoffentlich werden die zukünftigen Geschichtsbücher es demgemäß berichten. […]

15 Vgl. *J. T. Pawlikowski*, Judentum und Christentum III., in: TRE XVII (1988), 390–403; *Ders.*, Reflections on Covenant and Mission, in: *E. Kessler / M. J. Wright* (Hg.), Themes in Jewish-Christian Relations, Cambridge 2005, 273–299.

16 *Walter Kardinal Kasper*, Rede bei der Begegnung mit Rabbinern und Vertretern des Vatikans am 9. 3. 2006. (http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/04_02_mehr.php?pNUM=3&mID=55 [Stand: 27. 3. 2008])

17 Landesrabbiner *Henry G. Brandt*, Rede bei der Begegnung mit Rabbinern und Vertretern des Vatikans am 9. 3. 2006. (http://www.deutscher-koordinierungsrat.de/04_02_mehr.php?pNUM=2&mID=60 [Stand: 27.3.2008])

Sie haben das Thema der Mission angesprochen. Ich möchte hier nicht weiter darauf eingehen, aber es muss zur Kenntnis genommen werden, dass besonders hier in Deutschland die Mission an Juden ein rotes Tuch ist. Insbesondere hier ist jede Idee, jeder Anflug der Möglichkeit einer Judenmission quasi ein feindlicher Akt, eine Fortsetzung der Untaten Hitlers den Juden gegenüber auf anderer Ebene. Das ist hart, aber ehrlich gesagt, denn so wird es von uns empfunden. Deswegen muss die Absage an eine Missionierung von uns Juden radikal und vorbehaltlos sein. Freilich bedeutet dies nicht, dass Christen wie auch Juden nicht verpflichtet wären, unter Bedingungen der Freiheit Zeugnis für ihren Glauben abzulegen. Dazu gehört unweigerlich auch das Risiko, dass das Leben und dieses Zeugnis jemanden dazu motivieren könnten, sozusagen die Seiten zu wechseln. In einer freien Gesellschaft muss dieses Risiko akzeptiert werden. Und Tatbestand ist, dass es eine solche Bewegung in beide Richtungen gibt. Judenmission, das aktiv ‚Bekehren wollen', ist allerdings etwas ganz anderes, insbesondere wo es noch mit materiellen Anreizen verbunden ist. Das verbietet sich von selbst – und besonders hier in diesem Land unter den vorhin beschriebenen Umständen."

Weiterführende Literatur:

Hans Hermann Henrix (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23), Aachen 2006.

Walter Homolka, Jesus der Jude. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich, in: ZRGG 60 (2008), 63-72.

John T. Pawlikowski, Moderne jüdische Ansichten über Jesus, in: http://www.jcrelations.net/de/?item=2918;

Gesprächskreis „Juden und Christen" beim ZdK veröffentlicht Stellungnahme zur Karfreitagsbitte „Für die Juden", in: http://www.zdk.de/pressemeldungen/meldung.php?d=451;

Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft, in: http://www.zdk.de/data/erklaerungen/pdf/Juden_u_Christen_Zeitgenossenschaft_2005_04_13_neu_1116422974.pdf;

Michael A. Signer, Blindness or Insight? The Jewish Rejection of Jesus Christ, in: http://www.jcrelations.net/en/?item=2167

Der Staat Israel

Ein Jahr später, im März 2007, besucht die Deutsche Bischofskonferenz Israel. Im Umfeld dieses Besuchs war es zu erheblicher Verstimmung gekommen. Zwar räumte Karl Kardinal Lehmann damals ein, die „situativ zugespitzten Äußerungen" einiger Bischöfe seien „sicherlich nicht angemessen" gewesen. Die Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Charlotte Knobloch, nannte es jedoch „völlig inakzeptabel", wenn z.B. der Eichstätter Bischof Gregor Maria Hanke vom „Ghetto in Ramallah" sprach und damit einen Vergleich mit der NS-Zeit zog. Frau Knobloch verurteilte Hankes Aussagen. Sie bedienten Klischees, „die sich hart an der Grenze des Antisemitismus bewegen".

Die Wiederzulassung des lateinischen Ritus 2007

Noch schwieriger gestalten sich die Verhältnisse auf theologischem Terrain. Die Wiederzulassung des Missale Tridentinum als „außerordentliche Form" des katholischen

Messformulars im Juli 2007 hat schwerwiegende Fragen für uns Juden aufgeworfen. Denn die jüdische Befürchtung lässt sich nicht ausräumen, dass mit der alten Messe auch die alte Ekklesiologie und die alten Ansprüche der katholischen Kirche wiederbelebt werden sollen. Folge der Wiederzulassung war eine nachhaltige Irritation im Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche. Als man im Vatikan vorstellig wurde und eine Klärung verlangte, erhielt man von Kardinal Bertone die Aussage, die Befürchtungen seien unbegründet und man sehe die Sache falsch.

Papst Benedikts XVI. „Gebet für die Juden" 2008

Dennoch sah sich Papst Benedikt XVI. schließlich veranlasst, die Karfreitagsbitte für die Juden zu revidieren. Mich hat das aufhorchen lassen. Seitdem spüre ich, dass sich vielleicht gar nicht so viel getan haben könnte in den Weiten kirchlicher Ebenen – trotz „Nostra Aetate" und Rheinischem Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" von 1980[18]. Ungläubig lese ich als Jude mit viel Erfahrung im Dialog diese Verfügung des Papstes, mit der er am 4. Februar 2008 von eigener Hand die Karfreitagsbitte für die Juden im Missale Romanum von 1962 verändert hat. Nach der Freigabe des alten Messritus als „außerordentliche Form" im Juli 2007 hatten weltweit Vertreter des Judentums eine Abänderung der alten Form dieses Gebets gefordert. Auch viele christliche Organisationen baten um Klärung: dass der Bund Gottes mit seinem Volk Israel Bestand hat *ohne Jesus*. Das Hin und Her seit Mitte 2007, ob und wie künftig am Karfreitag für die Juden gebetet würde, ließ mehr vermuten als nur einen Fehler in der Kommunikation des Vatikans. Nun schafft eine Neufassung von höchster Seite grausame Klarheit.[19] Es heißt: „Wir wollen auch beten für die Juden, dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen als Heiland aller Menschen … Allmächtiger ewiger Gott, der Du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass ganz Israel gerettet werde, wenn die Fülle aller Völker in Deine Kirche eintritt." Führt der Weg zum Heil also auch für Juden letztlich über die Anerkenntnis Jesu als Heiland? In der ordentlichen Form seit den siebziger Jahren heißt es da ganz anders: „Lasset uns beten für die Juden, zu denen Gott im Anfang gesprochen hat. Er gebe ihnen die Gnade, sein Wort immer tiefer zu verstehen und in der Liebe zu wachsen." Durch die Veränderung der außerordentlichen Form des wiederzugelassenen lateinischen Messritus wird die ordentliche Form entwertet. Denn die jetzt in Kraft gesetzte Fassung Benedikt XVI. ist die neueste Form, mit der es sich kritisch auseinanderzusetzen gilt. Sie ist als offizielle

[18] *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. I. (s. Anm. 13), 593–596. Der Schwerpunkt des Synodalbeschlusses von 1980 liegt auf dem Bekenntnis zum niemals gekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel. Er wehrt damit der falschen judenfeindlichen Tradition von der Ersetzung des alten Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund in Jesus Christus, der dann mit der Kirche und der Menschheit geschlossen wäre. Auf dieser Basis wird 1996 der Grundartikel der Kirchenordnung geändert. Eingefügt wird: „Sie (die Evangelische Kirche im Rheinland) bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes Israel festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde."

[19] Zur Debatte siehe: *W. Homolka* / *E. Zenger* (Hg.), „… damit sie Jesus Christus erkennen." Die neue Karfreitagsbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008.

„lex orandi" also auch „lex credendi"! Hätte er auf die Aussage der ordentlichen Form zurückgreifen wollen, wie einfach wäre es gewesen, ihre lateinische Fassung für die tridentinische Messe vorzuschreiben.

Kardinal Walter Kasper, für das Verhältnis zum Judentum zuständig, wiegelt ab: Die Bitte um Bekehrung der Juden sei nur eine „endzeitliche Hoffnung", die katholische Kirche wolle im Diesseits keine Judenmission. Es handle sich lediglich um ein Zitat aus dem Römerbrief. Wenn der Papst nun von der Bekehrung der Juden spreche, müsse man das richtig verstehen. Ich meine, ich verstehe ihn schon. Deshalb habe ich meine Teilnahme am 97. Katholikentag in Osnabrück abgesagt.

Gestörtes Vertrauen

Das Klima des Einvernehmens und des gegenseitigen Vertrauens ist nicht mehr gegeben. Ein jüdischer Kollege benannte seinen Zustand sanft mit „inhaltlicher Verwunderung und emotionaler Verstimmung". Jemand anderer wollte es noch klarer sagen: Juden aller Denominationen lehnen jede Form der Vereinnahmung und Mission seitens des Christentums ab und sollten – 1.600 Jahre nach Konstantin und Theodosius, 1.000 Jahre nach den Kreuzzügen, 900 Jahre nach den Laterankonzilien und 63 Jahre nach der Schoa – einen Respekt erfahren, der erst die Grundlage für einen wahren Dialog zwischen Judentum und Kirche bedeuten kann.

Uns Juden geht es also um die gleiche Augenhöhe und um die Selbstachtung gegenüber einer Kirche, die es nicht vermocht hat, die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen so zu vermitteln, dass mehr als nur ein kleines Häuflein gläubiger Katholiken sich gegen die Verbrechen des Nationalsozialismus gestellt hätten. Leo Baeck war es, der dieses Fazit nach dem Holocaust gezogen hatte: Was ist eine Kirche wert, die Gottes grundsätzliche Lehren nicht aufrechtzuerhalten weiß, dann aber auch noch einen Absolutheitsanspruch aufrechterhält, der durch nichts zu rechtfertigen ist.

Die Annäherung ist gefährdet

Trotz dieses Bankrotts 1945 war eine beispiellose Annäherung möglich, getragen auch von dem – wie wir glaubten – ehrlichen Bemühen der Kirche, „Gottes erste Liebe" (Friedrich Heer) anzuerkennen und damit auf eigene Spurensuche zu gehen. Gerade vor dem Hintergrund der leidvollen und unentschuldbaren christlichen Vergangenheit mit dem Judentum ist es eine wichtige Aufgabe für jüdische Theologen geworden, den Dialog mit dem Christentum zu suchen. Die spirituelle Komponente ist dabei ganz wichtig: Nicht nur humanitäre Erwägungen führen uns zusammen. Wir sind vielmehr um Gottes willen miteinander verbunden. Es reicht nicht, dass Christen sich auf ihre jüdischen Wurzeln aus biblischer Zeit berufen; denn Dialog verlangt Zeitgenossenschaft, das heißt das Gespräch zwischen heutigen Christen und heutigen Juden. Die Bewegung aufeinander zu müsste sich öffnen zu einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft unserer gefährdeten Welt.

Seit fünfundzwanzig Jahren engagiere ich mich für das jüdisch-christliche Gespräch. In den letzten Jahren verstärkt sich in mir leider das Gefühl, die Beschäftigung der katholischen Kirchenoberen mit dem Judentum wird zu einer zeremoniellen Pflicht. Man hat katholischerseits alles gesagt: den Eigenwert des Judentums bekräftigt, seine Schuld gegenüber dem jüdischen Volk bekannt, seinen Willen zum Dialog

auch institutionell bekräftigt im Rahmen der Päpstlichen Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden.

Die Frage nach der Gültigkeit der Heilszusage Gottes an das jüdische Volk aus katholischer Sicht bleibt aber offensichtlich eine offene Wunde. Als höhnisch müssen Juden es empfinden, wenn ausgerechnet im Umfeld von Karfreitag und Ostern die Katholische Kirche wieder für die Erleuchtung der Juden bittet, damit wir Jesus als Heiland erkennen. Solche theologischen Aussagen werden in einem wirkungsgeschichtlichen Kontext getroffen, der eng verbunden ist mit Diskriminierung, Verfolgung und Tod, letztlich um unseres „Seelenheils" willen. Das ist nach der Schuld, die die Katholische Kirche in ihrer Geschichte mit dem Judentum und zuletzt im Dritten Reich auf sich geladen hat, völlig unangemessen und muss auf das Schärfste zurückgewiesen werden. Deshalb haben auch die jüdischen Gemeinschaften Italiens, Deutschlands und Österreichs den Dialog mit der katholischen Kirche ausgesetzt.

Wo stehen wir?

Die grundsätzliche Absage an gegenseitige Mission bedeutet nicht, individuellen Glaubensentscheidungen mit Respekt zu begegnen. Anlässlich der Feierstunde in Rom zum 40. Jahrestag der Konzilserklärung „Nostra Aetate" am 27. Oktober 2005 sollte der jüdischstämmige Pariser Kardinal Jean-Marie Lustiger sprechen. Der römische Oberrabbiner Riccardo di Segni verurteilte diese Wahl als unangemessen und blieb dem Anlass fern: Es sei kein Dialog, wenn es bedeute, die eigene Identität aufzugeben und zur anderen Seite überzuwechseln. Andere Rabbiner und ich nahmen aber demonstrativ teil, um die Person Lustigers und sein Lebenswerk zu würdigen, auch unter Einschluss der Tatsache, dass er jüdisch geboren war. Heute frage ich mich: Wie stünde es denn, wenn es umgekehrt wäre? Kann die katholische Kirche damit fertig werden, dass eine ganze Anzahl von Rabbinern ursprünglich in das Christentum hineingeboren war, bevor sie von der einen zur anderen Bruderseite gewechselt sind? Im Juni 2007 überbrachte bei der Amtseinführung der ursprünglich evangelischen Rabbinerin Gesa Ederberg in Berlin die evangelische Bischöfin Maria Jepsen Grüße auch im Namen des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber. Könnte die katholische Kirche über ihren Schatten springen und akzeptieren, dass die Taufhandlung an einem Kind nicht schwerer wiegt, als die freie Entscheidung des Jugendlichen oder Erwachsenen, einen anderen Weg mit Gott zu gehen, der als „brüderlich" bezeichnet wird? Es könnte sein, dass es dann schnell vorbei wäre mit dieser Brüderlichkeit.

Als Elemente der lehramtlichen Verkündigung einer neuen Sicht des Verhältnisses zum Judentum sind heute wieder zu verteidigen: der mit Israel geschlossene Bund ist „von Gott nie gekündigt"[20] worden. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderruflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist (vgl. Röm 9,4). Es ist das „Volk des Bundes", welches von der Bibel her als „Licht der Völker" eine universale Sendung hat. Jesus Christus ist ein echter Sohn Israels. Sein Judesein und die Tatsache, dass

[20] *Johannes Paul II.* in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. I. (s. Anm. 13), 75.

sein Milieu die jüdische Welt war, gehören nach Johannes Paul II. zur Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie sind nicht ein einfacher kultureller Zufall. Wer die Bindung Jesu an das jüdische Volk lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu Christi beschädigen. Diese Aussagen sind für das überkommene Glaubensverständnis von Christen irritierend, aber sie entsprechen der Ortsbestimmung, die das Zweite Vatikanische Konzil für die christliche Identität vorgenommen hat. Beide beten denselben Gott an.[21] Beide stützen sich auf dasselbe Buch, die Hebräische Bibel. Beide erkennen die moralischen Prinzipien der Tora an und hegen eine gemeinsame Verantwortung für diese Welt als Gottes Schöpfung.

Unsere Furcht ist, dass diese Erkenntnisse auf der Grundlage des II. Vatikanischen Konzils in den Hintergrund rücken könnten. Unsere Hoffnung ist, dass die „ecclesia triumphans" des alten Ritus keine geistige Wiederbelebung findet. Doch die Wirklichkeit sieht anders aus. Micha Brumlik war es, der vor einigen Monaten in einem Artikel „vor der Eiszeit" warnte, auf die wir zulaufen. Jetzt ist sie da. Die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und jüdischer Gemeinschaft stehen durch den unfreundlichen Akt der Neufassung der Karfreitagsfürbitte schlagartig vor einer Zerreißprobe wie schon seit Jahrzehnten nicht mehr. Es obliegt der weiteren theologischen Diskussion, im jüdischen Nein zu Jesus Christus den Ausdruck jüdischer Treue zur eigenen Berufung und eine Voraussetzung für das Werden der Kirche zu bedenken. Das mühsam Erreichte im jüdisch-katholischen Verhältnis ist noch nicht gesichert, und wir bemerken beinahe jeden Tag, dass es gefährdet ist.

Der Autor: *Prof. Dr. Walter Homolka (1964) ist deutscher Rabbiner, Rektor des Abraham-Geiger-Kollegs an der Universität Potsdam, Vorstandsmitglied der World Union for Progressive Judaism Jerusalem (seit September 2005) und Chairman der Leo Baeck Foundation. Er arbeitet im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit.*

[21] „Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich." (in: *H. H. Henrix/W. Kraus* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Bd. II. Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn–Gütersloh 2001, 109.)

Hamideh Mohagheghi

Die katholische Kirche aus der Perspektive einer Muslima

◆ **Das Verhältnis von Katholischer Kirche und Islam ist ambivalent geprägt: sowohl Wertschätzung und Dialog als auch Konkurrenz und Abgrenzung bestimmen auf verschiedensten Ebenen die komplexe und historisch belastete Beziehung. Papst Benedikts folgenreiche Regensburger Rede ist dafür das augenfälligste Beispiel aus der Gegenwart. Die islamische Theologin Hamideh Mohagheghi nimmt dazu ausführlich Stellung und plädiert für einen Dialog des gegenseitigen Respekts und der Schöpfungsverantwortung. Beide Religionen müssen lernen, ihre Unterschiede nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung zu sehen. (Redaktion)**

Unter dem Titel „Heiliger Frieden" beschließen Katholiken und Muslime in Rom einen dauerhaften Dialog, der die beiden Religionen einander näher bringen soll.[1] In einem Konstituierungstreffen wurde festgelegt, dass sich künftig Vertreter der Katholiken und Muslime einmal im Jahr zu einer Konferenz treffen. Die Zusammenkünfte sollen wechselweise in Rom und in einem muslimischen Land stattfinden. Über die persönlichen Begegnungen hinaus sollen diese Treffen auch die räumlichen Grenzen zu überschreiten ermöglichen, um Kultur und Tradition der jeweils anderen in ihrer Umgebung kennen zu lernen. Es bleibt zu hoffen, dass diese Zusammenkünfte nicht nur hinter geschlossenen Türen stattfinden. Die umfassende öffentliche Aufmerksamkeit ist erforderlich, damit die Annäherungsversuche das friedliche Zusammenleben der Menschen nachhaltig voranbringen.

Das Motto des ersten Treffens im November 2008 wird „Gottesliebe, Nächstenliebe" sein, auf die sich die 138 muslimischen Gelehrten als fundamentale Grundlage für bessere Verständigung in ihrem offenen Brief bezogen haben.[2] Dabei sollen „theologische und spirituelle Grundlagen" dieser beiden Prinzipien im Christentum und Islam thematisiert werden. Darüber hinaus sollen „Menschenrechte und gegenseitiger Respekt" die Schwerpunkte der Diskussionen bilden. Der muslimische Vertreter Aref Ali Nayed nennt als Ziel dieser neuen Initiative den Einsatz „für das Heilen unserer gemeinsamen, zerstörten Welt und für den Frieden."

Der katholische Delegationsleiter, Kardinal Jean-Louis Tauran, äußerte sich positiv über die neue katholisch-muslimische Initiative: „Endlich atmen wir ein neues Klima. Man sieht, dass man gemeinsam etwas machen kann."

Diese Worte versprechen eine neue Ära des Dialoges zwischen Katholiken und Muslimen, die mit ihrer neuen Form das gemeinsame Handeln im Blick hat und nicht auf der Ebene der Worte verharren will.

1 SZ, 7.3.2008.

2 Vgl. Ein Wort, das uns und euch gemeinsam ist. Der offene Brief von religiösen Führern der Muslime an die religiösen Führer des Christentum, Hellenthal 2007.

Fast die Hälfte der Weltbevölkerung sind Christen und Muslime. Fortwährende Verständigung, Verzicht auf das Beharren im Besitz des einzigen Heilswegs zu sein, gegenseitige Akzeptanz und Respekt für den Glauben und die Lebensweise der anderen sind unverzichtbare Bedingungen für das Zusammenleben in einer globalen Welt, in der die Kulturen und Religionen in unmittelbarer Nähe miteinander leben müssen.

Beide Religionen hatten dunkle Zeiten in ihrer Geschichte, als Intoleranz und Ignoranz vorherrschend waren. Teilweise sind diese Haltungen auch heute noch in den Gesellschaften zu finden. Es gibt aber auch positive Beispiele, Zeugnisse konstruktiven Zusammenwirkens. Das Entdecken der gemeinsamen Prinzipien für die Gestaltung des Lebens kann ein Meilenstein für fruchtbare und dienliche Interaktionen sein, die ein Zusammenleben der Menschen in Frieden ermöglichen. Hier müssen besonders die Bewahrung der Schöpfung und die Glückseligkeit der Menschen, die im Interesse aller sind, im Mittelpunkt stehen. Unterschiede in Theologie und Ausformung des Glaubens sollten als Ausdruck für verschiedene Wege verstanden werden, die zum einen Ziel führen. Dies zu akzeptieren und Respekt vor den unterschiedlichen Wegen zu haben, ist als unvermeidliches Fundament für die Gestaltung der Welt zu betrachten.

Dialoge oder Monologe

Gibt es für Katholiken und Muslime Gemeinsamkeiten, die als Grundlagen des Handelns gelten? Wo liegen die Unterschiede, die das Zusammenleben erschweren?

Die Darstellung der Eindrücke, der Herausforderungen, Probleme und Erwartungen, die ich in diesem Aufsatz akzentuiere, sind in langjährige Dialogarbeit und in Begegnungen mit Katholiken eingebettet. Sie sind Ausdruck meiner persönlichen Erfahrungen sowie der Beobachtung der muslimischen Wahrnehmungen.

Der Dialog zwischen Katholiken und Muslimen kann zwar auf eine langjährige Tradition zurückblicken, er wird jedoch überwiegend auf der Ebene der theologischen Diskussionen geführt. In letzter Zeit warnen einige ranghohe Kirchenvertreter vor einem „naiven Dialog" mit dem Islam.[3] Sie sprechen vom kritischen Dialog und fordern, dass der Islam sich „reformiert" und „modernisiert", so wie das Christentum sich von den alten und überholten Traditionen befreit hat. Gewiss, ein zweckdienlicher Dialog muss kritische Fragen zulassen, allerdings seitens *beider Gesprächspartner*. Da es auf muslimischer Seite kaum Theologen gibt, die gut über das Christentum informiert sind und reflektierte kritische Fragen stellen können, sind es hauptsächlich christliche Theologen, die kritische Fragen an die Muslime stellen. So herrscht im Dialog eine Asymmetrie der Kompetenz, die oft in „Monologe" und höfliche Gesten mündet, da die Gesprächspartner in ihrem Fachwissen, ihrer Sprache und ihrem Wissen über den Dialogpartner nicht auf gleicher Ebene stehen.

Der Dialog muss die Möglichkeit bieten, sich zuerst gegenseitig kennen zu lernen. Hierbei sind das Zuhören und das Ernstnehmen des Dialogpartners in seinem eigenen Selbstverständnis die primären und unabdingbaren Grundlagen, die ein aufrichtiges und ernsthaftes Ge-

[3] „Wir müssen in ein konstruktives und zugleich kritisches Gespräch eintreten, nicht in ein naives Gespräch, das nur vom ‚gleichen Gott' spricht", so etwa Kardinal Walter Kasper. http://www.kardinal-kasper-stiftung.de/KardinalWalterKasperStiftung-Vortrag300906.html (Stand: 16. 3. 2008).

spräch erst ermöglichen. Dabei müssen die historischen Entwicklungen der beiden Religionen in ihren Eigenheiten und in ihren jeweiligen geschichtlichen Realitäten untersucht werden. Christentum und Islam sind von der Wirkungsgeschichte und den Gesellschaftsstrukturen her, in denen sie angenommen wurden, unterschiedlich. Unterschiede weisen sie ebenso in der Entstehungs-, Entwicklungs- und Ausbreitungsgeschichte auf. Die Erwartung, dass der Islam den gleichen Weg wie das Christentum einschlagen müsse, um in der „Moderne" anzukommen, ist ein Zeichen dafür, dass die Zeit und das Umfeld der Entstehungszeit und die Intentionen dieser beiden Religionen nicht berücksichtigt werden. Im sachlichen und reflektierten Dialog können Gemeinsamkeiten trotz Unterschieden erkannt und gemeinsame Handlungsbereiche ergründet werden.

Die Rede von Papst Benedikt XVI. über „Glaube und Vernunft" im September 2006 in Regensburg zeigt, wie wichtig diese Prinzipien sind, wenn man sich über die jeweils andere Religion äußert. Sie zeigt eine neue Dimension der gegenseitigen Wahrnehmung. Papst Benedikt XVI. bezog sich in seiner Rede auf ein Gespräch zwischen einem gelehrten byzantinischen Kaiser und einem gebildeten Perser im Jahr 1391, um darzustellen: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.[4] Er hob durch diese Erzählung, herausgegeben von Adel Theodor Khoury, hervor, dass der byzantinische Kaiser, der als Christ und gebildet in der griechischen Philosophie aufgewachsen war, die Bekehrung durch Gewalt bzw. „heiligen Krieg" im Islam „nicht im Sinne Gottes" verstand. Aufgrund seines christlichen Gottesbildes war für den Kaiser evident, dass „Gott kein Gefallen am Blut hätte". Darauf folgend bringt der Papst einen Kommentar von Theodor Khoury, in dem er Gott im Islam als einen absolut transzendenten Gott beschreibt, dessen „Wille an keine unserer Kategorien gebunden ist und sei es die der *Vernünftigkeit*."[5] Dazu wird eine Aussage des im 10.–11. Jh. lebenden umstrittenen muslimischen Gelehrten Ibn Hazm zitiert, der die Absolutheit des Willen Gottes an nichts gebunden sah. Entsprechend den Ausführungen Ibn Hazms kann Gott, wenn er will, willkürlich handeln; er ist an nichts gebunden, sogar an Sein eigenes Wort nicht. So kann Gott etwa das Gute für schlecht und das Schlechte für gut erklären. Diese Meinung von Ibn Hazm als Grundlage für das Gottesverständnis im Islam zu bringen, zeigt die fehlende umfassende Kenntnis über den Qur'an und sein Gottesverständnis. Ibn Hazm gehörte nämlich zur *zahritischen* Schule, die sich streng an den äußeren Wortlaut des Qur'antextes hielt und die Meinung vertrat, dass Offenbarung und *Schari'a* keine innere Bedeutung haben und nicht interpretiert werden können. Laut Ibn Hazm hat Gott alles den Menschen mit klaren Worten mitgeteilt; demnach ist das Auslegen, Deuten und nach dem Sinn dieser Worte suchen der Beginn des Unglaubens.[6]

4 Vgl. *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg/Br. 2006, 16f. Der Text genannter Vorlesung findet sich auch: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (Stand: 6. 4. 2008).

5 Ebd., 17.

6 da`eratul ma`arif bozorge islami (Große islamische Enzyklopädie), Band 3, 343ff., Teheran 1990.

Im Qur'an aber, der als erste authentische Quelle der islamischen Lehre gilt, ist Gott die absolute Weisheit. Unter den Namen Gottes, die zugleich Beschreibungen seines Wesens darstellen, finden sich die Namen Weiser (*hakim*), Wissender (*`alim*), Gerechter (*`adl*), Erhalter und Beschützer (*ha`fiz*) und Edler und Anmutiger (*latif*). Der Wille Gottes ist stets begleitet von Weisheit, Liebe und Barmherzigkeit gegenüber seinen Geschöpfen. Dieser Gott kann nicht unvernünftig und willkürlich handeln, weil dies gegen sein Wesen ist.

Die Aussage in dieser Rede, dass der Vers 256 in Sure 2 – es gibt keinen Zwang in Glaubenssachen – in einer Zeit entstanden sei, in der „Muhammad selbst noch machtlos und bedroht war", entspricht nicht den islamischen Untersuchungen, die Verse im Qur'an chronologisch zu ordnen. Die Offenbarungszeit dieses Verses wird datiert zwischen 628 und 630 n. Chr., in eine Zeit, in der Muhammad in Medina durchaus erfolgreich und mächtig war. Zudem gehören diese Verse zu den Grundsatzversen im Qur'an, die nicht relativiert oder aufgehoben sind.[7]

Die Rede von Papst Benedikt XVI. erweckte den Eindruck, er hätte den Islam als eine unvernünftige Religion darstellen wollen, die sich durch Gewalt ausbreitete. Seitens der Muslime entstanden überzogene Empörung und Proteste; die angemessenen Reaktionen seitens des Vatikans und des Papstes und das spätere Schreiben der 138 muslimischen Gelehrten, die in einem offenen Brief an den Papst und weitere führende Persönlichkeiten der christlichen Kirchen zum Dialog einluden, glätteten letztlich die Wogen und leiteten eine konstruktive Annäherung ein.

Es bleibt offen, warum der Papst ausgerechnet ein verkürztes und unreflektiertes Beispiel aus der islamischen Tradition, untermauert mit den Aussagen eines umstrittenen Gelehrten, benötigte, um die „Unvernünftigkeit" des Glaubens anzuprangern. Im 14. Jahrhundert gab es durchaus Beispiele aus eigener Tradition, auch Zwangsbekehrungen durch die katholische Kirche, um die Verwerflichkeit des Aufzwingens des Glaubens zu demonstrieren. Zeitgleich mit Ibn Hazm lebten muslimische Philosophen und Theologen, die umfassende Kenntnis über die griechische Philosophie hatten und den Qur'an als eine Quelle verstanden, die zum rationalen Glauben ruft, die ausgelegt werden durfte und musste. Ebenso gibt es aus dieser Zeit Überlieferungen, die Glaube und Vernunft keineswegs in Widerspruch sehen: „Vernunft deutet die Erfahrung und lernt von Erfahrung, dies führt zur Erkenntnis. Glaube ist Erkenntnis."[8]

Dass diese Denkweise in der islamischen Theologie seitens des Papstes unerwähnt bleibt, zeigt, wie unbekannt sie ist und wie noch immer einseitig und spärlich der Islam von der katholischen Kirche wahrgenommen wird.

Divergenzen aus islamischer Sicht

Im Dialog zwischen Christentum und Islam ist gelegentlich zu beobachten, dass die eigenen Ideale mit den Realitäten der anderen verglichen werden. Dabei werden die Mängel und Defizite in der eigenen Tradition verschwiegen, während zugleich die Unzulänglichkeiten und falschen Glaubensdeutungen der anderen betont werden.

7 *M. H. Ma`rifat*, tarikhe Qur`an (Geschichte des Qur'an), Teheran 2005, 57.
8 *Dinani Ebrahimi Ghulamhussein*, partowe kherad (Das Licht der Vernunft), Teheran 2006, 69.

Es entsteht ein positives Selbstbild, dem ein Zerrbild der anderen gegenübersteht. Vom Islam existiert derzeit ein Zerrbild, das die Glaubensdeutungen und die Lebensweise der extremistischen Auslegungen widerspiegelt. Die Aussagen einiger führender kirchlicher Persönlichkeiten[9] über den Islam, die auf diesem einseitigen Bild begründet sind, betonen die Unterschiede zwischen Christentum und Islam. Sie werden als Grenzlinien dargestellt, die nicht zu überschreiten sind. Abgrenzung und Exklusivismus werden bekräftigt, das gemeinsame Handeln erschwert.

Das Christentum, insbesondere der Katholizismus, und der Islam haben Glaubensgrundprinzipien, die verbindlich sind und das tägliche Leben und Handeln der Menschen prägen, wenngleich es theologisch grundlegende Abweichungen im Verständnis dieser Prinzipien gibt.

Der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Schöpfung ist für die Katholiken ein zentrales Prinzip ihres Glaubens. Gottes Wille ist die Ursache der Schöpfung: „Alles was ist, existiert, weil Gott es will. Ohne seinen Willen ist nichts."[10] Der Glaube ist das Vertrauen, das auf Erfahrung begründet ist und sich vernünftig begründen lässt. In der katholischen Lehre stehen Glaube und Vernunft nicht in Widerspruch, der Glaube aber kann und muss die Vernunft übersteigen.[11] Diese Auffassung kann eine feste Grundlage für den Glauben an einen einzigen Gott sein, der für die Katholiken und Muslime in derselben Weise verbindlich ist. Sich in Vertrauen in Gottes „Hand" geben, ist ein Glaubensverständnis, das Zuversicht und Hoffnung schenkt und dem Menschen ermöglicht, mit sich und seinem Umfeld Frieden zu schließen.

Im Verständnis des einen und einzigen Gottes liegen zwischen Katholiken und Muslimen fundamental unterschiedliche Vorstellungen und Deutungen, die in den theologischen Diskussionen viele Fragen aufwerfen.

Für die Muslime ist ein Gott, der „sich in Jesus von Nazareth zu den Menschen hinabbeugt und sich auf dieses Niveau herablässt, und sich erniedrigt"[12] unvorstellbar. Ebenso ist unbegreiflich, dass dem einen einzigen Gott ein Sohn zugeschrieben wird, den er für die Menschen geopfert hat, um sie zu erlösen. Die Geschichte von Abraham und seinem Sohn, den er opfern sollte, gilt in der islamischen Tradition als eine Mitteilung Gottes, keine Menschenopfer zu wollen. Es ist für die Muslime nicht verständlich, wie Gott selbst dann doch wieder eine Opfertradition einführt und seinen Sohn hingibt. Warum sollte Gott seine Liebe auf diese Art bezeugen? Die Liebe und Zuwendung Gottes ist in seiner Schöpfung ersichtlich, und der Mensch hat die Fähigkeit, mit Hilfe und Unterstützung Gottes und eigener Anstrengung diese unendliche Liebe zu entdecken, zu erfahren und zu erwidern, meint die islamische Lehre.

Das Bild des dreieinigen Gottes und das gleichzeitige Bekenntnis Jesu als Gott, ist für Muslime unverständlich. Jesus als Gott und zugleich als Mensch zu bezeichnen, führt bei manchen Muslimen zur An-

9 Bischof Huber fordert aufrichtigen Dialog mit dem Islam, www.ekd.de (Stand: 20. 3. 2008); Kardinal Lehmann: Islam rechtlich nicht gleichstellen (21. Juni 2007), www.faz.net; Bischof Elmar Fischer: Damit der „Glanz der Wahrheit" persönlich aufleuchtet, www.kath.net (Stand: 15 4. 2008)

10 Was Katholiken glauben – Information und Orientierung, herausgegeben von der *Katholischen Glaubensinformation* (kgi), München 1998, 17.

11 Ebd., 12.

12 Ebd., 7.

Wenn Muslime fragen

Christian W. Troll
Muslime fragen, Christen antworten

Reihe: Topos plus
176 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-7867-8489-0
€ (D) 8,90/sFr 16,90

Wenn Muslime nach dem Glauben der Christen fragen: Dieses Buch behandelt 12 der wichtigsten Fragen, stellt jeweils die muslimische und die christliche Sicht dar und formuliert schließlich die Antworten der Christen. Der Band bietet damit eine hervorragende Orientierungshilfe und Grundlage für gemeinsame Gespräche.

„Die gute Verständlichkeit und Lesbarkeit, die klare Gliederung und das Register am Schluss machen das Büchlein zu einer anregenden Lektüre und sehr brauchbaren Hilfe für die christlich-islamische Dialogsituation, aber auch für die Vermittlung des christlichen Glaubens in Katechese und Religionsunterricht.“ (Katechetische Blätter)

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

nahme, dass die Christen an drei Götter glauben und diese somit keine Monotheisten sind. Die Definition der Trinität bleibt weitgehend unbegreiflich. Erklärungsversuche misslingen, sobald Jesus als Sohn Gottes bezeichnet wird, den er für die Menschen geopfert hat. Warum wird Gott auf diese Weise vermenschlicht und welche Notwendigkeit besteht, Gott in dieser Form dem Menschen näher zu bringen?

Die augustinsche Auffassung von der Trinität könnte eine Hilfe für die Muslime sein, diese besser zu verstehen: das Reden von der Trinität ist ein sprachlicher Notbehelf. Man gebraucht diese Wörter aufgrund der Not der Rede. Diese mythologische Rede ist missverständlich und ihr Grund allein der, nicht zu schweigen. Die Lehre der Trinität ist eine Analyse und Selbsteinsicht des Denkens gerade in methodischer Hinsicht. Trinitarisch ist die Form des Denkens, die als Trinität zu dessen Gegenstand wird.[13]

Durch die abweichenden Gottesbilder entsteht eine Spannung, die kaum angesprochen wird, die Begegnungen und Gespräche zwischen Christen und Muslime jedoch mitprägt. Auch unter den Christen besteht die Annahme, dass Gott im Islam ein ferner und strafender Gott ist, der keine Liebe und Barmherzigkeit kennt. Diese gegenseitige Wahrnehmung kann dazu führen, dass der Glaube der anderen als „falscher" Glauben betrachtet wird, was die ehrliche Anerkennung und den aufrichtigen Respekt für den Gesprächspartner beeinträchtigen kann. Anerkennung und Respekt können dann auf der Ebene des Lippenbekenntnisses stagnieren, so dass sie in sozialen Konfliktsituationen nicht mehr haltbar sind. In solchen Situationen können Glaubensunterschiede instrumentalisiert werden, um machtpolitische bzw. wirtschaftliche Interessen auszutragen.

Es liegt ein langer und beschwerlicher Weg vor den Anhängern der Religionen, insbesondere der monotheistischen Religionen, die Gleichwertigkeit der verschiedenen Religionen und Wege anzuerkennen, die alle zu einem einzigen Ziel führen, nämlich die Glückseligkeit der Menschen und die Bewahrung der Schöpfung zu bewirken.

Die Liebe Gottes für die Welt und die Menschen ist im Christentum gebunden an den Glauben an Jesus als Sohn Gottes: „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird."[14] Diese Bedeutung Jesu und seine Stellung für die Rettung der Welt bringen die Frage mit sich, wie sehen die Christen die Menschen, die nicht an Jesus im christlichen Verständnis glauben? Wenn das Heil *nur* denen zugesprochen wird, die an Jesus als Gott und Mensch zugleich glauben, wie können die Menschen das Heil erfahren, die diesen Glauben nicht mittragen?

Mir ist bewusst, dass es christliche Gelehrte gibt, die diesen Anspruch nicht ausschließlich erheben. Sie betonen auch, dass Jesus selbst sich nie als Sohn Gottes bezeichnete. Dennoch erhebt die offizielle Kirchenlehre diesen Anspruch, der auch biblisch zu begründen ist. Die Stelle im Johannesevangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich" (14,6) be-

[13] Vgl. *J. Kreuzer*, Augustinus, Frankfurt/M. 1995, 93.
[14] Joh 3,16f.

zeugt diese Sonderstellung. Diese Formulierung kann so verstanden werden, dass dieser Weg der einzig und ausschließlich wahre und richtige Weg ist und nur über ihn ein Zugang zu Gott möglich ist. In den Gesprächen wird diese Überzeugung zunehmend ausgesprochen; unmissverständlich wird mitgeteilt, dass es einen direkten Weg zu Gott nicht gibt. Nur über Jesus – entsprechend christlichem Verständnis – kann der Mensch zu Gott gelangen.

Das Beharren auf dem Missionsauftrag bekräftigt den Eindruck, dass die Kirche eine Sonderstellung für sich beansprucht und diese im Rahmen von Mission durchsetzen will. Nicht immer hat Missionsarbeit den Menschen das versprochene Heil gebracht, wie die historischen Erfahrungen bezeugen. Die Mission wird in den muslimisch geprägten Staaten als Ausdruck westlicher Überlegenheit und Selbstüberhebung verstanden und unterliegt dem Verdacht, unter dem Banner der Religion die koloniale Herrschaft ausweiten und die muslimische Kultur und Tradition unterwandern zu wollen. Nicht nur die biblische Stelle in Matthäus 28,19[15] drückt die Verbindlichkeit dieses Auftrages aus, auch die aktuelle Schrift der deutschen Bischöfe sieht die „missionarische Vermittlung des Glaubens“ in der Welt der „konkurrierenden Sinnangebote“ als Aufgabe der Kirche: „Daher gewinnt im Kontext einer säkularen Kultur mit ihren konkurrierenden Sinnangeboten die missionarische Vermittlung des Glaubens zunehmend an Bedeutung. Neue Formen der Vermittlung des christlichen Glaubens zu finden und zu gestalten, gehört zu den Aufgaben der Kirche heute.“[16]

Ist der Missionsauftrag eine zentrale Aufgabe der Kirche, kann man davon ausgehen, dass die Kirche prinzipiell die Notwendigkeit sieht, den anderen zum „wahren“ Glauben zu rufen. Es besteht a priori die Abwertung anderer Religionen, die keine Würdigung wie das Christentum verdienen. Auch der Islam kennt den Auftrag für die Einladung zum Glauben, der zwar theologisch nicht zu den verbindlichen Glaubensgrundlagen gehört, aber von manchen Muslimen in diesem Sinne praktiziert wird. Es ist dann schwer anzunehmen, dass in Begegnungen zwischen Christentum und Islam die Gesprächspartner sich tatsächlich als gleichwertig und gleichgestellt akzeptieren. Im Dialog kann dies Beschwernisse hervorrufen, die nicht

Weiterführende Literatur:

Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br. 2005. Das Buch vermittelt die christlichen Werte, die zukunftweisend und im Glauben begründet sind. Dem Thema Frieden als wichtige Basis für das Zusammenleben wird besondere Bedeutung gegeben.

Johann Kreuzer, Augustinus, Frankfurt/M. 1995. Dieses Buch stellt die Entwicklung des christlichen Dogmas dar. Es analysiert die augustinische Lehrmeinung.

[15] „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,19).

[16] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe. Hirtenschreiben und Erklärungen 76), Bonn 2004, 18 (23. Sept. 2004).

offen ausgesprochen werden und in Übertreibungen und Irritationen umschlagen.

Das Priestertum, die Verehrung der Heiligen und die Vergebung der Sünden durch den Priester sind weitere Glaubenssätze der katholischen Kirche, die für die Muslime schwer zu verstehen sind.

Das Priestertum wird im Qur'an kritisiert[17] und stellt ein begründetes theologisches Problem dar. Nach muslimischem Verständnis sind christliche Priester Vermittler zwischen Gott und Mensch, die sogar berechtigt sind, beim Sakrament der Beichte zu vermitteln, dass Gott die Sünden vergeben hat. „Der Herr hat dir die Sünden vergeben. Geh hin in Frieden." Diese Formel ist sicherlich eine Erleichterung für den Menschen, der sich vergangen hat und bewirkt eine Versöhnung mit sich und mit Gott. Die Rolle des Priesters in diesem Sakrament verleiht eine Macht, die zur Abhängigkeit des Menschen führen kann. Dabei besteht die Gefahr, dass eine direkte Verbindung zwischen Mensch und Gott und die unmittelbare Zuwendung zu Gott erschwert wird. Als „Sündiger" benötigt der Mensch jemanden, der ihn bei Gott vertritt; dieses Menschenbild vermittelt eine Trennung zwischen Gott und „sündigem" Mensch, die nur durch einen Vermittler zu beheben ist.

„Kopernikanische Wende" der römisch-katholischen Kirche in ihrer Einstellung zu den Religionen

Die katholische Kirche ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1965 durch das Dokument *Nostra Aetate* mit einem bezeichnenden Schritt auf die nichtchristlichen Religionen zugegangen. Sie verkündet zwar unablässig, dass Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist, und dennoch erkennt sie an, dass die nichtchristlichen Religionen *sich bemühen*, „der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen." Sie erwähnt, dass die Vorschriften und Lehren dieser Religionen „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet", obwohl sie „in manchem von dem abweichen, was die katholische Kirche selber für wahr hält und lehrt." Dieser Versuch des Entgegenkommens sieht die anderen Religionen keineswegs als ebenbürtig mit dem katholischen Glauben an. Dennoch ist er eine enorme Abwandlung der traditionellen katholischen Überzeugung gegenüber anderen Religionen, insbesondere dem Islam, der über Jahrhunderte als „falsche Lehre" bezeichnet wurde. Es ist beachtenswert, dass das Zweite Vatikanische Konzil von der Hochachtung für die Muslime spricht und anerkennt, dass auch sie „den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat" (NA 3). In diesem Dokument wird an die leidvolle Geschichte erinnert und aufgefordert, „das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen."[18] Nostra Aetate bietet eine solide Grundlage für Achtung, Anerkennung und Respekt.

[17] Qur'an, Sure 9:31.

[18] Das Zweite Vatikanische Konzil – Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Nostra Aetate 3.

Die Gespräche über langfristige Begegnungen zwischen Katholiken und Muslimen erwecken die Hoffnung, dass ein nachhaltiger Frieden zwischen Religionen möglich ist. Dieser kann gelingen, wenn Christen und Muslime auf die Selbstüberschätzung und auf den Anspruch verzichten, im Besitz der alleinigen Wahrheit zu sein. Ebenso wird er möglich, wenn die Bereitschaft besteht, die anderen nicht nur zu dulden, sondern als Menschen zu sehen, die aufgrund ihrer Lebensrealitäten und eingebettet in ihren Kulturen und religiösen Begebenheiten versuchen, ihr Leben wahrhaftig und aufrichtig zu gestalten. Miteinander teilen die Menschen die ureigensten Sehnsüchte, Sorgen und Hoffnungen – die Sehnsucht nach Glück und Leben in Eintracht und Freude, die Hoffnung auf ein Leben ohne Not und Schmerz und die Sorge um die Existenz, ohne Angst vor Enttäuschungen, Krankheiten, Mängel und Schwächen.

Die Religionen erziehen den Menschen dazu, ein Leben im Einklang mit der Schöpfung zu führen, sich vom Egozentrismus und Streben nach ausschließlichen persönlichen Interessen fernzuhalten. Solidarität und Teilen wird gelehrt, damit die Menschen am Leben der anderen teilnehmen und in Not und schwierigen Situationen füreinander da sind. Die ethischen Werte, die in der katholischen Lehre und im Islam vermittelt werden, sind in dieser Hinsicht verbindliche Grundlagen zum gemeinsamen Handeln für die Gestaltung der Gesellschaft.

Im Zeitalter der Globalisierung müssen Christen und Muslime sich darum bemühen, die Gesellschaft in Verantwortung vor Gott und Achtung vor der Schöpfung zu gestalten. Im gemeinsamen Wirken werden immer wieder theologische Grundfragen gestellt, die zu klären sind. Es ist eine Aufgabe beider Religionen, ihre Tradition immer wieder im Licht der neuen Situationen zu deuten. Für Christentum und Islam bedeutet es eine Herausforderung, in der Verschiedenheit eine gemeinsame Berufung zu finden, ohne sich selbst verleugnen zu müssen.

Eine weitere Herausforderung und zugleich unvermeidbare Wirklichkeit besteht darin, zu lernen, eine Einheit in der Vielfalt zu bilden und in Achtung und Respekt miteinander zu leben. Dazu gehört auch, die bestehenden Unterschiede nicht als stete Bedrohung, sondern als eine Bereicherung zu sehen und jeder Religion ihre Eigenart zu gewähren, solange sie nicht den universellen Werten widersprechen, die für alle Menschen verbindlich sind. Auf diesem steinigen Weg können die Religionen sowohl wegweisend als auch hinderlich sein. Die Verantwortung für das Meistern dieses Weges liegt bei den Menschen und ihrer Entscheidung, wie sie die jeweilige Religion deuten und leben.

Die Autorin: *Hamideh Mohagheghi, geboren 1954, studierte Jura in Teheran, Rechts- und Religionswissenschaften an der Universität Hannover sowie islamische Theologie in Hamburg. Sie ist Lehrbeauftragte an der Universität Paderborn für Islamkunde und freiberufliche Bildungsreferentin. Die Autorin ist Gründungsmitglied der 2004 gegründeten Muslimischen Akademie in Deutschland. Publikationen u.a.: Muslimische Gruppierungen in Deutschland, zus. mit Wunn, I./Schmitz, B./Aries, W. D. A./Al-Fahad, H., Stuttgart 2007; Die schiitische Sicht des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaft – Ein Kommentar zur fünften These der Barmer Theologischen Erklärung, (K)eine Chance für den Dialog? in: D. Ch. Siedler/A. de Fallois/J. Klußmann (Hg.), Berlin 2007, 145–154.*

Bhante Seelawansa Thero

Wie ich als Buddhist das Christentum sehe

◆ **Der Buddhismus genießt heute in der westlichen Welt, nicht zuletzt durch die Popularität und das Charisma des XVI. Dalai Lama eine große Attraktivität und Sympathie. Doch zwischen Christentum und Buddhismus bestehen auch grundverschiedene Auffassungen über die Wirklichkeit, das Heilsverständnis und die Heilswege. Der in Österreich lebende buddhistische Mönch Bhante Seelawansa Thero zeigt in seinem Beitrag Differenzen und Ähnlichkeiten der beiden religiösen Traditionen auf. (Redaktion)**

Frei zu werden von Last, Übel, Elend und Unzufriedenheit im Leben sowie das dadurch entstandene Leid zu überwinden, dieses Verlangen, dieser Wunsch aller Wesen ist einer der Ursprünge der Religionen. Wenn die Geburt und das damit verbundene Leid sowohl körperlicher Natur – wie Altern, Krankheit, Sterben und Tod –, als auch das Leid geistiger Natur – wie Kummer, Jammer, Verzweiflung, Schmerz, Trübsal usw. – nicht wären, gäbe es auch keine Religionen. So soll die vervollkommnete Praxis der Religion Erlösung von geistigem und körperlichem Leiden sein. Die Befreiung vom Leid ist von daher gesehen Sinn und Zweck des Lebens. Religionen unterstützen die Wesen sinn- und zweckmäßig, Leidbefreiung zu erlangen.

Bemerkenswert jedoch ist, dass die Menschheit, noch bevor sie die heutigen Religionen gekannt hat, lange Zeit damit zugebracht hat, nach Sinn und Zweck des Lebens zu suchen. Und die Menschen werden, wie dies heute geschieht, weiterhin die Befreiung vom Leid suchen.

Alle Religionen, die für relativ kurze Zeit in der Welt unter den Menschen erschienen sind, erheben den Anspruch, die Befreiung von Leid gefunden oder von Gott solche erlangt zu haben. Da die Menschen unterschiedliche Denkmuster und Entwicklungsstufen des Bewusstseins haben, werden auch die Befreiungsmuster der Religionen unterschiedlich wahrgenommen.

Unterschiede und Ähnlichkeiten

Die Mehrheit der Religionen (etwa Judentum, Christentum und Islam) erfährt Leidbefreiung durch einen „Erlöser". Der jeweilige Erlöser erhält von seinem Gott den Auftrag – Offenbarung Gottes genannt –, den Menschen von seinem Leid zu befreien. Ein Beispiel aus dem Neuen Testament dazu: „Sie wird einen Sohn gebären; ihm sollst du den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen." (Mt 1,21)

Dagegen zeigt eine Minderheit der Religionen (der Buddhismus etwa) die Befreiung von menschlichem Leiden anhand eines Weges und der damit verbundenen Erkenntnis, die von jedem Individuum selbst erlangt werden soll: „*Tumhehi kiccan atappan, akkhatara tathagata*."[1] Ihr selbst

[1] Dhammapada 276. *Nyanatiloka Mahathere* (Übers.), Dhammapada – Des Buddhas Weg zur Weisheit und Kommentar. Palitext, wörtliche metrische Übersetzung und Kommentar zu der ältesten buddhistischen Spruchsammlung, Uttenbühl 1992.

sollt eifrig euch bemühen, die Buddhas zeigen nur den Weg.

Wichtige Bestandteile der Offenbarungsreligionen sind übernatürliche Offenbarung; Glaube, Liebe, Hoffnung; göttlicher Sittenkodex; Belohnung; ewige Strafen; ewige Hölle und göttliches Paradies u.a. Die wichtigen Bestandteile der Lehre des Buddha sind das Erkennen der Kontinuität des Daseins; auf die körperlichen und sprachlichen Handlungen gerichtete Achtsamkeit; Karma und als seine Folge entstandenes Wieder-Dasein und Wiedergeburt; die meditative Praxis; die Überwindung der geistigen Befleckungen wie Gier, Hass und geistige Verwirrung; die wirklichkeitsgemäße Erkenntnis über die Phänomene der Welt, nämlich dass alle Gestaltungen, die aus verschiedenen Konditionen entstehen, vergänglich sind; auch dass die Gestaltungen nicht fähig sind, eine endgültige Zufriedenheit zu bringen. Alle *Dharmas* ohne Substanz, wodurch die wirkliche Wahrwerdung der Wirklichkeit Erleuchtung ist.

In der christlichen Offenbarungsreligion wird der Anhänger ein „Knecht" genannt, weil die Offenbarung vom Herrn kommt: „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat, damit er seinen Knechten zeigt, was bald geschehen muss." (Offb 1,1)

In der buddhistischen Erkenntnisreligion wird der Übende durch seine eigene Praxis seine eigene Zuflucht: „*Attahi attano natho, kohi natho paro siya*." Man ist seine eigene Zuflucht, wer anderer könnte die Zuflucht sein.[2]

Gott, Glaube und Hoffnung sind für die Erlösung in den Offenbarungsreligionen wichtig; diese fehlen im Buddhismus. Hier gibt es keinen Schöpfergott. Der Buddha erlangte seine Erleuchtung aus seinen eigenen Bemühungen, durch seine eigene meditative Praxis. Sinnliches Vergnügen und Selbstquälerei vermeidend, einen mittleren Weg findend, so beschreibt der Palikanon den Erleuchtungsweg des Buddha: „Diese beiden Übertreibungen, ihr Mönche, hat der Erhabene vermieden, und hat den ‚mittleren Pfad' entdeckt, der sehend macht, Erkenntnis verleiht, zum Frieden, zur Weisheit, zum Erwachen, zum *nibbana* führt."[3]

Es gibt eine Erlösung, sie ist bereits gefunden. In diesem Leben, in dieser Welt kann sie erfahren und verwirklicht werden. Das war die Botschaft des Buddha. Um die Befreiung zu erlangen, benötigt der Mensch eine allmähliche Schulung, allmähliche Betätigung und allmähliche Fortschritte.

Das Christentum betrachtet Jesus Christus als den Sohn Gottes, den Erlöser der Sünder. Das Kommen eines Messias war bereits in den heiligen Schriften der Juden vorangekündigt. Dass es Jesus sein sollte, wurde nicht berichtet. Von Gott selbst und auch von seinen Schülern wird Jesus als der Christus, der erwartete Messias und Erlöser anerkannt.

Im Laufe der Religionsgeschichte war Christus der einzige Religionsgründer, der in einer ganz einfachen Familie geboren wurde. Der Vater von Buddha war ein König, jener von Jesus war ein Zimmermann.

2 Ebd., 160.

3 *Wilhelm Geiger / Nyanaponika Mahathera / Hellmuth Hecker* (Übers.), Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung Samyutta-Nikaya. Aus dem Palikanon übersetzt, Stammbach 1997, Sacca-samyutta, II,1; zitiert nach *Walpola Rahula*, Was der Buddha lehrt. Mit einem Vorwort von Paul Demiéville, Bern 1982, 154.

Jesu Mutter, die eine einfache Frau war, wurde durch seine Geburt heilig. Die Mutter von Siddhartha starb sieben Tage nach der Geburt. Sie ist jedoch keine Heilige geworden.

Durch die zahlreichen Berichte, Geschichten und Wunder wurde Jesu Leben außergewöhnlich. Seine Geburt ist genauso wie die Geburt von Siddharta ein Mythos und mysteriös. Als Joseph fürchtete, seine Frau, die ohne seine Berührung schwanger wurde, zu sich zu nehmen, erschien ihm ein Engel im Traum und sagte:

„Josef, Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen; denn das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist." (Mt 1,20)

Josef, der Maria anfänglich wegen ihrer Schwangerschaft nicht zu sich nehmen, ja sie insgeheim verlassen wollte, sie dann allerdings aufgrund der Aussage und der Bitte des Engel des Herrn, der ihm im Traum begegnet war, nicht verließ und mit ihr lebte, war in Wirklichkeit nicht der leibliche Vater Jesu. Der Heilige Geist, von dem es oft keine klare Definition gibt, ist aus buddhistischer Sicht wahrscheinlich die schöpferische Energie der Natur, welche die Schöpfung aus verschiedenartigen inneren und äußeren Konditionen zustande kommen ließ. Die Schöpfung ist aber nicht etwas von einem Subjekt Entstandenes, sondern etwas aus den Zusammenhängen der verschiedenen Bedingungen Geschehenes. Aus buddhistischer Sicht kann die Geburt Jesu, die dem heiligen Geist entstammt, nicht ohne innere und äußere Konditionen zustande gekommen sein; das heißt, die schöpferische Energie der Natur musste bestimmt mit anderen Konditionen zusammengekommen sein. Wäre dem nicht so, dann wäre die Geburt Jesus ein Wunder.

Wie die Geburtserzählung Siddhartas von einer altindischen Legende beeinflusst wurde, so wahrscheinlich auch die Geburtsgeschichte von Jesus Christus von einer damaligen Legende.

Während die Kindheit und die Jugend des Buddha im Palikanon ausführlich beschrieben werden, bleiben Kindheit und Jugend Jesu im Dunkeln. Buddha hat seine geistige Entwicklung durch meditative Übungen erlangt; mit welchen Methoden Jesus seine Erkenntnis erlangt hat, ist nicht bekannt – außer durch Offenbarung Gottes. Seine Lehrtätigkeit dauerte nur zwei bis drei Jahre; dagegen hat der Buddha 45 Jahre lang seine Botschaft verkündet. Gerade weil diese Zeit kurz war, konnte Jesus eine Fehlinterpretation seiner Botschaft nicht verhindern.

Im Angesicht des Todes war sein Geist sehr gelassen, ohne Angst, ohne Trauer. Die Kreuzigung war damals eine schwere Strafe für jemanden, der ein Verbrechen begangen hatte. Sein gesamtes religiöses Wirken haben staatliche Verwalter jener Zeit als ein großes Verbrechen verurteilt. Folterung und Grausamkeit sollte er bei seinem Tod erleiden. So musste er zum Beispiel eine Dornenkrone tragen, da man ihn als König der Juden bezeichnete. Sein Tod jedoch ist für viele zum Wunder geworden, wenngleich selbst einfache Leute seinem Tod zugestimmt haben.

„Pilatus sagte zu ihnen: Was soll ich dann mit Jesus tun, den man den Messias nennt? Da schrien sie alle: Ans Kreuz mit ihm!" (Mt 27,22)

Jesu religiöse Botschaft war für die Schriftgelehrten nicht gültig, er konnte sie nicht überzeugen. Der Buddha aber widerlegte Ansichten und überzeugte andere Religionsanhänger sowie damalige Philosophen.

Die Bibel erwähnt zwar, dass Jesus Christus als Sohn Gottes seine Fähigkeiten erlangt habe, aus buddhistischer Sicht

gesehen müsste er aber durch intensive Konzentration auf ein einziges geistiges oder körperliches Objekt hervorgerufene Versenkungszustände des Geistes erlangt haben. Vier Vertiefungen der feinkörperlichen Sphäre und vier des unkörperlichen Gebiets werden in der Lehre des Buddha erklärt. Die vierte Vertiefung der feinkörperlichen Sphäre bildet die Grundlage zur Erreichung der höheren Geisteskräfte wie magische Kräfte, himmlisches Ohr, Durchschauen der Herzen anderer, himmlisches Auge, Erinnerung an frühere Daseinsformen, Triebversiegung.

In der Bibel findet man genügend Beweise, dass Jesus Christus mit solchen höheren Geisteskräften vielen Menschen geholfen hat. Als er nach Kafarnaum zurückkam, wurde ein Gelähmter zu ihm gebracht; man bat ihn, den Kranken zu heilen. „Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Hab Vertrauen, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben! Da dachten einige Schriftgelehrte: Er lästert Gott. Jesus wusste, was sie dachten, und sagte: Warum habt ihr so böse Gedanken im Herzen?“ (Mt 9,2–4)

Damals waren die Menschen immer wieder erstaunt, als sie Jesus begegneten. Er heilte Blinde und Stumme. Dafür wandte er seine außergewöhnlichen Kräfte an, die er durch die Vertiefung erlangte. „Darauf berührte er ihre Augen und sagte: Wie ihr geglaubt habt, so soll es geschehen. Da wurden ihre Augen geöffnet.“ (Mt 9,29–30)

In der vierten Vertiefung der feinkörperlichen Sphäre werden ganz besonders zwei Geisteskräfte, nämlich himmlisches Ohr und das Durchschauen der Herzen anderer hervorgehoben. Beim letzten Abendmahl hat Jesus vorausgesehen, dass er von einem seiner Jünger verraten wird. „Und während sie aßen, sprach er: Amen, ich sage euch: Einer von euch wird mich verraten und ausliefern.“ (Mt 26,21)

In der buddhistischen Literatur sind diesbezüglich zahlreiche Beispiele zu finden; etwa hat Moggallana, ein wichtiger Schüler, der ein Meister der Vertiefung war, vorausgesehen, wie er von einem Räuber umgebracht wird.

Christliche Lehre

Das Christentum hat seine Wurzeln im Alten und im Neuen Testament. Beider Werke Inhalt sind die Worte Gottes. So in allen Teilen inspiriert, ist Zweifel am Inhalt der beiden Bücher nicht erlaubt. Glaube, Liebe und Hoffnung sind wichtige Grundsteine der Lehre Christi; Berichte, Überlieferungen, Autorität der Texte und Wunder sind bedeutende Teile der Lehre der Kirche. Gott inspirierte durch seine übernatürliche Macht die Autoren, die heiligen Schriften niederzuschreiben. Warum gerade diese Autoren den Auftrag von Gott erhalten haben, ist nicht klar. Die Aussagen richtig zu verstehen, im Geist zu empfangen, sich unfehlbar und passend auszudrücken, waren die Eigenschaften dieser Autoren. Ohne diese Eigenschaften könnten sie nicht die Urheber dieser heiligen Schriften sein. Unhinterfragbar ist die Unfehlbarkeit dieser Schriften für ihre Leser und Zuhörer. Niemand darf sie erweitern oder ergänzen.

Für die Katholiken ist der Papst Stellvertreter Christi, für einen Buddhisten ist er ein ausgewählter Würdenträger einer Tradition des Christentums.

Die religiösen Schriften des Buddhismus, sowohl kanonische als auch heilige, wurden sehr lange Zeit von den engsten und vertrauten Schülern mündlich überliefert; sie wurden auswendig gelernt. Mehrmals wurden sie auf Konzilen durch-

gesprochen. Es ist nicht unmöglich, dass einige neue Ideen und Erklärungen dazukommen, wie dies etwa in der Lehrrede Mahaparinibbana Sutta[4] vorkommt, zum Beispiel im Umgang mit Frauen[5]. Der buddhistische Kanon wurde erst sehr spät – im ersten Jahrhundert vor Christus – in Sri Lanka niedergeschrieben, von Menschen eines fremden Landes, einer fremden Kultur, einer fremden Mentalität, einer fremden Sprache. Aus diesem Grunde sind Veränderungen der ursprünglichen Botschaft der Religionen durchaus möglich und denkbar.

Gott

Fast jede Religion ist untrennbar mit einem Gott oder Göttern verbunden. Abgesehen von einigen Religionen wie Buddhismus, Jinismus und auch manchen chinesischen Religionen, ist Gott das Höchste. Die Definition von Gott ist unterschiedlich, wodurch die Gottesvorstellung unterschiedlicher Ausprägung ist. Zum Beispiel haben Christen einen Gott, wahrscheinlich gibt es aber zahlreiche Gottesvorstellungen, die je mit dem Individuum zusammenhängen. Als ich nach Europa kam, meinte ich, die europäischen Christen hätten nur einen einzigen Gott oder eine einzige Gottesvorstellung. Im Laufe der Zeit habe ich dann feststellen müssen, dass die Menschen mehrere Vorstellungen von Gott haben. Einer meinte, Gott sei allmächtig, ein anderer, Gott sei allwissend, beide Vorstellungen ablehnend, sagt ein Dritter, Gott sei Liebe oder Gott sei Leerheit.

„Das Wort Gott war ursprünglich ein Neutrum und wohl meist in der Mehrzahl (für Götter und Göttinnen) vorkommend, und ist vermutlich erst im christlichen Kontext zu einem Maskulinum (der Gott) geworden."[6] Das indische Wort für „Absolutes" (Brahman) war neutral und impersonaler Geist. Ein zu einem Maskulinum gewordener Brahma wird als persönlicher Gott bezeichnet. „Deva" heißt das indische Wort für Gott, das mit „strahlend" übersetzt werden kann; es ist etwas Glänzendes und Strahlendes und nicht auf einen Gott konzentriert, sondern auf polytheistische Gottheiten. Die Devas waren verschieden und hatten unterschiedliche Funktionen, weshalb sie auch je ihre „Gotteshäuser" hatten. Im Umfeld der Offenbarungsreligionen wurde aus den verschiedenen Göttern ein Gott. Damit wurden die verschiedenen Funktionen der Götter auf einen Gott konzentriert. Er wurde plötzlich allmächtig und allwissend. In der Vielzahl der Götter ist ein neuer Gott akzeptabel, nicht in einem Eingottglauben. So kann in monotheistischen Religionen gegenüber anderen Göttern eine intolerante Haltung entstehen.

Der christliche Gott ist die höchste Macht und das höchste Wesen, er ist allwissend, ist größte Barmherzigkeit und Liebe. „Die Bezeichnung, die man ihm gibt, kommt einfach von Menschen und bezieht sich auf ihn."[7] Eine Anerkenntnis der Existenz Gottes hängt freilich vom jeweiligen Menschen ab.

4 DN 16, zitiert nach *Paul Dahlke* (Hg.), Buddha – Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen, München 1986, 87.

5 Vgl. *Kurt Schmidt*, Leer ist die Welt. Buddhistische Studien (Buddhistische Handbibliothek 2), Konstanz 1953, 113ff.

6 *Johann Figl*, Gott – monotheistisch, in: *Ders*. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck–Wien 2003, 545–558, hier 545.

7 *Raimond Panikkar*, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, 72.

Der Buddhismus betont gegenüber dem Christentum, im ganzen Dasein einen ewigen und unvergänglichen, persönlichen Gott nicht anzuerkennen. Nicht nur lehnt der Buddhismus einen persönlichen Schöpfergott ab, sondern erklärt auch, dass das Weltall von einer immanenten Gesetzmäßigkeit gelenkt wird. Deshalb kennt der Buddhismus keine Gebete, die im Christentum sehr wichtig sind. Das Sanskritwort *yac* bedeutet „bitten", das aus diesem Wort entstandene *yacna* ist für mich ein Gebet. Gebet ist eine Bitte. Man bittet um etwas, was man nicht hat oder was einem fehlt. Im Christentum ist der Geber höher als der Nehmer. Gehorsam, Glaube, Hingabe, Geduld und Opferbereitschaft sind Eigenschaften, die ein Nehmer dem Geber beweisen soll, um etwas vom Geber erhalten zu können. Ein Anbeter könnte alle Voraussetzungen erfüllt haben, und doch ist es nicht garantiert, dass er das, was er gewünscht hat, vom Geber erhalten wird, weil alles aus dem Willen Gottes geschieht. Mit der Ablehnung eines Schöpfergottes lehnt der Buddhismus ab, dass es eine unsterbliche, ewige, mit einem Gott verbundene Seele gibt.

„Zur Erhaltung des Selbst hat der Mensch die Vorstellung einer unsterblichen Seele oder einen Atman ersonnen, die ewig leben wird."[8]

Auch die Welt sieht der Buddha nicht als etwas Absolutes. Alles ist bedingt, relativ und miteinander verbunden: „Wenn dies ist, ist jenes, wenn dies entsteht, entsteht jenes, wenn dies nicht ist, ist jenes nicht, wenn dies aufhört, hört jenes auf."[9]

Weiterführende Literatur:

Nyanatiloka Mahathere (Übers.), Dhammapada – Des Buddhas Weg zur Weisheit und Kommentar. Palitext, wörtliche metrische Übersetzung und Kommentar zu der ältesten buddhistischen Spruchsammlung, Uttenbühl 1992.

Wilhelm Geiger / *Nyanaponika Mahathera* / *Hellmuth Hecker* (Übers.), Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung Samyutta-Nikaya. Aus dem Palikanon übersetzt, Stammbach 1997.

Walpola Rahula, Was der Buddha lehrt. Mit einem Vorwort von Paul Demiéville, Bern 1982.

Paul Dahlke (Hg.), Buddha – Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen, München 1986.

Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck–Wien 2003.

Raimond Panikkar, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993.

Ethik

Ethik ist genauso alt wie die menschliche Gesellschaft. Bei der Gründung einer Gesellschaft fungiert die Ethik als Grundstein. Deshalb ist die Ethik untrennbar mit der Gesellschaft verbunden und auch eine Gesellschaft ohne Ethik undenkbar. Ich bin der Meinung, dass sogar die Gesellschaft mancher Tiere, obwohl sie keine Religion haben, einen gewissen ethischen Kodex besitzt, wie Erziehung des Nachwuchses, sexuelle Betätigung, Nahrungssuche, Fressen und Füttern usw.

Für das Wort Ethik wird im indischen Kontext das Wort *acara dharma*, das in etwa Verhaltensrichtlinien bedeutet, verwendet. Für Buddhisten ist Disziplin (*vi-*

8 *Walpola Rahula*, Was der Buddha lehrt. Mit einem Vorwort von Paul Demiéville, Bern 1982, 92.
9 Ebd., 93.

naya) die ethische Grundlage, um eine Gesellschaft zu gründen. Disziplin ist die Grundvoraussetzung für geistige Sammlung; Disziplin und Sammlung des Geistes sind die Grundlage für die Weisheit. Ohne Weisheit sind auch die Disziplin und die geistige Sammlung wirkungslos, ohne Disziplin, Sammlung und Weisheit ist die Erleuchtung (*bodhi*) nicht möglich. Aber die Disziplin hat keine direkte Verbindung und keinen Zugang zur Erleuchtung.

Aus buddhistischer Sicht erscheint die Ethik im Christentum als Verbindungskraft zwischen Gott und Mensch. Sie ist nicht für die geistige Sammlung des Individuums gedacht. Die Ethik kommt von Gott, um seine Geschöpfe zu ihm zurückzuholen, damit der Mensch dadurch Erlösung bzw. Gotteserfahrung erlangt. Gebote und Verbote sind aus Barmherzigkeit entstanden und als goldener Faden zu Gott gedacht, doch der Mensch kann wegen seiner Unvollkommenheit alle Verbote nicht befolgen und begeht so immer wieder Fehler. Durch die Unvollkommenheit des Menschen, die Verbote Gottes und die Fehlbarkeit des menschlichen Geistes ist das Schuldgefühl, wodurch viele Menschen an Minderwertigkeitskomplexen gelitten haben und leiden und leiden werden, entstanden.

Die wichtigsten ethischen Vorschriften im Christentum sind in der Bergpredigt zu finden. Sie und einige andere Verbote möchte ich mit den buddhistischen Ideen vergleichen:

Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. (Mt 5,3)	Behütet führt der Geist zum Glück.[10]
Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden. (Mt 5,4)	Leid-Überwindung ist das größte Glück.
Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben. (Mt 5,5)	Duldsamkeit und Nachsicht höchste Buße sind.[11]
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden. Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden. (Mt 5,6–7)	Wer Wahrheit und Gesetz befolgt, mild ist, gezügelt und beherrscht, solch fleckenloser, ernster Mann als Ehrwürdiger gilt mit Recht.[12]
Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen. (Mt 5,8)	Der Geist, der gut gerichtet ist, fügt einem viel Besseres zu.[13]
Selig, die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden. Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihnen gehört das Himmelreich. (Mt 5,9–10)	Der Mönch, der stets in Güte weilt, zu Buddhas Weisung voll Vertrauen, erringt die stille Stätte bald, das Glück des Stillstands aller Form.[14]

[10] Dhammapada 35 (s. Anm. 1).
[11] Dhammapada 184.
[12] Dhammapada 261.
[13] Dhammapada 43.
[14] Dhammapada 364.

Du sollst nicht morden. (Ex 20,13)	Lebendiges umzubringen will ich mich enthalten.[15]
Du sollst nicht die Ehe brechen. (Ex 20,14)	Die Sinne falsch zu gebrauchen, will ich mich enthalten.
Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen. (Ex 20,16)	Unrechter Rede will ich mich enthalten.
Auge um Auge, Zahn um Zahn, wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar. (Vgl. Mt 5,38 par.; vgl. Ex 21,24).	Durch Hass kann man nimmermehr den Hass zur Ruhe bringen, durch Nichthass kommt der Hass zur Ruhe.[16]
Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. (Lev 19,18; vgl. Mt 5,43f. par.)	Mögen alle Wesen glücklich sein.[20]

Die christlichen ethischen Gebote, die sich direkt als Weisung Gottes verstehen und sich zumindest indirekt auf das Leben und die Gebote Jesu beziehen, sind sowohl Aufforderung als auch große Herausforderung. Dennoch, sogar christliche Heilige haben sie in ihrer teilweise gegebenen Vieldeutigkeit nicht richtig verstanden.

Das Christentum ist für mich als Buddhist eine Religion, die im Glauben und in der Autorität außenorientiert ist. Durch den Glauben an die religiösen Texte der Offenbarung, die Berichte, die Wunder und die Überlieferungen sowie die Autorität der äußeren Macht können die Menschen – entsprechend der Lehre des Buddha – als Knechte abhängig werden.

Der Buddha sagte demgegenüber: „Man ist seine eigene Zuflucht, wer anders könnte die Zuflucht sein." Er mahnte die Übenden, niemals Zuflucht und Hilfe bei irgendeinem anderen zu suchen. Und er ermutigte jeden persönlich, sich selbst zu entwickeln und an seiner eigenen Befreiung zu arbeiten. Der Mensch hat in sich das Potenzial diese Befreiung zu erlangen.

Der Autor: *Bhante Seelawansa Thero wurde 1953 in Sri Lanka geboren und ist buddhistischer Mönch der Theravada-Tradition. Er lebt seit mehr als 25 Jahren in Österreich. Der Autor ist der geistige Leiter der Theravada-Schule und des Dhammazentrum Nyanaponika in Wien. Bhante Seelawansa Thero studierte in Sri Lanka, in Salzburg und promovierte in Kommunikationswissenschaften an der Universität Wien. Er ist er Lehrbefugter am Institut für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und der Global-Academy of Liechtenstein.*

15 Dhammapada 364 (s. Anm. 1).
16 Dhammapada 5.
17 Dhammapada 160.

Erich Garhammer

„Im Herzen barfuß sein“

Anmerkungen zu einer neuen Bibelübersetzung

„Sie sind mit Federweißem abgefüllt“, so übersetzt die „Bibel in gerechter Sprache“[1] Apostelgeschichte 2,13: „Sie sind voll des süßen Weines.“ Als die neue Übersetzung auf der Frankfurter Buchmesse 2006 vorgestellt wurde – ursprünglich war das Reformationsfest 2006 vorgesehen –, geschah dies in ähnlich spritziger Weise, und die Verantwortlichen waren aus dem Häuschen. Doch schon bald zogen sich dunkle Wolken zusammen. Sie schienen das Unternehmen „Bibel in gerechter Sprache“ dauerhaft zu verdunkeln. Was ist zu halten von dieser neuen Übersetzung? Ein Blick aus der Perspektive eines katholischen praktischen Theologen (wobei ich mich als Einzelmeinung verstehe!) sei riskiert.[2]

Wer eine neue Bibelübersetzung näher in den Blick nimmt, hat selbstverständlich Übersetzungen im Hinterkopf, die stilbildend geworden sind. Ich möchte zunächst zwei Übersetzungen besonders herausgreifen, die Einzelleistungen waren: Die Buber/Rosenzweig-Übersetzung und die Übersetzung von Fridolin Stier, bevor ich den Blick auf die BigS lenke.

1. „In der Todesschattenschlucht“: Die Schrift verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig

Martin Buber erinnert sich in den Schlussbemerkungen seiner Bibelübersetzung, dass Franz Rosenzweig davon überzeugt war, es könne sich bei der Neuübersetzung der Bibel nur um eine „jüdisch revidierte Lutherübersetzung“ handeln. Mit einem Experiment versucht er ihn für eine andere Überzeugung zu gewinnen. Einen Tag lang sollte er Luthers Übersetzung des Buches Genesis für die eigene Übersetzung zu Grunde legen. Der Versuch scheiterte freilich; nichts ließ sich erhalten. „Die Patina ist weg, dafür ist es blank wie neu, und das ist auch was wert“[3], konstatierte Rosen-

1 *Ulrike Bail* u.a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh ³2007 (= BigS).

2 Bislang haben sich folgende Exegeten von katholischer Seite geäußert: *Thomas Söding*, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neue Bibel auf dem Prüfstand, in: CiG 59 (2007), 61f.; *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Bibel in gerechter Sprache. Kritik eines umstrittenen Projekts, in: BiKi 62 (2007), 46–53; *Marie-Theres Wacker*, Die Bibel in gerechter Sprache. Vorstellung und Würdigung eines Projekts, in: ebd. 54–59; *Irmtraud Fischer*, Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen, in: StZ 132 (2007), 19–30; *Dieter Bauer*, Es kann gar nicht genug Bibelübersetzungen geben. Eine kleine Würdigung der Bibel in gerechter Sprache, in: SKZ 175 (2007), 648–650. Heft 6 der Lebendigen Seelsorge 2006 hat sich dem Thema „Über-Setzen“ gewidmet. Darin auch ein Gespräch von mir mit Frank Crüsemann (407–411) sowie ein Artikel von *Martin Leutzsch*, Was heißt übersetzen?, in: ebd., 378–384, beide sind Mitherausgeber der Bibel in gerechter Sprache sowie eine kritische Glosse von *Walter Groß*, Übersetzung oder Neuerfindung? Eine Glosse zur Bibel in gerechter Sprache, in: ebd., 438–440. *Sigrid Eder*, Das aktuelle theologische Buch, in: ThPQ 155 (2007), 195ff.

3 Vgl. dazu *Martin Buber*, Schlussbemerkungen, in: *Ders.* / *Franz Rosenzweig*, Die Schriftwerke verdeutscht von Martin Buber. Bd. 4, Stuttgart 1992, 19–26, hier 19.

zweig. Er war nunmehr von der Buberschen Methode der fundamentalen Mündlichkeit überzeugt. Darunter verstand er den akustischen Zugang zur Bibel, in dem es um das ging, was er die „heilige Gesprochenheit“ nannte, genauerhin eine Einteilung entsprechend der Kolometrie, also in Einheiten, die zugleich Atemeinheiten und Sinneinheiten sind. Bis heute ist die Buber/Rosenzweig-Übersetzung der Bibel in Gebrauch. Sie hat einen Vorzug, der auch ein Mangel ist: Es gibt nämlich kein Wiederherstellen der ursprünglichen Mündlichkeit. Die Suche danach mutet an wie die Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter. Es ist die Stimme des Lesers, die zentral ist, jedoch auch überbewertet wird. Die Stimme als das Fremdartige, Nichtkonventionelle gilt als Gewähr für Echtheit und Unverfälschtheit. Genau darin wurde eine besondere Nähe zum Hebräischen gesucht. Aber auch diese Übersetzung ist vermittelt und stellt die Unmittelbarkeit der Ursprache nicht wieder her.[4]

Und doch hat diese Übersetzung bis heute einen ganz besonderen Klang. Als Beispiel sei Psalm 23 angeführt:

„Er ist mein Hirt, / mir mangelts nicht. / Auf Grastriften / lagert er mich, / zu Wassern der Ruh / führt er mich. / Die Seele mir / bringt er zurück, / er leitet mich / in wahrhaftigen Gleisen / um seines Namens willen. – / Auch wenn ich gehn muß / durch die Todesschattenschlucht, / fürchte ich nicht Böses, / denn du bist bei mir, / dein Stab, deine Stütze – / die trösten mich. / Du rüstest den Tisch mir / meinen Drängern zugegen / streichst das Haupt mir mit Öl, / mein Kelch ist Genügen. / Nur Gutes und Holdes / verfolgen mich nun / alle Tage meines Lebens, / ich kehre zurück / zu Deinem Haus / für die Länge der Tage“.[5]

2. „Stümperhafte Interlinearwirklichkeit“ – Fridolin Stier

Ein anderer Ringender mit dem Urtext der Bibel war der Tübinger Alttestamentler Fridolin Stier. Seine Arbeit an der Übersetzung hat er in seinen Aufzeichnungen „Vielleicht ist irgendwo Tag“ eindrucksvoll beschrieben: „Tag um Tag schlage ich mich mit Übersetzungsproblemen herum. Der 1. Johannes-Brief ist wieder dran: simples Griechisch, ungeschlachte Syntax, den Zusammenhang verwischende Parataxen, eine ‚Logik‘, die sich zwischen den Zeilen versteckt. […] Mit diesem Text werden auch die antiken Leser ihre liebe Not gehabt haben; er war ihnen nicht nach dem Mund geschrieben. Der ‚dokumentarische‘ Übersetzertyp, von gewissen Leuten als anfänger- und stümperhafte Interlinearwörtlichkeit verächtlich gemacht, macht mich taub gegen das Feldgeschrei der Leute, die zu wissen wähnen, wie ‚Johannes‘ in der ‚Sprache von heute‘ geschrieben hätte. Er

[4] Zum Prinzip der Übersetzung bei Buber/Rosenzweig vgl. *Augustin R. Müller*, Bubers Verdeutschung der Schrift – die wirkliche Übersetzung?, in: *Walter Groß* (Hg.), Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposion 2000, Stuttgart 2001, 267–282. *Klaus Reichert*, „Zeit ist's“. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext, in: *Ders.*, Die unendliche Aufgabe. Zum Übersetzen, München–Wien 2003, 151–198. *Lorenz Wachinger*, 80 Jahre Buber-Rosenzweig-Bibel, in: StZ 130 (2005), 601–612; *Ders.*, „Die Eröffnung deiner Reden leuchtet“ (Ps 119, 130). Die Schrift verdeutscht von Martin Buber und Franz Rosenzweig, in: LS 57 (2006), 412–416.

[5] *Martin Buber* / *Franz Rosenzweig*, Die Schriftwerke verdeutscht von Martin Buber. Bd. 4, Stuttgart 1992, 37f.

schriebe heute wie damals, wie man ‚heute‘ nicht zu schreiben pflegt.“[6]

Stier bekennt sich zur Nichtmodernität der Bibel bis in die Sprache hinein. Wer die Sprache aktualisiert, nimmt der Bibel ihre Fremdheit und damit ihre Kraft. Ein paar Übersetzungen von Fridolin Stier seien angeführt, um seinen Übersetzungsansatz zu charakterisieren.[7]

„Und die Sendboten sprachen zum Herrn: Gib uns mehr Glauben! Der Herr aber sprach: Wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn habt, könnt ihr zu diesem Maulbeerbaum sagen: Entwurzle dich und pflanz dich ins Meer – und er gehorchte euch.“ (Lk 17,5f.) Stier gelingen hier durch die wörtliche Übersetzung zwei neue Zugänge zu dieser Perikope: „Stärke unseren Glauben“ heißt es in der Einheitsübersetzung (= EÜ). Dahinter verbirgt sich eine paränetische Auffassung vom Glauben. Es geht aber um ein falsches Verständnis eines arithmetisch aufgefassten Glaubens der Jünger. Die Apostel (bei Stier heißen sie Sendboten) möchten von Jesus mehr Glauben im quantitativen, nicht im qualitativen Sinn. So bitten sie ihn, er solle etwas von seinem Glauben auf den ihren „drauflegen“. Jesus aber antwortet mit einem Indikativ, nicht mit einem Irrealis: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn“ – dann reicht es für ein Wunder. Glaube ist Glaube, eine weltverwandelnde Kraft und keine zu messende Entität. Im Übrigen übersetzt die BigS hier wie die EÜ: „Stärke uns den Glauben!“ und kommt so in Lk 17,19 zur Übersetzung von „pistis“ als Glaubensstärke, was aber genau nicht gemeint ist!

Mt 11,28–30 übersetzt Fridolin Stier folgendermaßen: „Heran zu mir alle, ihr Mühenden und Überbürdeten: Ich werde euch aufatmen lassen. Mein Joch nehmt auf euch und lernt von mir, denn: sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben. Mein Joch ist ja gut, und meine Bürde ist leicht.“ Stier gelingt mit seiner Übersetzung eine plastische Darstellung von Menschen, die zuviel an Lasten zu tragen haben, welcher Art auch immer. Die Zusage Jesu lautet: „Ich werde euch aufatmen lassen.“ Dieses Aufatmen ist geradezu hörbar. Wer schon einmal jemanden, der unter seiner Last gestöhnt hat, hat aufschnaufen hören, dem ist dieser Übersetzungsvorschlag mehr als plausibel.

Die BigS übersetzt: „Denn meine Weisungen unterdrücken nicht, meine Last ist leicht.“ Hier wird die Zusage Jesu zu einem herrschaftsfreien, nicht autoritären Umgangsstil heruntermoduliert!

Mk 7,32 übersetzt Fridolin Stier: „Und sie bringen einen Tauben und Halbstummen und ermutigen ihn, dass er ihm die Hand auflege.“ Die EÜ: „Da brachte man einen Taubstummen zu Jesus.“ Der revidierte Luthertext: „Und sie brachten zu ihm einen, der taub und stumm war.“ Im NT steht hier das Wort: „mogilalos“. Es handelt sich also um keinen Stummen, denn dann müsste das alpha privativum stehen: „alalos“. Der mogilalos dagegen ist nicht sprachlos und der Sprache völlig beraubt. Er spricht und kann sprechen, jedoch nur mogis, d.h. mit Mühe, mit knapper Not, kaum. Es handelt sich also um einen Mühsam-Redner, den das Sprechen anstrengt. Der Passauer Neutestamentler Otto Schwankl universalisiert diesen Halbstummen geradezu: „Der Halbstumme wird mir zum Menschheitssprecher, zum anthropo-

6 *Fridolin Stier*, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg i. Br.–Heidelberg 1981, 140.

7 *Ders*., Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz, München–Düsseldorf 1989.

logischen Paradigma. Der Mensch ist nicht nur vereinzelt und ausnahmsweise ein mogilalos oder Leg-astheniker, ein Mühsam-Sprecher und Schwach-(daher)-Redender; er ist es generell und regelmäßig. Er ist von Natur aus, von Kreatur aus und darin unheilbar, sprach-gestört; er leidet chronisch und epidemisch an Mogilalie.“[8] Fridolin Stier hat diese Mogilalie selbst erlitten – existenziell und am eigenen Leib. Übrigens: Die BigS übersetzt genauso: „Da brachten sie ihm einen Menschen, der taub war und nur mit Mühe sprechen konnte.“

3. Ohne Überschriften, aber mit Prinzipien: Bibel in gerechter Sprache

Damit haben wir die BigS schon mehrmals anklingen lassen. Es kann hier um keine Würdigung oder gar Gesamtanalyse dieser Übersetzung gehen. Vielmehr soll ein erster Versuch vorgelegt werden, diese Übersetzung in den Blick zu nehmen und Vorzüge und Grenzen aufzuzeigen. Fridolin Stier hat von seiner Übersetzung behauptet, sie sei wie der erste Johannes-Brief damals, nämlich den Menschen von heute nicht nach dem Mund geredet. Genau dieser Vorwurf wird der BigS gemacht: Sie habe keine Übersetzung geleistet, sondern eine neue Bibel erfunden.

Richtig ist: Von Anfang an hat die BigS die eigenen Interessen offen an den Tag gelegt. Es geht ihr um eine gerechte Übersetzung. Dies impliziert nicht, dass andere Übersetzungen ungerecht sind. Sie will dem biblischen Anliegen der Gerechtigkeit in heutiger Weise entsprechen.

Dies meint zum Ersten eine geschlechtergerechte Sprache. Das hat zur Konsequenz, Gott nicht mit einseitig grammatisch männlichen Bezeichnungen zu benennen. Zum Zweiten geht es um Gerechtigkeit im jüdisch-christlichen Dialog. Damit soll deutlich gemacht werden, dass das auf jüdischem Boden entstandene Neue Testament oft antijüdisch ausgelegt wurde. Drittens geht es um soziale Gerechtigkeit. Viele der sozialen Asymmetrien, die in der Bibel eine Rolle spielen, werden oft verharmlost oder geradezu verhübscht. Als Beispiel sei nur 2 Kön 5 genannt: Das israelitische Mädchen, das der Kommandeur Naaman bei einem Raubzug gefangen genommen hatte, wird als „Kriegsgefangene“ bezeichnet. In der EÜ ist davon die Rede, dass das Mädchen bei einem Streifzug (!) verschleppt wurde und in den Dienst (!) der Frau Naamans gekommen war.

Die Kritik an den Prinzipien dieser Übersetzung ist zum großen Teil vernichtend. Sie reicht von Häme und Spott bis zum Vorwurf der Häresie (Ulrich Wilckens).

Jens Schröter hat auf die Gründe für diese heftigen Reaktionen aufmerksam gemacht: „Für protestantische Theologie und Kirche steht dabei viel auf dem Spiel, denn beim Umgang mit der Schrift geht es um den Kern protestantischen Selbstverständnisses überhaupt. Luthers ‚sola scriptura‘ bringt zum Ausdruck, dass die Schrift als kritisches Korrektiv jeder Vereinnahmung zu theologischen, kirchlichen oder anderweitigen Zwecken entgegensteht. Die Bibel

[8] *Otto Schwankl*, „Ob ich je mal die Sprache finde … ?“ Zur Bibelübersetzung von Fridolin Stier, in: LS 57 (2006), 395–402. Vgl. dazu auch *Erich Garhammer*, Am Tropf der Worte. Literarisch predigen, Paderborn 2000, 91–103.

ist deshalb in protestantischer Tradition als norma normans unverfügbares Gegenüber jeder Äußerung im Namen christlicher Theologie und christlichen Glaubens.“[9]

Wesentlich zugespitzter und pointierter hat diesen Sachverhalt Franz Rosenzweig zum Ausdruck gebracht: „Der protestantischen Kirche ist Luthers Übersetzung das geworden, was die katholische Kirche in einem reichen System von Institutionen besitzt: der Träger ihrer Sichtbarkeit. Deshalb ist schon von Anfang an, gleich nach Luthers Tod, und bis auf den heutigen Tag der Protestant an keinem Punkt so ‚katholisch‘ wie an diesem … So legt sich noch heute … dem Unterfangen einer neuen Bibelübersetzung ein aus drei Einmaligkeiten geflochtener Verhau in den Weg: Einmaligkeit des kircheversichtbarenden, Einmaligkeit des schriftsprachebegründenden, Einmaligkeit des weltgeistvermittelnden Buchs. Niedergelegt kann dieser dreifache Verhau nicht werden und darf es nicht. Aber übersprungen werden kann und darf und muss er … Denn die Stimme dieses Buches darf sich in keinen Raum einschließen lassen, nicht in den geheiligten Innenraum einer Kirche.“[10]

Meine Absicht ist es, überraschende Entdeckungen darzustellen, die ich mit der neuen Übersetzung bislang gemacht habe. Sie kann m.E. bei der Predigtvorbereitung durchaus miteinbezogen und neben anderen Übersetzungen mitbenutzt werden.

Im Prolog des Lukasevangeliums (1,1–4) wird die Anrede „Theophilus“ übersetzt mit: „Lieber Gottesfreund, liebe Gottesfreundin.“ In der Anmerkung dazu heißt es: „Das Lukasevangelium richtet sich an THEOPHILOS: Da in den alten Textzeugen überhaupt alle Buchstaben großgeschrieben wurden, ist hier nicht zwingend ein männlicher Eigenname zu lesen, zudem konnte nie ein Mann dieses Namens als Adressat ausgemacht werden. Dabei wird Theophilos hier entsprechend seiner griechischen Bedeutung wiedergegeben.“ (2315)

Diese Übersetzung ist durchaus augenöffnend. Mit der Anrede „Theophilos“ ist im Text ein Adressat angesprochen, dem der Evangelist seine Neuentdeckungen in Bezug auf das Leben Jesu mitteilen möchte. Genauso werden heute Gottesfreunde angesprochen, die in einem säkularen Milieu Entdeckungen mit der Person Jesu machen sollen. Problematisch dafür scheint mir allerdings die Begründung: Weil kein Theophilos bekannt ist, kann er nicht einfach ersetzt werden. Er steht vielmehr stellvertretend für den Leser heute. Und aus Kohärenzgründen hätte natürlich Theophilos auch in der Apostelgeschichte so übersetzt werden müssen, wo er aber weiterhin mit „Theophilos“ umschrieben wird. Damit wird nicht mehr erkennbar, dass Lukas an beiden Stellen dieselbe Person anspricht und seine beiden Werke aufeinander bezieht. Ähnliche Probleme mit der Kohärenz zeigen sich auch bei den beiden Dekalogfassungen sowie bei der doppelten Überlieferung des Vaterunsers. „Ich gebe dir die Schlüssel des Himmelreiches“ (Mt 16,9) wird übersetzt mit: „Ich

9 *Jens Schröter*, Ideologie und Freiheit. Die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen einer Bibelübersetzung, in: ZfThK 104 (2007), 142–171, hier 143.

10 *Franz Rosenzweig*, Die Schrift und Luther, in: *Ders.*, Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, hg. von *K. Thieme*, Königstein/Taunus 1984, 51–77, hier 61. Vgl. dazu: *Hans-Christoph Askani*, Jüdischer Geist und deutsche Sprache – hebräische Sprache und deutscher Geist. Die Bibelübersetzung Buber-Rosenzweigs und das sie reflektierende Übersetzungsverständnis, in: *Daniel Hoffmann* (Hg.), Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts, Paderborn u. a. 2002, 29–54.

gebe dir die Schlüssel zur Welt Gottes.“ Damit wird deutlich, dass Petrus keine Schlüssel für die Himmelstür bekommt, sondern die Kompetenz, die Welt Gottes zu erschließen. Ein ganz neuer Horizont tut sich mit dieser Übersetzung auf.

Positiv ist ferner, dass die BigS gänzlich auf eine Gliederung durch Überschriften verzichtet. Überschriften sind Leseleitlinien, sie prägen das Vorverständnis der Texte beim Lesen und lassen die Texte nicht offen. „Da vielen der kirchlichen Bibelleser und Bibelleserinnen nicht klar ist, dass der ursprüngliche Bibeltext keine Überschrift hat, ist das Fehlen von Überschriften in dieser Übertragung ein Akt der Gerechtigkeit – für die Lesenden und für den Text.“[11]

Eine Übersetzungsvariante war längst vor dem Erscheinen – stellvertretend für das ganze Unternehmen – besonders gegeißelt worden: „Die Schlange hatte weniger an, aber mehr drauf als alle anderen Tiere des Feldes, die Adonaj, also Gott, gemacht hatte.“ (Gen 3,1)

„Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte“, heißt es in der Luther-Übersetzung. In der EÜ steht: „Die Schlange war schlauer als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte.“ Die übrigen deutschsprachigen Übersetzungen geben also das hebräische Wort ‚arum‘ mit einem einzigen Wort wieder, während die BigS das hebräische Wortspiel mit ‚schlau‘ und ‚nackt‘ aufgreift. „Die Übersetzung von Gen 3,1 gibt also in einem Deutsch, das auf den Straßen gesprochen wird, ein intellektuelles, ohne hebräisches Wissen nicht zu erkennendes Wortspiel wieder.“[12]

Irmtraud Fischer hat ebenso auf unverschämte Gottesmetaphern bei der neuen Übersetzung positiv aufmerksam gemacht. In der Gottesrede Jes 42,14 übersetzt die revidierte Lutherfassung: „Ich schwieg wohl eine lange Zeit, war still und hielt an mich. Nun aber will ich schreien wie eine Gebärende, ich will laut rufen und schreien.“ Hier wird zwar die Gebärende korrekt übersetzt, was sie aber von sich gibt sind eher Äußerungen des Schreckens. In der BigS wird die Atemtechnik einer Gebärenden bis in die Wortwahl hinein übernommen: „Ich habe geschwiegen seit ewig, soll ich weiter still sein, mich zurückhalten? Wie eine Gebärende will ich stöhnen, hecheln und dabei nach Luft schnappen.“ Diese Metaphorik der Gottrede wird gewählt, um das nun kraftvoll anbrechende Neue, das Gott für sein Volk tun wird, zu veranschaulichen. Die Lutherbibel nimmt diesem Bild die Kraft und kappt die Metapher um die Dimension der Vitalität.

Besonders scharf wurden auch die Übersetzungen der Antithesen der Bergpredigt – „Ich lege euch heute das so aus“ – kritisiert. Denn der Jesus des Matthäusevangeliums – so der Vorwurf – mache nicht einfach einen beliebigen Auslegungsvorschlag zum Verständnis der Tora, vielmehr er erhebe den Anspruch, dass die Schrift nur so zu verstehen sei, wie er sie auslege. Dabei gehe es nicht um Antijudaismus, sondern um ein an die Autorität Jesu gebundenes Verständnis von Gesetz und Propheten. Damit beanspruche er die ursprüngliche Intention des darin verbürgten Gotteswillens zur Geltung zu bringen. Jens Schröter hält fest: „Man muss diese Sicht des Matthäusevangeliums nicht teilen.

[11] *Irmtraud Fischer*, Bibel in gerechter Sprache. Eine notwendige Stimme im Konzert der deutschen Bibelübersetzungen, in: StZ 132 (2007), 19–30, hier 26.

[12] Ebd., 26. Vgl. dazu die FAZ, 18. 2. 2006: „Weniger an, aber mehr drauf.“

Man kann die in der Tora zusammengefassten Weisungen selbstverständlich auch und gerade unabhängig von ihrer Bindung an Jesus für relevant erachten, wie es das Judentum zur Zeit Jesu und der Entstehung des Neuen Testaments mehrheitlich getan hat und noch heute tut. Aus der Sicht des Neuen Testaments und des christlichen Glaubens stellen dagegen Lehre und Wirken Jesu den Interpretationshorizont für die Schriften Israels dar.“[13]

Hier kann man freilich auch anderer Meinung sein. Allein schon der Terminus „Antithesen“ ist eine nachträgliche Interpretation des Textkomplexes Mt 5,21–48. Der Freiburger Neutestamentler Peter Fiedler hat in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium die geläufige Bezeichnung „Antithesen“ einer nachhaltigen Kritik unterzogen. Er übersetzt: „Ich nun sage euch.“[14] Mit dem „nun“ relativiert er den strikt oppositionellen Sinn. Diesen Teil der Bergpredigt versteht er also als eine vollmächtige Interpretation der Tora, nicht als ihre Antithese. Die Übersetzung der Antithesen in der BigS impliziert demnach eine Lektüre des Matthäusevangeliums im Rahmen des innerjüdischen Diskurses. „Innerhalb dieser Matrix sind die Differenzen keine Religionsgegensätze mehr, sondern ein Ringen um das, was Gott in seiner Tora eigentlich wollte, also gewissermaßen ein Ringen um die Toratreue jüdischer Identität.“[15]

Natürlich ließen sich viele weitere Kritikpunkte nennen. So führt etwa die stereotype Ergänzung femininer Formen („Apostelinnen“) dazu, dass im Einzelfall die Sprengkraft der femininen Form ausgeblendet wird. Folglich wird in Mk 15,40 die ausdrückliche Nennung von Frauen im Text nivelliert. Es sollte gezeigt werden, dass die Frauen von Ferne der Kreuzigung zusahen, während die Jünger längst geflohen waren. Gerade durch die permanente Nennung der Femininform wird die feminine Präsenz und die maskuline Absenz in zugespitzten Situationen nicht erkennbar! Die grundsätzliche Entscheidung für die Mitnennung von Frauen dürfte zu keinem unreflektierten Automatismus führen. So kann auch die Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben nicht einfach postuliert werden. Sie müsste durch differenzierte Analyse von biblischen Texten, archäologischen Zeugnissen und sozialgeschichtlichen Untersuchungen jeweils erhoben werden.

Positiv erwähnenswert und eine wertvolle Hilfe ist das Glossar am Ende (2331–2382). Hier können auf eigene Faust schöne Entdeckungen gemacht werden. Zwischen dem Wort „nefesch“ (hebr.) und „psyché“ (griech.) liegt eine Welt. Die biblische Psychologie als umfassende Lebenskunde hält Leib und Seele, Denken und Fühlen, Schwachheit und Vitalität zusammen. Auch das hebäische „teschuva“ (Umkehr mit Füßen) und das griechische „metanoia“ (Umkehr im Geiste) trennt ein ganzer Horizont. Hier steht, so hat es Franz Rosenzweig ausgedrückt, „die Weltgeschichte im Wörterbuch“.

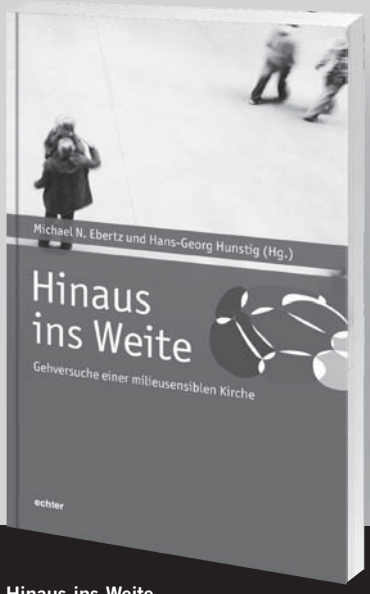
4. Poetisches zur Übersetzung „Bibel in gerechter Sprache“

In seinen Münchner Poetik-Vorlesungen hat Reiner Kunze ein Kapitel „Über das

[13] *Jens Schröter*, Ideologie und Freiheit (s. Anm. 9), 156.
[14] *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 1), Stuttgart 2006, 130f.
[15] *Wolfgang* u. *Ekkehard Stegemann*, Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache, in: Kirche und Israel (2007), 3–20, hier 10.

Das Buch zur Sinus-Studie

Der Band ist entstanden aus der Arbeit des ständigen Arbeitskreises *Pastorale Grundfragen* des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Er bündelt den Stand der aktuellen Diskussion und bringt anschauliche Beispiele von Gehversuchen, Milieugrenzen zu überschreiten.



Hinaus ins Weite
Gehversuche einer milieusensiblen Kirche
hg. v. Michael N. Ebertz/Hans-Georg Hunstig
312 Seiten, Broschur, € 16,80 (D)
ISBN 978-3-429-02976-0
In Ihrer Buchhandlung

echter verlag
www.echter-verlag.de

Nachdichten“ überschrieben. Er skizziert darin einen eigenen Übersetzungsprozess, nämlich die Übersetzung eines Gedichtes von Jan Skácel, in dem die Verszeile „für alle die im herzen barfuß sind“ vorkommt.

„Im Herzen barfuß sein – eine Verknüpfung, die sich nur wörtlich übersetzen lässt. Sie ist das Herz dieses Gedichts, und in ihm ist es barfuß. Der Laubfrosch, winzig wie ein Kinderfuß und verletzlich wie die nackte Sohle, als Anwalt derer, die im Herzen barfuß sind“ – für Kunze ist diese Metapher geradezu eine Metapher für die eigene Existenz.[16] Ulrike Bail hat Psalm 84,6 folgendermaßen übersetzt: „Wohl denen, deren Stärke in dir gründet/die in ihrem Herzen barfuß zu dir unterwegs sind.“ Sie habe lange nach diesem poetischen Sprachbild gesucht, die wörtliche Übersetzung „Pilgerwege im Herzen haben“ sei ihr zu besetzt gewesen.[17]

Als ich Reiner Kunze schrieb, dass nun sein Freund Jan Skácel in der Bibel stehe, antwortete er sehr verhalten: „So geehrt und ab sofort in der Gefahr, dieses geniale Bild der Bibel entlehnt zu haben. Aber er würde nur seine Rabenflügelbrauen zusammenziehen und in sich hineinlächeln.“[18] Nicht immer also sind Poeten beglückt, wenn ihre Bilder in einer Bibelübersetzung auftauchen. Sie befürchten geradezu eine Enteignung des eigenen Einfalls. Eher schon wollen sie durch die Bibel inspiriert werden für neue Bilder.

16 *Reiner Kunze*, Das weiße Gedicht. Essays, Frankfurt a. M. 1989, 70.

17 Vgl. *Ulrike Bail*, Wenn Gott und Mensch zur Sprache kommen. Überlegungen zu einer Bibel in gerechter Sprache, in: *Helga Kuhlmann* (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, Gütersloh 2005, 61–76, hier 63.

18 *Reiner Kunze*, Brief vom 22. Dezember 2005.

„In jeder Epoche muss versucht werden, die Überlieferung von Neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen“ – dieser Satz von Walter Benjamin steht in der Einleitung zur BigS (9). Allerdings hat Walter Benjamin diesen Satz in den geschichtsphilosophischen Thesen nicht auf das Übersetzen angewendet. Vom Übersetzen von Heiligen Schriften hatte er eine ganz andere Vorstellung: „Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkt berührt …, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkt des Sinnes das Original, um nach dem Gesetz der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung eigenste Bahn zu verfolgen.“ Und er fährt fort: „… in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.“[19] Walter Benjamin steht also Fridolin Stier näher als der BigS, die ihn für sich reklamiert.

Die BigS hätte eigentlich am Reformationsfest 2006 der Öffentlichkeit vorgestellt werden sollen. Doch der Protest im Vorfeld hat dies verhindert. Am 31. Oktober 2006 stand jedoch ein Leitartikel von Heike Schmoll in der FAZ mit folgender Überschrift: „Befreit zur religiösen Minderheit.“ Er war ein Abgesang auf die BigS sowie die Ankündigung, die BigS werde schnell wieder verschwinden. Der Gesinnungskult feministischer Randgruppen zeige, dass der Protestantismus immer in der Gefahr stehe, einer weltlichen Autorität den religiösen Kredit zu geben, den er einst dem Papst verweigert hatte.

Die BigS ist trotz aller auch hier genannten Mängel besser als dieses allgemeine Verdikt. Keineswegs setzt sie sich absolut, sondern erklärt sich selber für revisionsbedürftig in dem Augenblick, in dem sie erscheint. Die Pauschalkritik nivelliert ferner, dass es bei den unterschiedlichen Büchern durchaus auch Unterschiede in der Übersetzungsqualität gibt. Am größten sind die Verwerfungen – so haben mir Beteiligte berichtet – im akademischen Umfeld. Hier reichen die Vorwürfe von Gotteslästerung, Ketzerei und Zerstörung des Protestantismus bis zur Forderung, den involvierten Übersetzern und Übersetzerinnen die akademischen Grade abzuerkennen. Es ist gut, wenn es um eine neue Bibelübersetzung Streit gibt. Seine Heftigkeit zeigt, dass die Bibel immer noch in „Erregung“ versetzen kann.

Der Autor: *Erich Garhammer wurde 1991 an die Theologische Fakultät Paderborn auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie, 2000 auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg berufen. Sein besonderer Forschungsschwerpunkt gilt dem Gespräch und der Auseinandersetzung mit der modernen Literatur. Neuere Publikationen neben einer beachtlichen Anzahl von Aufsätzen: Am Tropf der Worte. Literarisch predigen (Paderborn 2000); Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Biblische Spuren in der modernen Literatur (Paderborn 2003); gem. mit G. Langenhorst (Hg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur (Würzburg 2005); zuletzt als Herausgeber: BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe (Würzburg 2007). Er ist Schriftleiter der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ und Mitherausgeber der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge“.*

[19] *Walter Benjamin*, Die Aufgabe des Übersetzers, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften IV/1, Frankfurt a. M. 1972, 9–21, hier 19f. und 21.

Thomas Söding

Weisheit Gottes – Weisheit der Welt[1]

Glaube und Vernunft im Neuen Testament

In seiner Regensburger Vorlesung hat Papst Benedikt XVI. an eine kleine Szene aus der Apostelgeschichte erinnert. Paulus sitzt in Troas. Seine Missionsbilanz ist durchwachsen. „Da erschien dem Paulus nachts ein Gesicht, ein Mann aus Makedonien war es, der stand und bat: ‚Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!'" (Apg 16,8) Lukas fährt fort: „Als er aber das Gesicht gesehen hatte, suchten wir sofort nach Makedonien zu gelangen, schlossen wir doch, dass Gott uns gerufen hatte, ihnen das Evangelium zu verkünden." (Apg 16,9) Der Weg des paulinischen Evangeliums über den Bosporus war damals nur ein kleiner Schritt; denn Kleinasien war genau so griechisch geprägt wie Makedonien und Achaia. Aber die Symbolik ist groß: Das Evangelium kommt nach Europa. Es kommt nach Griechenland, in die Wiege der Philosophie. Der Papst sieht darin ein providentielles Geschehen. „Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus … darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden."[2] Dieses Urteil Benedikts ist auf scharfen Widerspruch gestoßen. Die Auseinandersetzung mit der Kritik lohnt.

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft

Der Papst setzt darauf, dass Glaube und Vernunft einander sehr viel zu sagen haben. Er beruft sich auf den Prolog des Johannesevangeliums: „Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. … Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden."

Tatsächlich war Johannes mit seiner Logos-Theologie der Schutzpatron der Kirchenväter, die sich um ein konstruktives Verhältnis zur antiken Philosophie bemüht haben, ja selbst die beste Philosophie treiben wollten. Gleichwohl – oder deshalb – brechen an dieser Stelle die Kontroversen auf, die nicht nur im interreligiösen Dialog, sondern zuerst im Christentum selbst ausgetragen werden. Denn dass Joh 1,1 die Krönung biblischer Theologie sei, ist keineswegs unumstritten. Vielmehr gilt der Vierte Evangelist

[1] Festvortrag, gehalten im Rahmen der Thomasakademie der KTU Linz am 22. Jänner 2008.

[2] *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg–Basel–Wien 2006.

vielen als Außenseiter, der weder Jesus noch Mose und den Propheten gerecht werde, weil er seine Offenbarungstheologie überspitzt habe. Jesus werde nicht als Mensch, sondern als über die Erde wandelnder Gott gezeichnet; für die Offenbarungsgeschichte Israels sei kein Platz, von den anderen Religionen zu schweigen; denn in Christus sei alle Wahrheit monopolisiert (Joh 14,6).

Dass die Kirchenväter sich auf Johannes berufen, löst diesen Konflikt nicht, sondern spitzt ihn zu. Ist ihre Theologie (wenn von ihr im Singular überhaupt gesprochen werden darf) eine Episode oder eine Grundlage, gar eine Norm christlicher Theologie? Wo Joseph Ratzinger stand und Benedikt XVI. steht, ist klar. Aber nicht alle stehen an seiner Seite, wenn er die Väter als Wegweiser hinstellt, die der Theologie bis heute die Richtung vorgeben.

Andere suchen neue Wege. Sie orientieren sich an den Landkarten, die nach der Aufklärung gezeichnet worden sind. Immanuel Kant gilt als großer Geograf der modernen Geisteswelt. Er hat der klassischen Metaphysik philosophisch den Abschied geben wollen. Die Neuzeit treibt jedenfalls eine radikale Religionskritik, und zwar nicht nur an üblen Umständen in der Geschichte der Kirche, sondern an der Vorstellung, dass es so etwas wie eine übernatürliche Offenbarung, ein Handeln Gottes in der Geschichte überhaupt geben könne. Darauf muss die Theologie nach Meinung vieler nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv reagieren. Freilich laufen die Argumentationslinien, die dann ausgezogen werden, in entgegengesetzter Richtung.

Auf evangelischer Seite wird von den Kritikern der Regensburger Rede – es gibt auch viele Befürworter – der Neoprotestantismus, den der Papst kritisiert hat, selbstbewusst verteidigt. Anders als Benedikt meine, habe die Hellenisierung nicht zur Bereicherung, sondern zur Erschwernis, ja zur Verfälschung des Glaubens geführt. Der leuchtende Stern am Himmel der Reflexion ist Friedrich Schleiermacher. Er hat in seinen Reden über die Religion, gerichtet an die „Gebildeten unter den Verächtern des Christentums", die neuzeitliche Freiheitssehnsucht aufgegriffen, indem er die Wahrheit als unbedingte Gewissheit verstanden hat, die der Einzelne im Glauben, nur im Glauben, erreiche. Das könne keine Philosophie je einholen, die ja immer verallgemeinern müsse. Die Konsequenz ist allerdings, dass es eine doppelte Wahrheit gäbe und eine letzte Inkongruenz zwischen Glaube und Vernunft. Ob dies der Weisheit letzter Schluss sein kann, bleibe dahingestellt.

Auf katholischer Seite setzen hingegen auch Kritiker der Papstrede auf ein Bündnis von Theologie und Philosophie.[3] An der Unbedingtheit der Wahrheit wird festgehalten; und die Philosophie wird weiterhin provoziert, ihr nicht auszuweichen. Aber der Papst suche Orientierung bei einem vormodernen Theologiekonzept; seine Kritik des spätmittelalterlichen Nominalismus, die er in Regensburg als Selbstkritik des Christentums vorgetragen habe, würdige die Freiheit Gottes nicht; deshalb werde auch die Freiheit der Menschen allzu skeptisch gesehen.[4]

[3] Vgl. *Magnus Striet*, Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes, in: HerKorr 60 (2006), 551–554.

[4] Viele kritische Stimmen sammelt *Knut Wenzel* (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg–Basel–Wien 2007. Prinzipiell positiver sind die Voten von Mitgliedern anderer Fakultäten bei *Christoph Dohmen* (Hg.), Die „Regensburger Vorlesung" Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007.

Beide Argumentationslinien schneiden sich in der Überzeugung, dass die Symbiose von Glaube und Vernunft, die der Papst unter dem Vorzeichen einer Koalition von biblischer Theologie und philosophischer Metaphysik favorisiert, in der westlichen Moderne keine Chance mehr habe. Zwar könnte man zurückfragen, ob dann die westliche Moderne noch eine Chance hat, weil die Säkularisation in der globalisierten Welt eher einen Sonderweg zu weisen als ein Zukunftsmodell zu entwerfen scheint. Aber die Kritik zielt im Kern darauf, dass der Papst das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu harmonisch dargestellt und dadurch sowohl gegen das kantische Reinheitsgebot der Vernunft verstoßen als auch dem biblischen Glauben den Stachel gezogen habe.

Diese Kritik ist ernst zu nehmen. Das heißt: auch sie ist kritisch zu beurteilen. Um über die antike und mittelalterliche Symbiose von Glaube und Vernunft hinauszukommen, muss man hinter sie zurückgehen – nicht um sie zu destruieren, sondern um sie unter gegenwärtigen Bedingungen zu rekonstruieren. Der Paulinismus geht im Platonismus nicht auf; und Jesus sprengt jede Theologie, auch die paulinische. Deshalb ist die theologische Rechenschaft über den Grund der Hoffnung nicht auf ein bestimmtes philosophisches System festgelegt. Aber die Theologie ist zu jeder Zeit an der Stimme der Vernunft interessiert, die kritisch nach der Wahrheit fragt und zur Verantwortung ruft.

2. Paulinische Weisheiten

Im Ersten Korintherbrief entfährt dem Apostel, da er mit überspannten Charismatikern zu kämpfen hat, der Ausruf: „In der Kirche will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden … als zehntausend in Zungengestammel." (1 Kor 14,19). Paulus ist ein jüdischer Intellektueller, der als Apostel seine ganze Intelligenz in den Dienst der Verkündigung gestellt hat. Paulinische Weisheiten haben die christliche Theologie tief geprägt. Zu diesen Weisheiten gehört aber auch die Einsicht in die Dialektik der Weisheit. Im selben Korintherbrief zitiert Paulus (recht frei) den Propheten Jesaja: „Ich lasse verschwinden die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen werd' ich verwerfen" (1 Kor 1,19, vgl. Jes 19,12), und fügt mit seinen eigenen Worten die neue Begründung hinzu: „Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?" (1 Kor 1,20).

a) Der Apostel als Lehrer

Der Apostel wird von den Seinen als „Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit" (1Tim 2,7) verehrt. Als Apostel hat Paulus nicht nur eine Sendung, sondern auch einen Bildungsauftrag zu erfüllen. „Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen bin ich ein Schuldner", schreibt er zu Beginn des Römerbriefes (1,14). Seine Mission sieht er darin, die Glaubenden zum Verstehen zu führen. Gewiss: An seiner Autorität ist nicht zu rütteln. Er ist Apostel. Aber es geht ihm darum, dass die Christen frei werden im Glauben. Paulus steht für ein aufgeklärtes Christentum. Die Metaphorik des *siècle de lumière* jedenfalls hat er, Jesaja und die Bergpredigt im Sinn, in seinem ältesten erhaltenen Brief vorweggenommen: „Ihr seid Kinder des Lichtes und Kinder des Tages, nicht der Nacht und der Finsternis. Also lasst uns nicht schlafen wie die anderen, sondern wachsam und nüchtern sein. … Wir aber, die wir des Tages sind, nüchtern sind wir und rüsten uns mit dem Pan-

zer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung“ (1Thess 5,5–8).

Das bleibt nicht im Metaphorischen. Immer wieder appelliert Paulus an die Kompetenz der Gemeindechristen: „Ich rede doch zu verständigen Menschen; urteilt selbst über das, was ich sage“ (1 Kor 10,15; vgl. 11,13). „Ihr wisst ja schon, …“ (1 Thess 1,4f.; 2,1f.5.11; 5,2; Phil 4,15). „Prüft alles, behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21). „Darum bete ich, dass eure Liebe noch mehr und mehr überfließe an Erkenntnis und aller Einsicht, müsst ihr doch Unterscheidungen treffen, damit ihr rein und untadelig seid für den Tag Christi“ (Phil 1,9f.). Nach den Aposteln und Propheten sind die Lehrer von grundlegender Bedeutung für die Kirche (1 Kor 12,28); Gott selbst hat sie eingesetzt; Paulus tritt für ihre Reputation ein. Bis in die jüngsten Zeugnisse der Paulusschule zieht sich diese Linie durch: Leiten durch Lehren; Führen durch Überzeugen; Glauben mit Gründen.

Ist aber Gott nicht ein Geheimnis? Was lässt sich schon am christlichen Glauben beweisen? Paulus hat eine klare Vorstellung von der Antwort. Im Römerbrief denkt er darüber nach, welche Gotteserkenntnis theoretisch auch den Heiden möglich wäre. Die reine Vernunft, so Paulus, müsste die Menschen zur Unterscheidung zwischen Schöpfung und Schöpfer führen; das Nachdenken müsste zu einer moralischen Gewissheit des Urteils führen, die genauso verpflichtend ist wie die Stimme des Gewissens, die in jedem Menschen den Anspruch des Guten laut werden lässt. Nach Paulus gibt es eine Offenbarung Gottes nicht erst durch das Evangelium, auch nicht erst durch die Tora, sondern schon von Anbeginn der Schöpfung (Röm 1,19): allein dadurch, dass etwas ist und nicht vielmehr Nichts.

Aber die Reichweite dieser natürlichen – oder besser: kreatürlichen – Gotteserkenntnis ist begrenzt. Paulus argumentiert, dass nicht mehr und nicht weniger als „Gottes unsichtbares Wesen sich seit Erschaffung der Welt an seinen Werken verstehen lässt, seine ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,20). Es geht nicht um den Gott der Befreiung, wie ihn Israel erfahren hat, nicht um den Gott des Bundes, den er durch Mose gestiftet hat, schon gar nicht um den Vater Jesu Christi, den der Apostel verkündet. Aber es geht doch um den einzig wahren Gott, um sein Gottsein, seine Transzendenz, seine Einzigkeit.

Diesen Gottesbeweis hat Thomas von Aquin neu vermessen und als Königsweg philosophischer Theologie ausgebaut. Wie Paulus hält Thomas dafür, auf rationalem Erkenntniswege zeige sich, *dass*, nicht aber, *was* – oder wer – Gott ist (S. th. I 2,3). Es entstehe – hier folgt der *doctor angelicus* ganz dem Völkerapostel – so etwas wie eine moralische Gewissheit. Freilich: Jeder Gottesbeweis, wenn er überhaupt Beweiskraft habe, erhelle immer nur die Beziehung Gottes zu den Menschen; dass aber das, was sich den Menschen, die Verstand haben, zeigt, tatsächlich dem Wesen Gottes entspricht, kann nur geglaubt werden (S. th. I 13,1). Dieses Argument ist über Immanuel Kants Kritik erhaben. Damit bleibt auch Paulus auf der philosophischen Agenda.

b) Die Weisheit des Kreuzes

Paulus ist kein Philosoph, sondern „Apostel“. Er hatte eine Sendung. Er steht für universale Gerechtigkeit ein. Aber er ist kein Moralapostel, sondern ein Apostel des Glaubens. Nur als Religion des Glaubens konnte das Christentum die Grenzen zwischen den Völkern, den Sprachen und

Kulturen, auch den Geschlechtern überschreiten und Verbindungen knüpfen, wo Gegensätze herrschten. Nur als Religion des Glaubens konnte das Christentum Jesus gerecht werden und sich auf die abrahamitische Verheißung eines Segens für alle berufen, in dem sich die Erwählung Israels verwirklicht. Der Glaube ist vorausgesetzt, weil das Hören des Wortes Gottes vorausgesetzt ist, die Verkündigung des Evangeliums, die Sendung der Apostel, die Auferstehung Jesu von den Toten (Röm 10,5–15).

Aber dieser Glaube begründet eine neue Erkenntnis. „Erkenne dich selbst", ist das Motto von Delphi. „Erkennt euch selbst", nimmt der Apostel es auf, um es freilich charakteristisch zu präzisieren, „…, dass Christus in euch ist." (2 Kor 13,5) Der Glaube führt zu einer echten Erkenntnis, weil das Evangelium die „Wahrheit" sagt (2 Kor 4,2; Gal 2,5.14) und Jesus Christ auch das Denken erneuert (Röm 12,2).

Zu dieser Erneuerung des Denkens gehört die Einsicht in die Grenzen des Wissens – und deren Überschreitung. Von den Grenzen des Wissens spricht Paulus mit Blick auf Gott und mit Blick auf das Kreuz Jesu Christi. Das theologische Argument findet sich im Hohenlied der Liebe, 1 Kor 13: „Jetzt schau'n wir noch durch einen Spiegel in ein dunkles Bild, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur Teile, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt sein werde" (1 Kor 13,12). Schärfer hat auch Kant die Unmöglichkeit, Gott zu beweisen, nicht ausgedrückt. Paulus jedoch geht weiter: Er bezieht sich nicht nur auf die reine Rationalität, sondern auch auf die Erkenntnis des Glaubens, selbst auf die Prophetie. Zwar gilt: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2,9). Doch die Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht ist der Vollendung vorbehalten.

Die Grenzen des Wissens verlaufen aber nicht nur am Saum des Jüngsten Tages, sondern auch dort, wo inmitten der Welt Gott sich als er selbst offenbart. Das zeigt sich für Paulus nirgends klarer als in der neunten Stunde von Golgatha. Im Ersten Korintherbrief baut er in drei Schritten eine dialektische Theologie der Weisheit auf. Er setzt sich mit einer optimistischen Weisheitstheologie auseinander, die sich in Korinth entwickelt und irgendwie den Eindruck hervorgerufen hatte, von Christus her und im Geist so etwas wie die spirituelle Weltformel gefunden zu haben. Dem kommt Paulus in die Quere.

Sein erster Schritt: Das Kreuz Jesu ist skandalös. Es gibt keine Theorie, die es erhellen könnte. Es gibt kein Erklärungsmuster, das dem unschuldigen Leiden gerecht werden könnte. Das Unrecht, das Jesus angetan worden ist, schreit zum Himmel – wie das Leid aller unschuldigen Opfer, mit deren Leiden Jesus sich verbündet.

Der zweite Schritt: Das Kreuz, das allen Weisen dieser Welt nur als sinnloses Opfer erscheint, ist aber, mit den Augen Jesu betrachtet, die letzte Konsequenz seines Lebens, das er nicht geführt hat, um sich selbst, sondern um andere zu retten – und, mit den Augen Gottes betrachtet, ist das Kreuz die äußerste Konsequenz seiner Liebe zu den Menschen, die denkbar größte Gabe, die er schenkt, um den denkbar größten Widerspruch gegen Gott und die Menschen zu überwinden, der sich im Tode zeigt.

Der dritte Schritt: Das Kreuz ist das paradoxale Zeichen der Weisheit Gottes. Der Weisheit der Welt erscheint das Kreuz als Torheit. Gott aber erweist, wie töricht

die Weisheit dieser Welt ist, die aus ihrem eigenen Fundus einfach keine Erklärung dafür findet, dass Gott so leidenschaftlich interessiert an den Menschen sein könnte, wie Jesus es bis in den letzten Atemzug hinein lebt. Das zu erkennen – mit den Augen des Glaubens – ist die höchste Weisheit, derer Menschen fähig sein können: den Skandal des Kreuzes, den Skandal unschuldigen Leidens um Gottes und der Menschen willen nicht zu vertuschen, sondern aufzudecken – und im tiefsten Unheil den Durchbruch zum Heil zum entdecken. Nur dem Glauben kann diese Erkenntnis sich erschließen, die alles Denken von Gott und der Welt auf eine neue Grundlage stellt. Die menschliche Weisheit muss sich dem öffnen, sonst verkennt sie Wesentliches. Für Paulus ist klar: Sie ist gerufen, sich Jesus zu öffnen; denn er ist „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1,24).

3. Die Weisheit Jesu

Auf die Frage eines interessierten Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gesetz antwortet Jesus mit dem Doppelgebot. Er beginnt: „Lieben sollst du den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzem Verstand und ganzer Kraft" (Mk 12,30). Das lässt aufhorchen. Denn dass Gott auch mit ganzem Verstand geliebt werden soll (Luther, der vor der „Hure Vernunft" zurückschreckt, übersetzt bezeichnenderweise „Gemüt"), steht weder im hebräischen noch im griechischen Alten Testament. Jesus fügt es hinzu. Dafür hatte er einen guten Grund. Während nämlich im alten Israel wahrscheinlich das Herz auch als Sitz des Denkens gegolten hat, war das zur Zeit Jesu nicht mehr allen klar. Deshalb konnte es sinnvoll scheinen, eigens den Verstand zu erwähnen. Dass der Verstand bei der Gottesliebe nicht aus-, sondern eingeschaltet wird, widerspricht zwar vielen Vorurteilen, ist aber eine Grundlinie jesuanischer Theologie, von der das ganze Neue Testament bestimmt ist.

Jesus setzt jedoch in seinem Plädoyer für die Liebe zu Gott nicht nur auf den Verstand und die Kraft, sondern zuerst auf das Herz und die Seele. Auch das hat einen guten Grund. Denn in einem anderen Wort ruft Jesus geradezu enthusiastisch aus: „Ich preise dich, Vater im Himmel, dass du dies vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber offenbart hast" (Mt 11,25 par. Lk 10,21). Das hat nichts mit einer naiven Freude am Einfachen zu tun, sondern ist tief in der Sendung Jesu verankert. Jesus spricht vom Geheimnis der Gottesherrschaft und der Gottessohnschaft. Er fährt fort: „Ja, Vater, so hat es Gefallen gefunden bei dir. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand kennt den Sohn, nur der Vater, noch kennt jemand den Vater, nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will."

Dieser Zugang reicht noch weiter und tiefer als der paulinische. Die Weisheit Jesu überstrahlt alles. Jesus ist nicht erst nach dem Johannesevangelium, sondern auch schon nach den Synoptikern der „Sohn" Gottes, der die ganze Wahrheit sagt, indem er sie lehrt, wie er sie lebt.

a) Der Lehrer Jesus

Die historisch-kritische Jesusforschung alter Schule hat mit Rekurs auf Jesu Lehre gerne einen Gegensatz zur impliziten und expliziten Christologie der Evangelien konstruiert. In einer neuen Hermeneutik der Jesusfrage lässt sich aber verstehen, dass die Figur des Lehrers Jesus die Christologie der Evangelien nicht relativiert, sondern konkretisiert. Dass Jesus Lehrer ist, wird in den Evange-

lien zum Motiv der Christologie. Markus hat in seinem Buch offenbar sorgfältig darauf geachtet, dass nur Jesus selbst als Lehrer ausgewiesen wird, nicht seine Jünger. Das passt genau zu einem Satz aus dem matthäischen Sondergut, den Jesus seinen Jüngern ins Stammbuch schreibt: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid Brüder" (Mt 23,8)[5]. Wer der *eine* Lehrer ist, kann nicht in Zweifel stehen: Es ist der eine Gott, so wie er durch den einen Lehrer Jesus von Nazareth spricht. Jesus konkretisiert den Monotheismus Israels. Allein er hat die Autorität und Kompetenz, letztgültige Wahrheiten über Gott und die Welt zu verbreiten; er hat das letzte Wort – seine Lehre ist unfehlbar, denn sie kommt von Gott.[6]

Das Lehren ist im Spiegel der Evangelien kein Aspekt des Wirkens Jesu neben tausend anderen. Im Lehren schlägt das Herz seiner Sendung. „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid", lädt Jesus die Menschen ein, „und ich werde euch erquicken. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin sanft und demütig von Herzen, und ihr werdet Frieden finden für eure Seelen; denn mein Joch ist süß und meine Last ist leicht" (Mt 11,28ff.). Seine Jünger sind, wörtlich übersetzt, seine Schüler. Der Ruf in die Nachfolge ist eine Einladung in die Schule Jesu; dort kann man lernen, Gott mit den Augen Jesu und die Welt mit den Augen Gottes zu sehen. Es ist der Lehrer Jesus, der seinen Jüngern das Vaterunser schenkt (Lk 11,1: „Herr, lehre uns beten!").

Zur Lehre Jesu gehören die Gleichnisse und die Bergpredigt, die Streitgespräche und die Jüngerunterweisungen, die Halacha und die Schriftauslegung, aber auch die Wunder. Die Lehre Jesu ist allerdings umstritten. Sie löst Protest aus. Die Evangelien lassen an Schlüsselstellen das theologische Gewicht der Einwände ermessen. Letztlich wird dem Lehrer Jesus vorgeworfen, sich an die Stelle Gottes zu setzen und mithin das Erste Gebot zu verletzen. Diese Kritik an Jesus darf nicht moralisiert werden. Sie weist auf ein echtes Problem, eine echte Glaubensfrage hin. Die Verteidigung Jesu, die von den Evangelisten geführt wird, besteht nicht darin, Jesus habe es doch nicht ganz so ernst gemeint, wie die Kritiker ihn verstanden haben, sondern im Gegenteil: Er habe es noch viel radikaler gemeint – und spreche im Namen Gottes, weil Gott durch ihn spreche.

b) Die Offenbarung Jesu

Die Lehre Jesu ist ein christologisches Datum ersten Ranges. Schon nach den ältesten judenchristlichen Traditionen, die in Palästina verwurzelt sind, beruht die Lehre Jesu auf seiner Weisheit. Nach der Logienquelle ist Jesus „mehr als Salomo" (Lk 11,31 par. Mt 12,42), den die Königin von Saba begrüßt hat, wie er auch „mehr als Jona" (Lk 11,32 par. Mt 12,41) ist. Jesus ist „mehr" als Salomo, weil er die Gottesherrschaft bringt, den Inbegriff aller Weisheit Gottes selbst.

Die Kehrseite dieser Weisheitstheologie, die den Lehrer Jesus ins Licht der Bibel Israels stellt und die Heilige Schrift durch Jesus in einen neuen Bedeutungshorizont rücken lässt, besteht in der Bedeutung der

[5] Zur ekklesiologischen Auswertung einige Bemerkungen in: *Th. Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg–Basel–Wien 2007, 271.

[6] Hier liegt das hermeneutische Zentrum bei *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Teil 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg–Basel–Wien 2007.

öffentlichen Rede für die Verkündigung Jesu, des freien Wortes. Nach dem Johannesevangelium sagt er kurz vor seinem Tode beim Verhör durch Hannas: „Ich habe frei heraus zur Welt gesprochen; ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen; und im Geheimen habe ich nichts gesagt“ (Joh 18,20).

So wichtig allerdings das Lehren Jesu ist: das erste Verb, das Jesu Wirken nach dem Markusevangelium kennzeichnet, heißt „predigen“. „Nach der Auslieferung des Johannes kam Jesus nach Galiläa und verkündete das Evangelium Gottes: Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen ist die Gottesherrschaft, kehrt um, glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,14f.). Jesus hat das Evangelium nicht in der Schule gelernt. Er ist nicht das Wunderkind, das Originalgenie aus Galiläa, der gute Mann von Nazareth, als den ihn das 19. Jh. gesehen hat. Aber er ist, wenn man ihn religionsgeschichtlich einordnen will, ein Prophet mit einer ureigenen Einsicht in den Willen und das Wesen Gottes. In allen Evangelien geht dem öffentlichen Auftritt die Taufe Jesu im Jordan durch Johannes voran und die Offenbarung der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn. Auf sie ist Jesus nicht durch Reflexion gekommen, auch nicht durch ein Erweckungserlebnis. Sie hat längst begonnen, bevor sie zum Ausdruck kommt; sie ist das Herz der Sendung Jesu. In seiner Verbindung mit Gott liegt der Grund der Botschaft Jesu. Wäre es anders, hätte auch die Lehre Jesu keine grundlegende Bedeutung. Ließe sie sich argumentativ entwickeln, durch Beobachtung und Schlussfolgerung, durch Induktion und Deduktion, könnte prinzipiell jeder sie sich zu eigen machen. Sie ist aber an Jesus gebunden, an den Propheten aus Nazareth, weil sie in seiner Gottesbeziehung wurzelt und aus seiner Sendung folgt.

Nach Jesus sind Glaube und Wissen nicht symmetrisch miteinander verbunden. Jesus ist auf Glauben aus. Dieser Glaube ist nicht irrational, aber auch nicht rationalistisch. Er übersteigt die Vernunft und weist ihr zugleich einen zentralen Platz in der Rede von Gott und der Welt zu. Die Vernunft ist ein Organ der Gottesliebe; sie hilft bei der Unterscheidung von Glaube und Aberglaube; sie weiß, dass es das Geheimnis Gottes nicht auflösen kann; sie erkennt, dass es auf den Glauben ankommt.

4. Aufklärung des Glaubens

Das Evangelium Jesu Christi hat Europa weder die Vernunft gebracht noch die Religiosität, sondern den Glauben. Dadurch hat es das Denken beflügelt und die Religion revolutioniert. Wie Jan Assmann gezeigt hat, bringt erst der mosaische Monotheismus die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in die Religiosität hinein.[7] Diesen Monotheismus hat Jesus konkretisiert – und Paulus hat ihn missioniert. Dadurch wächst die Gefahr der Aggression – und die Chance eines Gespräches, bei dem nicht über dies und das, sondern über alles oder nichts, nämlich über den Einen und Einzigen gesprochen wird.

Der Glaube an den einen Gott gibt zu denken. Die griechische Philosophie kennt nicht eigentlich ein Werden, nicht eigentlich einen Neubeginn. Sie kennt nicht eigentlich ein Handeln Gottes in der Geschichte, bei dem Gott Gott bleibt und

[7] *Jan Assmann*, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München–Wien 2003.

die Welt ein für allemal gerettet wird. Das alles muss sie lernen – und sie kann es nicht lernen, ohne einen Strukturwandel des Denkens zu vollziehen, der aber nicht vom Denken fort, sondern tiefer ins Denken hinein führt. Die Kirchenväter haben das Denken in diesem radikalen Sinn zu erneuern versucht.

Der christliche Glaube an den einen Gott führt aber auch die kulturelle Frömmigkeit zu sich selbst: zur Wahrheit des einen Gottes. Der Polytheismus, wie reinen Herzens auch immer er die Kulte feiert, kann einer aufgeklärten Kritik nicht standhalten. Mit religiösem Pluralismus hat er nichts zu tun, wohl aber mit einer Multiplikation der Pflichten und der Angst, nie in die Eindeutigkeit einer Gottesbeziehung zu finden, sondern immer damit rechnen zu müssen, durch die Gunst, die einer Gottheit erwiesen wird, den Neid der anderen zu erregen. Umgekehrt zerstört der christliche Glaube von seinem jesuanischen Ansatz und seiner paulinischen Interpretation her nicht den Sinn für Heiligkeit, sondern radikalisiert ihn. Glaube gibt es nicht ohne Bekehrung; zur Verkündigung des Evangeliums gehört die Kritik der Götzen. Wenn man sich jedoch an Paulus auf dem Areopag orientiert, führt diese Kritik nicht dazu, Altäre zu zerstören, sondern den unbekannten Gott zu verkünden, der in ihrer Mitte steht.

Aber auch umgekehrt: Erst durch die Begegnung mit der griechischen Philosophie hat das Judentum, hat auch das Christentum ein Instrumentarium des klaren Denkens kennengelernt, und mehr noch: das kritische Fragen, das Reflektieren. Das tut dem Glauben gut, weil er nicht nur Überlieferung, sondern Überzeugung sein will. In der Auseinandersetzung mit den keineswegs todkranken, sondern vitalen Kulten der Griechen, deren hellenistischer way of life die erste Ahnung einer globalen Kultur entstehen ließ, fand der christliche Glaube zur Klarheit des Bekenntnisses, zur Bedeutung der Lehre, zur Schärfe des Begriffs.

Dieser Prozess freilich geht weiter. Das Christentum kann nicht hinter das Reflexionsniveau der Alten Kirche zurück, ist aber nicht auf den Platonismus festgelegt. Es muss einerseits große Wissbegier auf allen Forschungsgebieten entfalten, die mit der Natur und der Gesellschaft, der Psyche und der Kultur der Menschen zu tun haben. In der Neuzeit ergeben sich dort, wo die Aufklärung ihrer Dialektik inne geworden und wieder die Unbedingtheit der Wahrheit erkennt, auch wenn kein Mensch sich in ihrem Vollbesitz wähnen darf, neue Möglichkeiten eines konstruktiven Dialoges. Sie sind einerseits schwieriger, weil die klassische Metaphysik mit ihrem Interesse am Sein nur noch eine mehr oder weniger schöne Erinnerung scheint; sie sind andererseits leichter, weil die Integration geschichtlichen und die Entwicklung personalen Denkens in der Neuzeit neue Zugänge zum Christusglauben öffnen.

Verfolgt man die Spur der lukanischen Erzählung vom Traum des Paulus etwas weiter, bis zur ersten Missionsstation in Philippi, zeigt sich beispielhaft, was das Christentum Europa gebracht hat (wenn man so anachronistisch sprechen darf): Der erste Christ Europas ist eine Christin, die gottesfürchtige Lydia, eine alleinstehende Frau, eine erfolgreiche Unternehmerin, die ihr Haus dem Apostel und seinem Team öffnet (Apg 16,11–15). Die erste Tat, die Paulus auf europäischem Boden vollbringt, ist die Erlösung einer Wahrsagesklavin von bösen Geistern (Apg 16,16ff.), also die Überwindung des Aberglaubens. Und das erste öffentliche Plädoyer, das Paulus hält, ist nach seiner ungesetzlichen Inhaftierung und wunderbaren Befreiung

die Forderung der Redefreiheit und der Rechtsstaatlichkeit (Apg 16,37). Mit Paulus kommt die Idee theologischer Aufklärung nach Europa. Das Christentum ist von Jesus und Paulus her eine Religion der Freiheit; denn es steht für die Wahrheit.

Der Autor: *Thomas Söding, Dr. theol., geb. 1956, studierte Katholische Theologie, Germanistik und Geschichte an der Wilhelms-Universität in Münster und ist seit 1993 Professor für Biblische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal. Er ist u. a. Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied der Internationalen Lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit und Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Seit 2004 ist Thomas Söding Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Hermeneutik des Neuen Testaments, die Bibel- und Erzählforschung, das Markusevangelium sowie der Galaterbrief.*

Das aktuelle theologische Buch

◆ Wagner, Verena: Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Band I: Institutionen; Band II: Familien. Wagner Verlag, Linz 2008. (1476, zahlr. Abb., Geb.) Euro 78,00. ISBN 978-3-902330-25-3.

Es ist eine unwiderruflich zerstörte und weithin vergessene Welt, in welche diese beiden gewichtigen Bände der evangelischen Theologin Verena Wagner führen – die Welt des jüdischen Lebens in Linz, die in der Zeit des Nationalsozialismus systematisch, bürokratisch und brutal ausgelöscht worden ist. Als besonders bedrückend erweist sich, dass zwar die Zeit über Täter und Opfer hinweg gegangen ist, die erwähnten Gebäude wie Schulen, Bethäuser und die Synagoge, Geschäfte und Wohnungen zwar ebenfalls zerstört oder verlassen worden, deren ehemalige Standorte aber durchaus bestimmbar sind. Die Autorin hat in jahrelanger, intensiver Arbeit viele Interviews mit Zeitzeugen geführt, Briefe und Bilder zusammengetragen, Archive, Bücher und Zeitschriften herangezogen.

Der Leserin und dem Leser, die nach dem Zweiten Weltkrieg geboren sind, erschließt sich ein Bild der oberösterreichischen Landeshauptstadt, das sich vom aktuellen denkbar stark unterscheidet: Aus den vielen Fotos, häufig Schnappschüsse von Amateuren, ergibt sich der Eindruck einer behäbigen Provinzstadt ohne große Industrie, ohne Universitäten, mit wenig Straßenverkehr; die Wohnhäuser teils gepflegt und von bürgerlichem Wohlstand geprägt, teils jedoch in einem baulichen Zustand, der in der Gegenwart sofort die Behörden aktiv werden ließe.

Die Linzer Altstadt, heute vor allem ein nächtlicher Anziehungspunkt für Ausgehlustige, zeigt sich als ein eigener kleiner Bezirk mit engen Gässchen und Läden – nicht gerade ein Ghetto, aber doch von jüdischen Geschäftsleuten und Bewohnern geprägt. Der leere Platz inmitten der Enge, der jetzt sonderbarer Weise auf der einen Seite „Neuer Markt“ und auf der anderen „Hahnengasse“ heißt und dessen Entstehung auf einer schwer leserlichen Steinplatte mehr verschleiert als erklärt wird, wie sich bei der Lektüre des Buches erschließt, erscheint plötzlich in einem völlig neuen Licht: Seine Leere wird zu einem Symbol für den Umgang der Nationalsozialisten mit der jüdischen Bevölkerung, für die Zerstörungen durch den Krieg und die höchst zwiespältige Haltung von Ämtern und Politikern der Nachkriegszeit gegenüber den vertriebenen Mitbürgern und ihrem Besitz.

Gerade dieses sehr umfangreiche Kapitel über die Familie Töpfer und ihr damals weithin bekanntes Antiquitätengeschäft im imposanten Renaissance-Bau gegenüber dem Kremsmünsterer Haus in der Linzer Altstadt zeigt auch die Stärken und Schwächen des zweibändigen Buches auf: Es wird eine Überfülle von Details in Wort und Bild präsentiert; etwas mehr kritische Distanz, eine Auswahl und Beschränkung auf Wesentliches hätte dem Buch bestimmt nicht geschadet. (Dies wird beispielsweise auch im Kapitel über das Ehepaar Menzel sehr deutlich.) Ebenso verhält es sich mit den Aussagen der Zeitzeuginnen und Zeitzeugen, die aus der Distanz mehrerer Jahrzehnte, nach Vertreibung, Emigration, dem Verlust von Verwandten in den Konzentrationslagern, dem schwierigen Neubeginn begreiflicherweise höchst emotionsgeladen – aber wie präzise? – von ihrem Leben und den Geschehnissen erzählen.

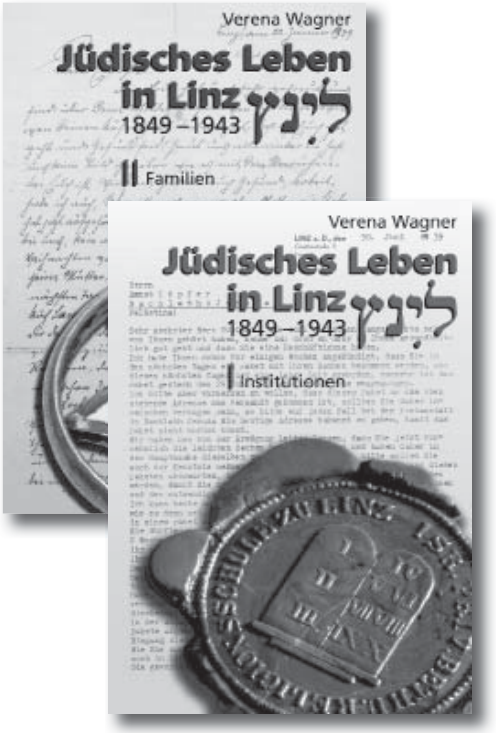
Da die Recherchen der Autorin bei den jüdischen Schülerinnen der Körnerschule, einer angesehenen Bildungseinrichtung – damals für Töchter einer selbstbewussten und wohlhabenden Bürgerschicht –, ihren Ausgang nahmen, werden bestimmte Schicksale sehr genau erschlossen und farbig nachgezeichnet. Es entsteht das Bild einer kleinen jüdischen Parallelwelt, deren Angehörige sich zwar großteils zu assimilieren versuchten, die aber unter dem immer stärker werdenden Antisemitismus ständig zu leiden hatten. Dieser äußerte sich teils in kleinen, aber schmerzhaften Nadelstichen, verbalen Übergriffen und alltäglichen Gemeinheiten, teils in massiver Ausgrenzung und Bedrohung. Als Folge engagierten sich vor allem junge jüdische Linzer in zionistischen Organisationen, die ihrerseits von sehr unterschiedlichen Ideen geprägt und teilweise keineswegs frei von faschistischen Tendenzen waren. Die jüdische Gemeinde präsentiert sich als zersplittert in

politische Gruppen und Grüppchen, so aktiv und kämpferisch, als ob die Gegner vor allem innerhalb von Kultusgemeinde und Synagoge zu finden gewesen wären – ein tragischer Irrtum.

Trotz aller bedrohlichen Vorzeichen, trotz des immer offeneren rassistischen Antisemitismus, dem von einem christlichen zweifellos der Weg bereitet worden war, konnten die meisten jüdischen Bewohner von Linz einfach nicht für möglich halten, welch ein Schicksal auf sie zukommen sollte. Die Ärzte, Anwälte, Unternehmer und Künstler waren ja größtenteils völlig integriert, Oberösterreicher, Linzer wie ihre Mitbürger, die freilich immer weniger mit ihnen zu tun haben wollten. Die Autorin geht dem „Antisemitismus in Linz und Oberösterreich" vor und nach dem März 1938 auf den Grund und bringt hier viele interessante Fakten. Besonders informativ und bisher wohl auch nur einem kleineren Kreis bekannt sind die Einblicke in Einstellungen und Verhalten der Evangelischen Kirche.

Wenige jüdische Familien waren weitblickend genug, um rechtzeitig Verbindungen ins Ausland anzubahnen und zu emigrieren, bevor mit der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten der brutale Terror begann, der ihnen innerhalb kürzester Zeit jede Existenzberechtigung aberkannte und jede Existenzmöglichkeit raubte. Aufgezwungene Namen, aufgezwungene Adressen, verweigerte Schulmöglichkeiten für die Kinder, Arisierung von Wohnungen, Geschäften und Betrieben, Verhaftungen, Vertreibungen, schließlich die planmäßige Verschickung in Konzentrationslager, die in den meisten Fällen mit der Ermordung endete.

Trotz aller Schwierigkeiten, Vorurteile und Schikanen war es zuvor gelungen, ein aktives und weit gefächertes Gemeindeleben aufzubauen, das kulturell, religiös, sozial und sportlich engagiert war – der Bogen spannt sich von der zionistischen Jugendorganisation „Blau-Weiß" über den Geselligkeitsverein „Unter uns", den „Brautausstattungsverein",



Verena Wagner
Jüdisches Leben in Linz 1849–1943
2 Bände, 1476 Seiten, geb., zahlr. Abb.
ISBN 978-3-902330-25-3
€ (D/A) 78,00

Bd. I – Institutionen:
Die bisher umfassendste Darstellung der Entstehung und Geschichte der jüdischen Kultusgemeinde in Linz bis zu ihrer Auflösung durch das NS-Regime.

Bd. II – Familien:
Sorgfältig recherchierte Geschichte zahlreicher jüdischer Familien in Linz, ihrer Herkunft, ihrer Schicksale in der NS-Zeit und ihres Lebens nach der Vertreibung.

WAGNER VERLAG
Edition Kirchen · Zeit · Geschichte
Harrachstraße 7 · 4020 Linz
Tel./Fax: ++43 (0)732 / 771205 – 8145
e-Mail: office@wagnerverlag.at
http://www.wagnerverlag.at

Krankenpflege- und Beerdigungsvereine bis zum „Bund Jüdischer Frontsoldaten“ (des Ersten Weltkriegs).

Für die Kultusgemeinde gab es auch sehr viel zu organisieren, beispielsweise den Religionsunterricht und sämtliche Friedhofsangelegenheiten. Einen der Höhepunkte stellte die Einweihung des neuen Tempels in der Bethlehemstraße am 10. Mai 1877 dar. Das imposante Gebäude vermittelte den Eindruck von Würde und Selbstbewusstsein, Anpassung und Eigenständigkeit. – Es wurde in der Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 geplündert, in Brand gesteckt und völlig zerstört. Erst im Jahr 1968 konnte die neue Synagoge in der Bethlehemstraße eingeweiht werden.

Zu den Menschen, deren Lebenswege in diesen beiden Bänden beschrieben werden, zählt auch eine Reihe eindrucksvoller Rabbiner, Präsidenten und Beamten der Linzer Kultusgemeinde. Mehrere Kapitel geben interessante Einblicke in ihren Tätigkeitsbereich und damit in jüdische Gottesdienste, Feste und Rituale.

Als sehr informativ erweisen sich in diesem Zusammenhang die Listen im Anhang des 2. Bandes. Allerdings findet sich dort auch jene Liste, die in ihrer Nüchternheit vielleicht mehr über die furchtbaren Schicksale der jüdischen Mitbürger aussagt als manche langatmige amtliche Korrespondenz und sogar mehr als manches emotional gefärbte Interview: Hier werden nur die Namen, Geburts- und Deportationsdaten sowie die Deportationsorte (Konzentrationslager) jener Mitglieder der Kultusgemeinde angeführt, welche die NS-Zeit nicht überlebten. Viele Namen aus Verena Wagners Buch finden sich darunter, Menschen, über deren bürgerliche Berufe, deren Wohlstand, Familienverhältnisse, Begabungen und Interessen der Leser und die Leserin zuvor viel erfahren haben. Es bleibt das beklemmende Gefühl zurück, dass ganze Familien einfach verschwunden sind, die schon zuvor ein sehr bescheidenes und weithin unbeachtetes Leben geführt hatten. Für sie hatte es niemals die vage Möglichkeit der Emigration und nicht einmal die der Flucht gegeben. Das Einzige, was von ihnen geblieben ist, sind die Namen auf der Gedenktafel der Linzer Kultusgemeinde.

Leonding *Eva Drechsler*

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

◆ **Biesinger, Albert / Kohler-Spiegel, Helga (Hg.), Gibt's Gott? Die großen Themen der Religion. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten. Kösel-Verlag, [2]2007 München (143) Geb. Euro 15,95 (D) / Euro 16,40 (A), CHF 31,10. ISBN 978-3-466-36761-0.**

Kinderuniversitäten boomen – über 70 gibt es mittlerweile im deutschen Sprachraum. Die Vermittlung hoher akademischer Wissenschaft an Kinder als kompetente Forscherinnen und Forscher trifft offenkundig eine Marktlücke. Insofern ist es zu begrüßen, dass mittlerweile auch die Theologie diese Lücke zu entdecken und zu füllen beginnt. Dafür ist das vorliegende Buch, das der weithin bekannte und anerkannte Tübinger Religionspädagoge zusammen mit einer Religionspädagogin der Pädagogischen Hochschule Dornbirn herausgegeben hat, ein sprechender Beweis. Fünfzehn Fragen werden von Kindern gestellt, fünfzehn Antworten von fünfzehn Forscherinnen und Forschern gegeben.

Die Antworten werden weitgehend im kindgerechten Erzählstil gehalten, sind klar formuliert und für Kinder ebenso flüssig wie unterhaltsam zu lesen. Auf das Zitieren großer theologischer Denker wird verzichtet, ebenso auf das Verwenden und Erklären wissenschaftlicher Fachbegriffe, und von der Länge her unterschreiten die Artikel das Maß einer Vorlesung an der Kinderuni deutlich (einzige Ausnahme ist der Artikel von Andreas Holzem, der überdurchschnittlich lang ist, dafür aber in breitem Maße kirchen- und theologiegeschichtliche Fakten und Argumente zitiert – in der Einschätzung des Rezensenten ein ausgezeichnetes Manuskript für eine Vorlesung an der Kinderuni!). Im Grunde handelt es sich um ein Kinderbuch mit narrativ verarbeiteter Theologie. Am Ende jeden Kapitels werden den lesen-

den Kindern Impulsfragen gegeben, mit denen sie das Dargebotene vertiefen können.

Insgesamt ist das Buch durchaus sehr empfehlenswert – für Kinder, deren Eltern, LehrerInnen und KatechetInnen. Dessen ungeachtet und im Wissen um die große Herausforderung, welche die Vermittlung anspruchsvoller Theologie an Kinder stellt, möchte der Rezensent, der 2005 die theologische Kinderuni Linz gegründet hat und seitdem leitet, doch auch einige kritische Fragen stellen. Einige betreffen Details: So beantwortet Bernd Jochen Hilberath bei genauem Hinsehen nicht die ihm gestellte Frage, ob es Gott gibt, sondern vielmehr die, wo Gott wohnt. Die Kinder unserer Kinderuni würden da sofort protestieren! Matthias Morgenroth beantwortet die ihm gestellte Frage, ob das stimmt, was in der Bibel steht, bereits im zweiten Satz, so dass er dann in der Folge eine sehr eingeschränkte Perspektive bietet. Mehrfach werden in Artikeln Unterkapitel einer Frage gewidmet, die eigentlich in einem eigenen Artikel zur Sprache kommt – hier hätte ein wenig mehr redaktionelle Arbeit und Abstimmung gut getan. Schließlich – und das wiegt schon schwerer – wird im Artikel von Petra Freudenberger-Lötz „Haben Menschen einen freien Willen oder ist ihr Schicksal vorherbestimmt?“ die Kernfrage des Determinismus nicht klar herausgearbeitet, geschweige denn einer für Kinder befriedigenden Antwort zugeführt.

Darüber hinaus seien zwei kritische Bemerkungen zum Gesamtkonzept gemacht: Erstens ist dem Rezensenten nicht klar geworden, für welche Altersstufe das Buch gedacht ist. Die Artikel würde er als ideal für Kinder von 6 bis 7 Jahren halten, den Artikel von Holzem und viele der Impulsfragen allerdings für Kinder von 8 bis 10 Jahren. Hier würde man sich eine klare Ansage der HerausgeberInnen wünschen.

Zweitens verdächtigt der Rezensent die HerausgeberInnen – mit Verlaub gesagt – des Etikettenschwindels. „Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten“, so steht es nicht nur in der Überschrift, sondern an jedem Kapitelanfang. Aber es antworten nicht nur Forscherinnen und Forscher, sondern auch ein Journalist und mindestens zwei AusbildnerInnen von LehrerInnen im außeruniversitären Bereich. Noch fundamentaler aber sind die Zweifel des Rezensenten, ob wirklich alle Fragen echte und authentische Kinderfragen sind. „Wie kann ein guter Gott Leid und Elend zulassen?“ So fragt kein Kind – die Formulierung ist viel zu geschraubt. Und „Haben Menschen einen freien Willen?“ Das ist eine Frage Jugendlicher – Kinder können sich darunter gewiss noch nichts vorstellen. – Die HerausgeberInnen verschweigen, woher sie ihre Fragen nehmen. Es wäre interessant gewesen, das genauer zu erfahren.

Dennoch, ich wiederhole: Das Buch ist empfehlenswert.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Mensen, Bernhard (Hg.): Europäische Union: Erwartungen – Befürchtungen (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin. Vortragsreihe 2005/2006, Band 29). Steyler Verlag, Nettetal 2006. (96) Kart. Euro 14,80 (D) / 15,30 (A). ISBN: 978-3-8050-0538-8.

Der Band der Reihe „Akademie Völker und Kulturen St. Augustin“ widmet sich aktuellen Herausforderungen der Europäischen Union. Sechs Referenten aus den Bereichen Politik, Wirtschaft und Recht beleuchten das Projekt „Europa“, das zu Beginn dieser Vortragsreihe (WS 2005/06) noch aus 25 Mitgliedsländern bestand (nur im Beitrag von *Werner Link* findet sich schon ein Hinweis auf die „Union der 27 Mitgliedsstaaten“ [86]).

Dass „der Konsens über die ursprünglichen Ziele der europäischen Integration bröckelt“ (10), ist Ausgangspunkt der Überlegungen von *Josef Thesing*, einem früheren Vorstandsmitglied der Konrad-Adenauer-Stiftung. Er sieht Europa in erster Linie als „Wertegemeinschaft“ (11) sowie „als kulturelle und historische Einheit“ (12). Unverständlich bleibt Thesings Ablehnung der EU-Mitgliedschaft der Türkei; er sagt: „Die Türkei hat eine andere Kultur, eine andere Geschichte. Sie bringt keine kulturellen und historischen Voraussetzungen für ein europäisches Wir-Gefühl mit“ (15), und betont kurz darauf (durchaus zu Recht): „Europa ist reich an Sprachen und Kultur. Die Vielfalt ist der Reichtum“ (19). Ausführlich behandelt *Ulrich Fastenrath*, Völkerrechtler an der Technischen Universität Dresden, die Frage, wie die EU regiert wird. Er geht von „einem erheblichen Demokratiedefizit“ (28) aus und sieht eine „zu starke Fixierung auf das Subsidiaritätsprinzip“ (35) als hinderlich an. Entwicklungen wie etwa der Umstand, dass „EU-Posten Sprungbrett für nationale Spitzenämter“ (34) sind, zeigen die Notwendigkeit eines Demokratisierungsschubs an. Der frühe-

re Ministerpräsident von Baden-Württemberg, *Erwin Teufel*, geht in seinem Beitrag auf die EU-Verfassung im Allgemeinen und den „Gottesbezug" im Speziellen ein. Ihm zufolge „ist die Tatsache, dass es auch nicht mehrheitsfähig war, auf den Beitrag des Christentums in Europa einzugehen, fast noch gravierender als der fehlende Gottesbezug" (58). Begrüßenswert ist allerdings das Bekenntnis zur Menschenwürde „im Grund- und Menschenrechtsteil des EU-Verfassungsvertrages" (ebd.). *Siegfried Jaschinski*, Vorstandsvorsitzender der Landesbank Baden-Württemberg, erläutert finanzielle Entwicklungen innerhalb der EU. Er verteidigt grundsätzlich Einsparungs- und Deregulierungsmaßnahmen mit dem Hinweis, „dass eine erfolgreiche Konsolidierung der öffentlichen Haushalte durchaus in der Lage ist, positive Wachstumsimpulse zu liefern" (64). Der Kritik an der Verlagerung von Produktions- und Unternehmenseinheiten in die neuen EU-Mitgliedstaaten begegnet er mit dem Beispiel, dass „ein VW Golf, der komplett aus in Deutschland gefertigten Teilen besteht, in der Grundversion ca. 32.000 Euro kosten" (65) würde; tatsächlich wird er aber zu ca. 17.000 Euro angeboten. Ein leidenschaftliches und recht bissiges Plädoyer für ein europäisches (und nicht nur nationalstaatliches) Bewusstsein liefert *Norbert Walter*, Chefvolkswirt der Deutschen Bank Gruppe; mag auch manches in seinem Referat überzeichnet sein (wie etwa seine Sicht der demografischen Entwicklung), die von ihm forcierte Europa-Identität ist zu begrüßen: „Ich finde, wir hüten ein Erbe, das sich lohnt, mit anderen zu teilen" (73). Auf ähnliche Weise skizziert *Werner Link*, emeritierter Politologe an der Universität Köln, die globale Rolle Europas; er vertritt die „These, dass Integration und Differenzierung die Charakteristika, die strukturellen Merkmale des neuen Europas sind und in starkem Maße auch in Zukunft sein werden" (85).

Dieser Vortragsband ist eine wertvolle Hilfe, um sich mit einer wichtigen politischen Herausforderung der Gegenwart auseinanderzusetzen, auch wenn man sich nicht mit allen Positionen identifizieren kann und muss. Wie auch immer – die „Erwartungen und Befürchtungen" betreffend die EU können gerade einer *katholischen* Theologie und Kirche nicht egal sein.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. (XI, 372) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A). ISBN 978-3-525-53596-7.

Wie der erste, bereits in zweiter Auflage erschienene Band seiner biblischen Theologie des NT (1992, 21997), stellt auch dieser sowohl eine anstrengende wie lohnende Lektüre dar, die den Leser bei vielen Abschnitten mitten in die heutige Diskussion exegetischer oder bibeltheologischer Fragen hineinführt. Der Verfasser selber spricht im Vorwort von der „ganz undurchsichtige(n) Forschungslage zu den neutestamentlichen Büchern und Problemen", mit denen er in diesem Band zu tun hatte, was von vornherein erwarten lässt, dass nicht überall gesicherte Lösungen vorgelegt werden und dass man vielleicht auch nicht überall seiner Meinung sein wird. Abgesehen von diesen mehr sachgegebenen Problemen und unterschiedlichen Interpretationen, weißt Stuhlmacher auf andere Schwierigkeiten hin, die die Exegese belasten. Nach seiner Meinung „(hat sich) … die neutestamentliche Forschung … seit mehr als einem Jahrhundert an eine Reihe von Vorurteilen und Verfahrensweisen gewöhnt, die den Zugang zu diesen Daten und den Texten selbst eher verstellen als eröffnen; in der deutschen Forschung halten sich diese Einstellungen besonders zäh, weil sie immer wieder zu theologischen Grundentscheidungen stilisiert worden sind" (IX). Neben anderem zählen dazu die Trennung der Interpretation des NT vom AT und die Unterschätzung der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Kanon, Vorurteile und Irrtümer der Religionsgeschichtlichen Schule (325) und der Formgeschichte (346), was weithin eine Distanzierung von der Bultmannschule und ihren Theologumena fordert und zur Anerkennung des messianischen Selbstverständnisses Jesu und seines Menschensohnbewusstseins führen muss (vgl. 347 bzw. 138.143). Nicht nur bei einzelnen offenen Problemen, sondern viel prinzipieller ist Stuhlmacher also anderer Meinung als einflussreiche exegetische Strömungen dieses Jahrhunderts.

Im Konkreten behandelt der Autor in vier umfangreichen Abschnitten die Verkündigung

in der Zeit nach Paulus, die synoptischen Evangelien, das joh. Schrifttum und als Abschluss Probleme des Kanons und der Mitte der Schrift. Im Großen und Ganzen ist der Autor auf einer konservativeren Linie, als man in den letzten Jahrzehnten im Allgemeinen gewohnt war. So hält er etwa den Kolosserbrief für „ein von Timotheus im Auftrag des gefangenen Paulus verfasstes … Auftragsschreiben" (2), wie auch der Epheserbrief auf ein echtes paulinisches Rundschreiben zurückgeht, auch wenn es nach dem Tod des Apostels gründlich überarbeitet wurde (3). Nicht viel anders steht es mit den Pastoralbriefen, die auf Briefe zurückzugehen scheinen, „die Paulus während seiner Gefangenschaften an Timotheus und Titus geschrieben hat" (3) und die später „zu testamentarischen Verfügungen und Kirchenordnungen ausgestaltet worden sind" (3). Das Problem der Pseudonymität reduziert sich so auf die Weiterführung paulinischer Ansätze und die Gründung der Paulusschule geht auf diese Weise auf den Apostel selbst zurück. Man muss respektieren, dass damit die Kontinuität wieder stärker betont wird, aber der Verfasser wird sich wohl mit jenen Autoren stärker auseinandersetzen müssen, die von den Unterschieden der Deuteropaulinen zu Paulus beeindruckt waren und eine pseudonyme Verfasserschaft nicht ohne entsprechende Gründe vertreten haben. An Einzelheiten ist erwähnenswert, dass es sich nach Stuhlmacher bei Kol 1,15–20 um eine von Anfang an judenchristliche Dichtung handelt und nicht um eine christliche Korrektur eines gnostischen Erlösermythos. Analog zu N.T. Wright und J.D.G. Dunn sieht Stuhlmacher die Schwierigkeiten der kolossischen Gemeinde nicht durch eine heidnische Philosophie, sondern durch Lehre und Liturgie der Diasporasynagoge verursacht, die den Konvertiten beträchtliche Probleme bereitete (13). Auch die kleinasiatischen Gemeinden des Epheserbriefes – zum Teil ehemalige Gottesfürchtige – befinden sich in ähnlicher Lage. „Jesu Kommen in die Welt läßt sich … begreifen als Erscheinung des in Jes 52,7 angekündigten messianischen Evangelisten und als Erfüllung der göttlichen Friedensverheißung von Jes 57,19 für die Nahen und Fernen, d.h. für Juden und Heiden" (17). Die Pastoralbriefe verteidigen in ihrer jetzigen Form „die Person des Apostels gegen (christliche) Angriffe (vgl. 2 Tim 4,3–18) und stellen die Bedeutung seiner Lehre für Aufbau und Erhalt der Kirche heraus" (19). Man fragt sich nur, wie weit es sich dann noch um paulinische Briefe handelt, wie Stuhlmacher behauptet, was analog auch für den Kolosser- und Epheserbrief zu präzisieren wäre. Auch das Kirchenkonzept dieser Briefe ist demnach nicht so verschieden von Paulus, wie es vielen Kommentatoren bisher erschien. „Alle diese Urteile überzeichnen die Differenz zwischen Paulus und dem Kirchenbegriff seiner Schule" (31), die eben auch nicht nach Paulus entstand, sondern auf ihn selbst zurückgeht (2). Für die protestantischen Kollegen des Autors wird es interessant sein zu lesen, dass die Pastoralbriefe „genauso wie Eph 4,11–12 und 1 Clem 42,1–4 die frühkatholische Ansicht von der göttlichen Stiftung des kirchlichen Leitungs- und Lehramts sowie der apostolischen Sukzession vertreten" (38). Den 2. Thessalonicherbrief hält Stuhlmacher für „zeitlich und sachlich eng mit dem 1 Thess zusammengehörigen frühen Brief …, den Paulus selbst diktiert hat (vgl. 2 Thess 3,17)" (54). 2 Thess 2,3–12 ist dann „als ein ergänzender Kommentar zu den apokalyptischen Belehrungen in 1 Thess 4,13–5,11 zu verstehen" (56). Abgesehen davon, dass die eschatologischen Aussagen des zweiten Briefes nach Meinung vieler Exegeten in Widerspruch zu denen des ersten zu stehen scheinen, wird auch die Auffassung Stuhlmachers noch weiterer Begründung bedürfen, dass der Verfasser die „aufhaltende Macht" (2 Thess 2,7) mit Paulus selber identifiziert (58). Im Jakobusbrief, der „ein wirklich vom Herrenbruder autorisiertes Zirkularschreiben an die Christenheit in der Diaspora" darstellt (63), ist natürlich die Kritik an Paulus interessant. Zwar „ist Widerspruch gegen den Apostel überall dort am Platze, wo Paulus (wirklich) Unrecht hat", aber die paulinische Rechtfertigungslehre wird vom Jakobusbrief missverstanden, und es ist deshalb „unmöglich, den Jak im Kanon gleichberechtigt neben die paulinischen Lehrbriefe zu stellen" (69). Mancher Leser wird sich hier natürlich fragen, welche Instanz denn dazu berechtigt ist, über eine Wertung der ntl. Schriften zu entscheiden und wo bei Stuhlmacher die heute so moderne kanonkritische Lektüre des NT bleibt, die einzelne Schriften gerade mit Rücksicht auf die anderen liest und interpretiert, statt die einen als Brecheisen gegen die anderen zu verwenden. Stuhlmacher macht natürlich klar, dass für ihn nach wie vor die protestantische Rechtfertigungslehre die Mitte der Schrift darstellt. „Normativ bleibt das allein aus der Schrift selbst zu erhebende Evangelium, genauer: die den Kern des Evangeliums ausma-

chende Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben (vgl. Röm 4,5; 5,6)“ (331). Aber zur Debatte steht eben gerade, ob diese Sicht, auch wenn sie für die protestantische Exegese weithin zum Angelpunkt stantis et cadentis ecclesiae geworden ist oder gemacht wurde, wirklich den Tatsachen entspricht, und nicht möglicherweise andere Fragen zentraler sind als dieser zum Glaubensbekenntnis erhobene Aspekt paulinischer Theologie. Wer dem Jakobusbrief die Gleichberechtigung bestreitet, betreibt Sachkritik, für die er die Berechtigung seiner subjektiven Wertung zweifelsfrei nachweisen muss und wofür bloße Wiederholung traditioneller Standpunkte nicht genügt.

Auch bei der Behandlung der Synoptiker stößt man bei Stuhlmacher auf interessante Äußerungen und Thesen. Nicht bloß, dass er der ganzen klassischen Formgeschichte kritisch gegenübersteht (vgl. 123 und 346) und gegenüber einer allzu kreativen Urgemeinde auf einen soliden Traditionsprozess und ein Traditionskontinuum setzt; auch in zahlreichen Einzelpositionen hat seine Darstellung eigenes Profil. So hält Stuhlmacher etwa die Herleitung der Bezeichnung Evangelium vom hellenistischen Herrscherkult für falsch und führt die Bezeichnung auf das AT zurück (118f.) und beurteilt die Menschensohntradition, die Wunderüberlieferung und messianische Texte für viel verlässlicher als die Bultmannschule und ihre Nachfolger. Das MkEv wird weitgehend als Petrustradition gesehen, das MtEv als Überlieferung der Säulenapostel von Jerusalem und das LkEv als Jerusalemer und Antiochener Tradition (115f.; 157f.). Bei Mt nimmt Stuhlmacher dafür die semitische Urform von Q und das Sondergut des Mt in Beschlag. Für die griechische Logienquelle lehnt es Stuhlmacher ab, eine galliläische Jesussekte oder urchristliche Wandercharismatiker namhaft zu machen und betrachtet Q auch mehr als Quellenschicht denn als Evangelium, wie es vor allem in Nordamerika in jüngster Zeit und mit großer Einseitigkeit Mode geworden ist. Weniger überzeugend wirkt der Rückfall des Verfassers in die Proto-Lk-Theorie (vgl. 128f. und 178), die nicht ohne Grund von den Exegeten weithin abgelehnt wird. Ohne jede Rücksicht darauf, dass z.B. den Abschnitten Lk 1,1–4,30 und 9,51–18,14 viel Mk-Stoff zugrundeliegt, erklärt Stuhlmacher diese Teile als Gemenge von SLk+Q oder mit anderen Worten als proto-lukanische Texte. Bemerkenswert ist auch, dass Stuhlmacher 128f. noch mit der Alternative rechnet, dass Lk entweder viel Sondergut und Q-Stoff in die Mk-Grundlage eingearbeitet hat oder umgekehrt Mk-Stücke in die proto-lukanische Basis eingeschoben wurden, dass aber 50 Seiten später (178) ohne jedes Argument nur mehr die proto-lukanische These als einzige Möglichkeit übrig geblieben ist! Das Rechnen mit der Vergesslichkeit des Lesers ist aber eine allzu schlechte Methode, um sie als Beweis für die Auffassungen Stuhlmachers nehmen zu können. Und wie so oft bei interessanten Positionen dieses Buches, bleiben kritische Meinungen außer Betracht oder haben sie zumindest wenig Bedeutung. Es nützt nichts und überzeugt wenig, wenn für Proto-Lk etwa auf J. Jeremias verwiesen und seine Untersuchungen als „minutiös“ bezeichnet werden (129), wenn dabei die Einwände gegen diese Hypothese mit keiner Silbe zur Sprache kommen. Ebenso erstaunlich ist, dass Stuhlmacher abgesehen von einer einzigen Notiz die Zweiquellentheorie noch immer so vertritt, als wäre sie in den letzten Jahrzehnten nicht höchst fragwürdig geworden. Zwar werden die bekannten bei Lk fehlenden Mk-Stücke als Problem genannt und wird die Sprache auch auf die agreements gebracht (126), doch fehlt jede Literatur und sachliche Auseinandersetzung, weil ihre Bedeutung dem Verfasser offenkundig nicht bewusst ist. Stuhlmacher fragt zwar: „Hat das Markusevangelium vor oder nach seiner Auswertung durch die beiden Großevangelien noch Redaktionsstufen durchlaufen, die zur Unterscheidung zwischen einem Urmarkus und einem Deuteromarkus nötigen?“ (126). Aber die Frage verrät zu deutlich, wie es mit der Beurteilung der entsprechenden Phänomene steht. Wie immer wieder betont werden muss, bezeugt es eine gravierende Unkenntnis der Sache und offenbart es den Mangel der absoluten grundlegenden Beobachtungen bezüglich der agreements, wenn diese trotz ihres gegenüber Mk eindeutig sekundären Charakters immer noch für einen schon fast mythologisch gewordenen Ur-Mk in Frage kommen sollen! Es ist eine unhaltbare Irreführung der Leser, diese fast parodistische Beschreibung der agreements in einem Lehrbuch auch nur als Denkmöglichkeit zu wiederholen, und es ist, um dies einmal mehr festzuhalten, bezeichnend, dass diese in Tübingen der Fall sein kann! Stuhlmacher meint, als Tatsache feststellen zu können, „die Zweiquellentheorie finde(t) heute breite Zustimmung, obwohl auch sie nur begrenzt aussagefähig ist

und (noch) ihre Probleme hat“ (126). Der Verfasser hat übersehen, dass das „noch“ mehr in den Vordersatz passt als in den Nachsatz, und die noch immer vorfindliche Verbreitung dieser Hypothese mehr eine Auskunft über die Zahl der unkritischen oder uninformierten Nachsager gibt als dass die Menge ihrer Vertreter die Richtigkeit der Hypothese bestätigen würde. Wer sich so wie Stuhlmacher exemplarisch nicht um die einschlägige Literatur kümmert, wird das Alte noch lange wiederholen können, auch wenn ihn die Geschichte dafür vielleicht links liegen lässt.

Im Bereich der Apg wird für manchen Leser interessant sein, dass Lk nicht bloß Reisebegleiter des Paulus war, sondern ihn – vielleicht im Auftrag der antiochenischen Gemeinde – als Arzt begleitet hat (182). Das macht es möglich, dass er nicht unbedingt „sein Parteigänger“ (196) gewesen sein musste, auch wenn die „lukanische Paulusdarstellung das eigentliche theologische Zentrum der Apostelgeschichte (ist)“ (195, im Anschluss an U. Schnelle). Für die joh. Literatur spielt der Presbyter Johannes als Gründer der ganzen Schule und Verfasser der drei Briefe die entscheidende Rolle. Im Wesentlichen ist er auch der Verfasser des Evangeliums, das aber erst nach seinem Tod von seinen Schülern redigiert und herausgegeben wurde. Er ist mit dem Lieblingsjünger identisch, der nicht zum Zwölferkreis gehörte, und hat sich nach Stuhlmacher „den Zebedaiden Johannes zum Lehrer erwählt“ (205). Auch die Jesustradition hat er von diesem übernommen und aus Jerusalem mitgebracht (206). Sogar bei der Apokalypse könne es sich um ein „aktualisiertes älteres apokalyptisches Werk des Presbyters“ handeln, das von dem Herausgeber durch 1,1–3,22 und 22,6–21 einen neuen Rahmen erhielt (213). Obwohl die Vermutungen Stuhlmachers sicher anregend sind, bleiben aber doch stellenweise Fragen offen. So ist in seinem Entwurf zu wenig klar, welches konkretes Verhältnis zwischen dem Presbyter Johannes und dem Zebedaiden bestand, wenn der Erstere der Verfasser des Evangeliums und Garant der Tradition ist, andererseits dieser sich doch den Zebedaiden zum Lehrer wählte und das Material von diesem übernahm.

Zustimmen wird man dem Verfasser jedoch, wenn er am Schluss einige dringende Desiderata der Exegese anmerkt: Eine Übersetzung der Septuaginta und eine verstärkte Beachtung dieser Tradition, eine höhere Wertung der frühjüdischen und judenchristlichen Wurzeln der synoptischen Überlieferung, weitere Forschungen zur Bedeutung der jüdischen … und des ntl. Missionskonzeptes, etc. Insgesamt kann man dem Verfasser bestätigen, dass er erneut einen wichtigen Beitrag geliefert hat, der nicht nur die biblische Theologie im eigentlichen Sinn betrifft, sondern darüber hinaus sich mit vielen anderen Themen lebhaft auseinandersetzt. Auch wenn man in einzelnen Punkten anderer Meinung ist oder sich eine festere Dokumentation wünschen würde, sind seine Thesen immer anregend und geeignet, das Interesse am Thema zu beleben. Zusammen mit seinem Vorgänger bietet dieser Band ein Kompendium zum NT, das man vielen empfehlen kann.

Linz *Albert Fuchs*

DOGMATIK

◆ Remenyi, Matthias: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (492) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 73,90. ISBN 978-3-7917-1984-9.

Jürgen Moltmann gehört zu den großen reformierten Theologen des 20. Jahrhunderts, der wie kaum ein anderer auch auf katholischer Seite tiefgreifende theologische Spuren hinterlassen hat. Einige seiner Bücher sind Bestseller geworden. Seine inspirierenden, ja provozierenden Thesen haben heftige Diskussionen ausgelöst. Die „Theologie der Hoffnung“ (1964) zählt ebenso zu den theologischen „Klassikern“ des 20. Jahrhunderts wie seine Kreuzestheologie („Der gekreuzigte Gott“, 1972). Moltmann hat in beinahe allen dogmatischen Traktaten neue Maßstäbe gesetzt, seine Trinitäts- und Schöpfungstheologie, Ekklesiologie und Christologie, nicht zuletzt seine Eschatologie sind eindrucksvolle Werke einer engagierten, ökumenischen und politischen Theologie.

Die vorliegende Publikation von M. Remenyi – eine überarbeitete Fassung seiner an der theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. eingereichten Dissertation – ist eine ausgezeichnete Rekonstruktion der Struktur der eschatologischen Theologie Moltmanns. Der Verfasser gliedert überzeugend das komplexe Œuvre Moltmanns in ein zweiteiliges Konzept. Im *Teil I* wird der konzeptuelle Faden der Molt-

mannschen Eschatologie herausgearbeitet, der in 1 Kor 15,20–28 als theologischem Leitmotiv identifiziert wird, nämlich in der Rede von der Auferstehung Christi, seiner Herrschaft und schließlich der Pantokratie Gottes. Gottes Kommen am Ende der Zeiten ist immer schon ein Ereignis seines dreifaltigen Seins, d.h. Schöpfung, Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung sowie Vollendung sind der systematisch-theologische Rahmen, in den Moltmann sein Leitmotiv einbettet. *Teil II* der Studie zeigt entlang der umfangreichen Schriften Moltmanns die eschatologische Grundstruktur seiner Theologie, die der Autor in die Bereiche personale, geschichtliche und kosmische Eschatologie gliedert.

Was die Monografie des Verfassers besonders auszeichnet, ist das gelungene Hin- und Herwechseln zwischen der hermeneutischen Rekonstruktion der thematischen Brennpunkte Moltmanns und der dogmatischen Fachdiskussion. So werden Moltmanns Positionen im größeren Horizont der Theologie verortet und aufschlussreiche Diskurse geboten, wie etwa die Panentheismusproblematik, die Diskussion der katholischen „Auferstehung-im-Tod-These", das Thema Zeit und Seele, „Allversöhnung", „Chiliasmus" und Vollendung des Kosmos.

Wer also Moltmanns theologische Architektur und dessen eschatologische Konkretisierungen studieren, wer eschatologisches Denken an einer pointierten Gestalt der Gegenwartstheologie erfassen will, findet in der Studie Remenyis eine der besten Arbeiten, die je über Moltmann verfasst worden sind.

Linz *Franz Gruber*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

◆ Bonaventura: Breviloquium (Christliche Meister, 52). Übertragen, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von Marianne Schlosser. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2002. (326) Kart. Euro 17,50. ISBN 3-89411-373-1.

Bonaventura (1217/21–1274) gehört mit Thomas von Aquin (1224/25–1274) zu den kreativsten und einflussreichsten Theologen des (Hoch-) Mittelalters, deren Systematik und Denkform bis in die unmittelbare Gegenwart Schule macht und – in Anknüpfung und Widerspruch – zum Weiterdenken bewegt. Das „Breviloquium", ein Kompendium der christlichen Lehre aus dem Jahr 1256, hat Bonaventura aus einem Anlass verfasst, auf den er in § 7 seiner Einleitung zu sprechen kommt: Die christliche Lehre werde in den einzelnen Schriften „so verstreut dargeboten, dass die Anfänger unter den Hörern der [Wissenschaft von der] Heiligen Schrift sie lange Zeit nicht zu Gesicht und zu Gehör bekommen – weswegen die jungen Theologen häufig vor dem Studium der Hl. Schrift zurückschrecken, so als handle es sich da um etwas Ungewisses, ohne rechte Ordnung, gleichsam um einen düsteren Wald. Deswegen habe ich den Fragen und Bitten von Gefährten, ich solle aus meinem bisschen Wissen etwas *kurz und zusammenfassend* über die theologische Wahrheit sagen, nachgegeben und mich bereit erklärt, ein ‚Kurzes Wort' (*breviloquium*) zu verfassen" (40).

Nun, so „*brevis*" ist dieses *loquium* zwar nicht ausgefallen, aber es entfaltet in sieben Teilen einen kompakten Aufriss der christlichen Glaubenslehre, wie sie eben ein Schulmeister des 13. Jahrhunderts darbot: Über die Dreifaltigkeit, die Erschaffung der Welt, die Verderbnis der Sünde, die Menschwerdung des Wortes, die Gnade des Heiligen Geistes, das Heilmittel der Sakramente und das Endgericht. Das Werk mündet in eine Betrachtung der Vollendung des Menschen in Gott, der die vollkommene Freude schenkt (vgl. 318). Bonaventura geht davon aus, dass „die Theologie eine einzige Wissenschaft ist, mag sie auch von derart vielen und so verschiedenartigen Gegenständen handeln" (47). Theologie handelt von Gott, der „in höchstem Maße Mitteilung" (49) ist; sie erweist sich als „*sapientia*", als „*sapida scientia*" („wohlschmeckendes Wissen": III Sent. dist. 35 q. 1 [47, Anm. 24]) – was in wissenschaftsdidaktischer Hinsicht die Konsequenz nach sich zieht, dass Bonaventura weniger „die literarische Gattung einer Disputation, als vielmehr Mahnungen, Gebote, Erzählungen, Verheißungen" (M. Schlosser, 14) heranzieht und so eine gewisse Differenz zur „*Summa*" des Thomas von Aquin markiert. Nichtsdestoweniger geht es Bonaventura um die „*ratio*" des Glaubens, um seine innere Stimmigkeit, was durch einen ausgeprägten Bezug zur „Ordnung" und zum „Ersten Ursprung", der Gott ist, zum Ausdruck kommt: „Das ganze Schöpfungswerk […] entspricht der Ordnung der göttlichen Weisheit, und es entspricht der Heiligen Schrift, die ein erhabenes Wissen enthält" (92).

Gewiss eignet sich dieser „theologische Grundkurs" aus dem Hochmittelalter nicht da-

zu, als Zitatensteinbruch oder als vorgeschobene Autorität für Anliegen des 21. Jahrhunderts verwendet zu werden. Die Tatsache allerdings, dass dieses Werk auch nach einem Dreiviertel-jahrtausend noch aufgelegt und nachgedruckt wird (die vorliegende Übersetzung beruht auf dem V. Band der *Opera omnia* aus dem Jahr 1891 [vgl. 16], spricht für eine Wirkungsgeschichte, die nicht viele theologische Entwürfe für sich in Anspruch nehmen können. Nicht zuletzt kann gerade die *fremde* – und durchaus auch manchmal *befremdliche* – Theo-Logik dieses „Breviloquiums" dazu anleiten, eigene Plausibilitäten und Denkmuster in einen größeren Horizont zu stellen und wieder neu zu lernen, mit diversen und kontroversen Paradigmen und „Grammatiken" der Theologie umzugehen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Kleden, Paulus Budi: Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 20). LIT-Verlag, Münster 2001. (448) Kart., Euro 42,10. ISBN 3-8258-5198-2.

„Wer ist Jesus Christus für die Christen, wenn in ihm nicht die endgültige Antwort Gottes auf die Leidensfrage der Menschen gesehen wird?" (17) Mit dieser Frage aus der Einleitung (13–19) kommt das Grundanliegen dieser Untersuchung auf den Punkt. Der Verfasser hat vorliegende Arbeit im Sommersemester 2000 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau als Dissertation eingereicht und damit eine umfassende Studie zum Verständnis der Christologie von Johann Baptist Metz vorgelegt – einer Christologie, an die der Vorwurf gerichtet wurde, im Zusammenhang der Theodizee- und Leidensfrage nur marginal entfaltet worden zu sein.

Der Verfasser zeichnet die Grundlinien der theologischen Entwicklung von Metz zwar grundsätzlich zustimmend, aber auch mit einigen kritischen Vorbehalten nach. In einem einführenden *ersten Teil* (20–68) werden die Phasen der Theologie von J. B. Metz dargestellt, angefangen von seiner Arbeit zur „christlichen Anthropozentrik" (1962) über die „Säkularisierungsthese" der 60er Jahre und die Ausformulierung der „neuen Politischen Theologie" bis hin zum Entwurf einer „leidempfindlichen" Theologie im Zeichen „anamnetischer Vernunft", die den Vollzug des christlichen Glaubens als „memoria passionis" begreift. Der Verfasser sieht in Metz' theologischem Weg eine kontinuierliche Entwicklung gegeben, die vor allem *Fundamentaltheologie* sein will, die „der Universalität und Verantwortungsbereitschaft der christlichen Hoffnung" (62) entspringt. Christologie wird so „zu einer Hermeneutik der christlichen Hoffnung" (67), die sich „nachidealistisch" im Kontext der neuzeitlichen (In-) Fragestellungen bewegt.

Der *zweite Teil* (69–151) greift Aspekte der anthropologischen Verortung des christologischen Denkens auf. Der Verfasser weist auf die Übernahme der These Rahners von der „conversio ad phantasma" (Geist in Welt) hin, die für Metz bedeutet: „Die Hinwendung zum Konkreten, zum Gegenständlichen, ist der einzige Erkenntnisweg des Seins" (76). Damit hängen das Verständnis von Freiheit als „Ruf zur Entscheidung" (83) sowie von Glaube als „Urentscheidung" (87) zusammen, aber auch eine Sicht der „Säkularisierung" und „Verweltlichung" der Welt, die „vom christlichen Glauben ermöglicht" (115) wurde. Nach Metz ist die „Heilsbedeutung des Ereignisses Jesus Christus als Ereignis der Freigabe der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen" (129) zu verstehen.

Der umfangreiche *dritte Teil* (152–395) stellt die Phasen und Zusammenhänge, aber auch Grenzen des Entwurfs von Metz dar, den der Verf. als „eschatologisch-politische Christologie der neuen Politischen Theologie" (152) kennzeichnet. Hier kommen diejenigen Themen und Optionen zur Sprache, durch die Metz einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurde: die „Wende zur Eschatologie" (159); die „utopische Funktion" (193) des Glaubens; die Kategorie der „Verheißung" (218); der Glaube als „memoria", dem es „um die unabgegoltene Zukunft der Vergangenheit" (279) geht; der Impuls „befreiender Erinnerung", der durch eine „narrative Theologie" (304) zur Geltung kommt; das „jüdische Korrektiv" (322) des Glaubens und die Ausrichtung auf die „Autorität der Leidenden", die – im Kontrast zu einer rein „kommunikativen" Sicht von Vernunft – darauf aufmerksam macht, „dass die Freiheit der Diskursteilnehmer eine verdankte Freiheit ist" (341). Die genannten Elemente einer *leidempfindlich-anamnetischen Theologie* erweisen sich

als christologisch relevant, ja fundamental, weil „deutlich wird, dass die vermeintlich einseitigen Reden über das Leiden und die Leid-Empfindlichkeit in ihrer tiefen Struktur Hoffnung mit sich tragen“ (365). So erschließt sich die christologische Rede – in ihren beiden Brennpunkten von Inkarnation und Resurrektion – als Reflexion einer Verheißung, die das *Leid des Anderen* als „locus theologicus“ begreift, weil sie deutlich macht – so der Verfasser im Schlusswort seiner Studie (397–413) –, „dass gerade im Licht dieser Offenbarung in Jesus Christus die Welt als das Noch-Nicht dessen erkannt wird, was Gott mit ihr will“ (407).

Auch wenn die vorliegende Darstellung etwas überfrachtet erscheint und keinen Bezug zu christologischen Ansätzen außerhalb der abendländischen Tradition aufweist (was etwa mit Blick auf Entwürfe asiatischer Befreiungstheologie interessant gewesen wäre), stellt sie einen wertvollen Beitrag zum Verständnis eines theologischen Impulses dar, der von manchen schon gerne in die „Theologiegeschichte“ abgeschoben wird – vielleicht weil sie „als negative Theologie der Zukunft polemisiert gegen jede schleichende Verabsolutierung partikularen Bewusstseins“ (199), was bekanntlich sehr herausfordernd, ja gefährlich sein kann.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

GESCHICHTE

◆ Drobesch, Werner / Stauber, Reinhard / Tropper Peter G. (Hg.): Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit. Verlag Hermagoras, Klagenfurt–Laibach–Wien 2007. (356) Geb. Euro 32,00 (D,A). ISBN 978-3-7086-0330-8.

Der aus einem Symposium an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt hervorgegangene Sammelband bietet gleichzeitig mehr und weniger als der Titel vermuten lässt. Zum einen wird *Alpen und Adria* geografisch in einem denkbar weiten Sinne ausgelegt. Explizit einbezogen findet man neben den Regionen Slowenien (*France Dolinar*, Laibach), Triest, Görz und Istrien (*Luigi Tavano*, Görz) sowie Kärnten auch Salzburg und Steiermark (*Alois Ruhri*, Graz), Tirol (in den Grenzen vor 1918; *Reinhard Stauber*, Klagenfurt) und Bosnien-Herzegowina (*Petar Vrankić*, Augsburg). Für die Zeit bis 1918 bleibt als staatliche Klammer aber stets auch die Monarchie als Ganze bzw. Cisleithanien im Blick. Zum anderen liegt der Fokus der Beiträge auf den Kirchen/Konfessionen. *Ausschließlich* im Spiegel ihrer Geschichte werden Politik, Kultur und Wirtschaft mitbehandelt. Der im Bewusstsein eines Desiderates gewählte Ansatz, Forschungen zum kirchlich-religiösen Bereich mit sozialhistorischen und religionssoziologischen Fragestellungen und Beobachtungen zu verbinden (8), ist ebenso positiv hervorzuheben wie der Versuch, „sich Aspekten [der] Multikonfessionalität in der Wechselwirkung von Kirche(n)/Glaubensgemeinschaften, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur/Bildung […] zu nähern“ (7). Allerdings wünschte man sich (was im Titel anklingt und einer ersten Orientierung dienlich wäre), die Bereiche Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur/Bildung wenigstens in kurzen *separaten* Beiträgen dargestellt zu finden.

Der im Titel programmatisch genannte „Mensch“ bleibt schattenhaft. Dies war den Autoren durchaus bewusst – der Kärntner Diözesanarchivar Peter Tropper weist jedenfalls darauf hin (189), erwähnt kurz die Erinnerungen eines Kärntner Bauernbuben, versucht dann aber u.a. durch eine Statistik des jährlichen Kommunionsempfangs die Befindlichkeit des „Menschen“ einzufangen. – So interessant dieser Einblick auch sein mag, so wenig ist er geeignet, den „Menschen“ lebendig werden zu lassen.

Geboten wird in erster Linie Institutionengeschichte, dies allerdings in kompetenter und informativer Weise. Unter Zurückweisung pauschaler (Vor)urteile, die zumeist jedes wissenschaftlichen Beweises entbehren (Beispiele hierzu bringt der Beitrag von *Marija Wakounig*, Wien), wird das Quellenmaterial im vorliegenden Band sorgfältig und behutsam interpretiert. Das bezieht sich vor allem auf die bekanntermaßen heikle und selten unvoreingenommen untersuchte sogenannte Volksgruppenproblematik in Kärnten (mit unterschiedlicher Gewichtung behandelt in den Beiträgen von *Vincenc Rajšp*, Laibach–Wien; *Marija Wakounig*, Wien; *Peter Tropper*, Klagenfurt; *France Dolinar*, Laibach und *Theodor Domej*, Klagenfurt). U. a. zeigt sich, dass es einer möglichen abschließende Darstellung immer noch an fundierten mikrohistorischen Untersuchungen mangelt – besonders auch, was die Rolle der katholischen Kirche betrifft. Hoffens- und wünschenswert wäre, dass die Ergebnisse einer sol-

chen Aufhellung nicht allein auf die akademische Forschung beschränkt blieben, sondern zu einer nachhaltigen Entstörung des nach wie vor zwischen ambivalent und ressentimentgeladen schwankenden Gesprächsklimas der sogenannten Volksgruppen untereinander führte!

Neben Beiträgen, die sich dezidiert mit der katholischen Kirche befassen (u. a. *Helmut Rumpler*, Klagenfurt; *Ernst Bruckmüller*, Wien; *Werner Drobesch*, Klagenfurt) – auch das seit dem 19. Jh. stark hervortretende Laienelement findet Beachtung (*Rupert Klieber*, Wien; *Heinz Hürten*, Ingolstadt) –, wird die Multikonfessionalität ins Bewusstsein gerufen. Im Rückblick erscheint die Monarchie ja nicht nur als „katholische Großmacht" – das spannungsreiche Verhältnis von Staat und Kirche wird dadurch großteils verdeckt –, sondern auch als konfessionell einheitliches Gebilde. Beide Aspekte – und das ist eine der Stärken des Bandes – werden zurechtgerückt: Die Lage der katholischen Kirche ist, besonders nach der Aufkündigung des Konkordats (1867/1870), prekärer als gemeinhin angenommen (dies betrifft auch die Finanzen). Und selbst von einem betonten Katholizismus des Herrscherhauses lässt sich für die 2. Hälfte des 19. Jhs. nur sehr bedingt sprechen; erst am Vorabend des Weltkriegs tritt dieser wieder hervor (*Rumpler*, 132ff.) – gewiss nicht *ohne* propagandistische Motive. Weiters werden die Situation des Protestantismus (*Karl Schwarz*, Wien), der jüdischen Bevölkerung (*Albert Lichtblau*, Salzburg) und der orthodoxen Kirche(n) (*Rudolf Prokisch*, Wien) in den Blick genommen wie auch die Geschichte des Islam in der Monarchie (*Petar Vrankić*, Augsburg). Der materialreiche und ausführliche Beitrag von Vrankić (91–124) verdient, indem er ein zumeist vergessenes Kapitel österreichischer Geschichte in Erinnerung ruft, besondere Beachtung. Etwas anderen Charakter haben die Beiträge von *Ernst Hanisch* (Salzburg) und *Liliane Ferrari* (Görz). Hanisch unterzieht den gängigen Terminus „Austrofaschismus" einer Kritik und plädiert für eine präzisere Begrifflichkeit, die den Unterschied zwischen autoritären und faschistischen Systemen – der gerade auch im Verhältnis von Staat und Kirche deutlich zutage trete (177ff.) – nicht verwischt. Ferrari verfolgt die Sprachenproblematik durch 2000 Jahre Kirchengeschichte hindurch und macht deutlich, dass es sich dabei um ein Dauerthema handelt. Die Frage nach der *richtigen* Sprache wurde gewissermaßen mit dem Christentum *mitgeboren*, habe aber seit dem Ende des 18. Jh. eine „neue und ganz andere Bedeutung erlangt" (173). In mehr als einem Sinn weitgespannte Themen also, die von den Autoren behandelt werden, und in mehr als einem Sinn anregend und perspektivenreich. Erwartet wird vom Leser freilich ein gewisses Maß an Vorkenntnis.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis, Personen- und Ortsregister erleichtern die Benützung des Bandes; italienische und slowenische Zusammenfassungen wären ein schönes Zeichen gewesen!

Arnreit *Reinhard Kren*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Berndt, Rainer: Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer. (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte. Im Auftrag des Hugo von Sankt Viktor-Instituts Frankfurt am Main hg. von Rainer Berndt SJ, Band I) Akademie Verlag, Berlin 2000 (500) Ln., Euro 87,20. ISBN 3-05-003493-9.

Der 400. Todestag von Petrus Canisius († 21. 12. 1597) war Anlass zu einem Festakt und einem Symposion, die von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt abgehalten wurden. Der vorliegende Sammelband enthält die meisten der Festvorträge sowie weitere Beiträge, die das Leben und Wirken dieses ersten Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum vor allem von einer (frühneuzeitlichen) *europäischen* Perspektive her betrachten.

Fidel Rädle charakterisiert das historische Umfeld treffend: „Das Leben des Petrus Canisius – von 1521 bis 1597 – fällt in eine Epoche, in der sich die Physiognomie der Neuzeit herausbildet. Zwei geistige Bewegungen, die sich teils stützten teils bekämpften, in jedem Fall aber einander bedingten, haben dieses Krisenjahrhundert geprägt: der Humanismus und die Reformation. Durch beide Bewegungen wurde die katholische Kirche in ihrer tradierten Form herausgefordert und zwangsläufig verändert" (158). In dieser Umbruchszeit, in der in politischer, kultureller und religiöser Sicht kaum ein Stein auf dem anderen blieb, eilte der in Nijmegen geborene Petrus Canisius durch weite Gebiete Europas, um beim inneren und äußeren Wiederaufbau der katholischen Kirche mitzuwirken; diese neue *europäische* Identität

und Mobilität war nicht zuletzt durch den Verzicht auf die „stabilitas loci" möglich, wie er für den neugegründeten Jesuitenorden charakteristisch war. *Michael Maurer* gibt in seinem Beitrag einen Einblick in diesen Aufbruch: „Eine Karte mit den Lebensstationen des Petrus Canisius knüpft ein europäisches Netz über einen beträchtlichen Teil Mittel- und Südeuropas, von Fürstenau, Osnabrück und Arnheim im Norden bis Messina im Süden, von Löwen und Freiburg (Uetikon) im Westen bis Warschau im Osten" (244). Ausschlaggebend für die neue Entwicklung war vor allem die Gründung von Jesuitenkollegien, die – entsprechend den neuen Herausforderungen – nicht mehr „bloße *monasteria* im herkömmlichen Sinn" waren, sondern „Bildungsanstalten *sui generis*, in denen Humanismus, spätscholastische Theologie und reformstrenge Spiritualität eine bemerkenswerte Symbiose eingingen" (262), wie *Rainer A. Müller* festhält. Zu den „renommiertesten Anstalten" jener Zeit zählte übrigens auch das Jesuiten-Lyzeum in Linz (vgl. 271).

Zweifellos war Petrus Canisius „ein Diplomat von europäischem Format" und auch „ein genialer Medienfachmann" (344), wie *Rita Haub* betont. Dennoch war seine nachhaltige Wirkung nicht bloß die Folge einer professionellen Strategie, sondern Frucht einer durch Exerzitien gewachsenen Spiritualität der Sendung; *Barbara Hallensleben* zeigt diesen Zusammenhang in ihrem Aufsatz sehr klar auf. In deutlichem Kontrast zur Ausbildung einer früh-neuzeitlichen „Philosophie des ‚drinnen' auf Kosten des ‚draußen'" (352) – angestoßen durch Descartes' dichotomische Erkenntnistheorie und verstärkt durch konfessionelle Polemik – erwies sich für Petrus Canisius die „missio ad extra" als ureigenstes Anliegen: „Nicht Selbst-zufriedenheit im garantierten Heil ist also die Rückwirkung der Grenze zum ‚draußen', son-dern eine erhöhte Verantwortung" (356). Hallensleben bringt das – aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts nicht leicht zu verstehende, vielleicht auch befremdliche – Wirken dieses Ordensmannes, Predigers und Gegenreformators auf den Punkt, wenn sie festhält: „Das ‚draußen' war die Heimat des Canisius" (357).

Dieser Sammelband ist keine leichte Kost, keine schnelle Einführung in das Leben des Petrus Canisius und auch keine Gesamtdarstellung, aber eine sorgfältig und vielseitig ausge-arbeitete Studie zu einer bemerkenswerten Persönlichkeit der Kirche in der frühen Neuzeit, deren Wirksamkeit offenbar deutliche Folgen hatte, wie eine Bemerkung von Graf Georg Tschernembl aus dem Jahr 1600 zeigt, die *Notker Hammerstein* zitiert: „Man soll auf Wege gedenken, die schelmischen Jesuiter zu vertilgen, dass sie der Teufel holt" (112).

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Hartmann, Gerhard: Für Gott und Vaterland. Geschichte und Wirken des CV in Österreich. Lahn-Verlag, Kevelaer 2006. (821, zahlr. schw.-w. Abb.) Geb. Euro 34,90 (D) / 35,90 (A) / CHF 60,40. ISBN: 978-3-7840-3362-4.

Der Autor hat sich nicht zum ersten Mal mit der Thematik beschäftigt. Sein Buch „Der CV in Österreich" erlebte mehrere Auflagen und erschien zuletzt 2001 (vgl. meine Rezension der 2. Auflage in dieser Zeitschrift 143 (1995), 318). Das nunmehrige Werk geht aber nicht nur umfangmäßig, sondern auch inhaltlich über die frühere Arbeit hinaus.

Unter Österreich ist das „größere Österreich", die Donaumonarchie, gemeint. Das Erscheinungsjahr des Buches, 2006, markiert auch ein Jubiläum. Der Tiroler Priester Franz Senn (1831–1884), der während seines Theologiestudiums der deutschen Studentenverbindung Aenania beigetreten war, kehrte nämlich 1856 in seine Heimat zurück, womit die 150-jährige Geschichte des Wirkens des CV in Österreich beginnt. Die intensiven Beziehungen des CV (Cartellverband) zum Staat und zur Kirche, denen Hartmann akribisch nachgeht, machen sein Buch auf weite Strecken zu einem Kompendium der österreichischen Geschichte. Die Vielfalt der behandelten Materien kann hier nur angedeutet werden. Ausführlich und kompetent werden erörtert: der politische Katholizismus, der Kulturkampf an den Universitäten, die Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus, aber auch mit der Katholischen Aktion, die sich seit Papst Pius XI. formierte, allerdings erst nach 1945 zu profilieren begann. Dass man manche Vorgänge und Entwicklungen auch etwas anders interpretieren kann, als es Hartmann tut, zeigt die bisherige Literatur.

Durch den Anhang, so durch die beigefügten Verzeichnisse (Amtsträger, Mitglieder in herausragenden Positionen, zur Zeit des NS verfolgte CVer etc.), die umfangreichen Literaturangaben und das 25 Seiten umfassende Per-

sonenregister erweist sich das Buch vor allem als Nachschlagewerk. Dessen eingehende Lektüre wird leider durch den kleinen und blassen Druck erschwert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Pichl, Siegfried Rudolf: Joseph Anton Gall. Josephiner auf dem Bischofsstuhl. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 3, Bd. 1038) Frankfurt a. M. 2007. (253) Brosch. Euro 45,50 (D).

Die vorliegende Dissertation, die von den Professoren R. Heinisch und F. Ortner (beide Salzburg) betreut bzw. begutachtet wurde, erschließt zahlreiche archivalische und gedruckte Quellen und trägt so dazu bei, sowohl das Bild Bischof Galls als auch das seiner Amtszeit in Linz mit neuen Details zu bereichern. Die vorhandene Literatur wird dagegen nur unvollständig ausgewertet. Die Gliederung der Arbeit wirkt nicht sehr überzeugend.

Eine Biografie im eigentlichen Sinn stellt das Buch nicht dar. Es ist bezeichnend, dass im Titel weder die Amtszeit Galls noch sein Tätigkeitsbereich als Bischof (Diözese Linz) angegeben werden.

Was dem Autor hingegen gut gelungen ist, ist die Charakterisierung Galls als gemäßigter Josephiner. Seine Denkschrift an Kaiser Leopold II. vom 2. Juni 1790 (91–99) ist hierfür besonders aufschlussreich. Um dem Volk möglichst entgegen zu kommen, plädiert der Bischof darin u.a. für eine Anwendung der josephinischen Neuerungen mit Gespür und Taktgefühl, auch spricht er sich gegen „eine Instrumentalisierung der Kirche für weltliche Zwecke“ aus (96), weshalb er z.B. die Kanzelverkündigung staatlicher Verordnungen durch die Priester ablehnt.

Hingewiesen sei noch auf einige formale Mängel. Die Quellen werden im Anhang (249–251) erst nach der Literatur (244–248) angeführt. Dass die von Antonie (nicht Anna!) Albinger edierten Briefe Galls an dessen Bruder Johann Baptist, die von F. Maaß herausgegebenen Quellen zur Geschichte des Josephinismus und die von F. Scheibelberger publizierten Ergänzungen zum Linzer Diözesanblatt bei der „Literatur“ eingereiht sind, überrascht ebenso wie die Anführung der Gall-Biografie von J. Provence bei den „Quellen“. Das Fehlen eines Registers ist bei einer so materialreichen Arbeit bedauerlich. Unrichtig ist es, dass die Residenz des ersten Generalvikars Finetti, das „Bergschlößl“, auf dem Pöstlingberg liegt (70); es befindet sich in der Bergschlößlgasse 1.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sei abschließend nochmals festgestellt, dass die Dissertation Pichls auf Grund ihres Quellenreichtums und der zutreffenden Bewertung des behandelten Bischofs über die bisherige Gall-Literatur deutlich hinausgeht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

◆ Gelmi, Josef: Das Papsttum. Beschreibung einer faszinierenden Institution (Topos plus-Taschenbücher 641), Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (206). Brosch. Euro 10,90 (D) / Euro 11,20 (A) / CHF 20,30. ISBN 978-3-8367-0641-4.

Der Autor, ein ausgezeichneter Kenner der Papstgeschichte, legt mit diesem Buch ein Kompendium über das Papsttum vor, das eine Vielfalt von Themen behandelt. Eingegangen wird, um nur einige Aspekte zu nennen, auf das Werden des Papsttums, den Anteil der Päpste an den Konzilien, die Papstwahlen, Papstabsetzungen und Rücktritte vom Amt, den Kirchenstaat, die römische Kurie, die Missionen, das Verhältnis zur Ostkirche, zu den Protestanten, zum Judentum und zum Islam, aber auch auf die Beiträge zur Förderung von Kunst und Wissenschaft.

Auch die Fehler und Sünden der Päpste werden nicht verschwiegen. Gelmi ist es aber ein besonderes Anliegen, die positiven Seiten von Papsttum und Päpsten zu würdigen, auch wenn er damit gelegentlich gegenwärtigen Pauschalurteilen widersprechen muss. So sieht er z.B. das Verhältnis von Papst Pius XII. zu den Juden weniger negativ als die Schriftsteller Rolf Hochhuth und John Cornwell. Immerhin kann er auf den Juden Pinchas E. Lapide verweisen, der die Rettung zahlreicher Juden (mindestens 700.000) vor den Nazis durch den Papst anerkannt hat. Unerwähnt lässt Gelmi hingegen den Oberrabbiner von Rom Israel Zotti, der aus dem gleichen Grund zum Christentum übergetreten ist und sogar den Taufnamen des Papstes, Eugenio, angenommen hat.

Das interessante und thematisch weit gespannte Buch ist als Nachschlagewerk konzipiert. Daher ist es bedauerlich, dass ihm kein Register beigegeben wurde. Bei einer Neuauflage sollte dieser Mangel behoben werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MISSIONWISSENSCHAFT

◆ Longfei, Xu: Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 12). Norbert M. Borengässer, Bonn 2004. (286) Ln. Euro 37,00 (D) ISBN 3-923946-66-X.

Um 1623 wurde in Chang'an, dem heutigen Xi'an (einer Stadt in der Provinz Shaan Xi, die ein bedeutendes wissenschaftliches und kulturelles Zentrum bildete), eine Stele aus dem Jahr 781 gefunden. Sie ist 270 cm hoch, zwei Tonnen schwer und trägt auf der Hauptseite eine Inschrift mit insgesamt 1773 chinesischen Schriftzeichen; der Text enthält einen dogmatischen, historischen und poetischen Teil und handelt von der Geschichte des nestorianischen Christentums in China, das im siebten Jahrhundert über die Seidenstraße ins Land gekommen war und durch ein Edikt des Kaisers Wu Zong im Jahr 845, das eigentlich gegen den Buddhismus gerichtet war, staatlicher Verfolgung anheim fiel und schließlich nach 150 Jahren Präsenz wieder verschwand (vgl. 72, 79, 116, 241, 266). Unter dem Titel „*Ode und Prolog über die Verbreitung der Jing-Religion im Reich der Mitte*" (22) – wobei mit „*Jing*-Religion" der Nestorianismus „als die universal geltende Heilsbotschaft und als die stärkste und höchste Lehre" (105) gemeint ist – geht es in dieser Inschrift um eines der wohl interessantesten Dokumente der Begegnung zwischen Christentum und chinesischer Kultur bzw. chinesischen Religionen in der gesamten Missionsgeschichte. Der chinesische Theologe Xu Longfei hat sich in dieser Untersuchung, die im Wintersemester 2003/04 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde, mit dem Text, dem kulturellen und religiösen Kontext und den (fundamental-)theologischen Implikationen dieser nestorianischen Stele auseinandergesetzt.

Das erste Kapitel (21–94) erschließt historische und sprachliche Hintergründe der Begegnung zwischen dem nestorianischen Christentum und der chinesischen Lebenswelt. Begriffe wie *Dao* („der Weg") und *Qui* („Strömung", „schöpferische Bewegung"), Grundlagen der buddhistischen Religiosität, aber auch die Entstehung und Verbreitung des Nestorianismus (hauptsächlich von Persien aus) werden eingehend erläutert. Am Ende des Kapitels steht eine Frage, die auf das entscheidende Problem dieser Begegnung abzielt: „Ist es den Nestorianern gelungen, den christlichen Glauben in China zu vermitteln?" (94) Im zweiten Kapitel (95–166) liefert der Verf. eine eigenständige und kritische Übersetzung der Inschrift der Stele; dabei wird der logische Aufbau des theologisch-dogmatischen Teils deutlich: „Von der Beschreibung Gottes ausgehend wird zuerst das Schöpfungswerk Gottes erklärt. Dann folgt die Beschreibung der Not der Menschen und schließlich die Erörterung über die Heilstaten Gottes, nämlich die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, seine rettenden Taten sowie seine Himmel-fahrt" (113). Sehr aufschlussreich – nicht nur für Sprachkundige – ist die Erklärung von insgesamt 187 chinesischen Begriffen (114–166), die gleichsam die Grundlage zur „Grammatik" des christlich-nestorianischen Credos bilden.

Im dritten Kapitel (167–256) werden die zentralen Glaubensaussagen der Inschrift untersucht: Der Begriff „Gott", das Verständnis Jesu als „Messias", die Bedeutung des Heiligen Geistes sowie der Zugang zur Dreifaltigkeit. Immer wieder zeigt sich, „dass die Nestorianer zur Zeit der Abfassung (oder Übersetzung) dieses Textes noch kein eigenes Begriffssystem hatten und der Verfasser der Inschrift keine andere Möglichkeit besaß, als buddhistische (und auch daoistische) Begriffe zu verwenden" (218). Genau in dieser Übersetzungsfrage sieht der Verf. auch das Grundproblem der nestorianischen Theologie im damaligen chinesischen Umfeld und spricht im abschließenden vierten Kapitel (257–269) vom Scheitern dieses Übersetzungsversuches. Zwar mühten sich die Theologen um eine authentische Entsprechung und Profilierung: „Der Nestorianismus musste sich konkurrenzfähig machen, um in diesem fruchtbaren religiösen Boden Wurzeln zu schlagen" (264). Aber eine ganze Reihe nicht entsprechender Übersetzungen (vor allem den Gottesbegriff betreffend) ließ eine schwere Krise der vorausgesetzten theologischen Hermeneutik erkennen: „Wenn man sich die wichtigsten Begriffe aus den anderen Religionen ausleihen muss, wie kann man dann behaupten und belegen, eine eigene Frohe Botschaft zu predigen?" (268), resümiert der Verf. Auch wenn der her-meneutisch-sprachphilosophische Teil dieses Buches nicht das Niveau der sinologisch-philosophischen Analyse erreicht (vgl. etwa die Explika-

tion zur „Übersetzung“ 257–261), wird doch auf überzeugende Weise deutlich, dass die theologisch-missionarische Vermittlung der eigenen Glaubensidentität zu den fundamentalen Herausforderungen des Christentums gehört.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Bucher, Rainer / Krockauer, Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrages (Werkstatt Theologie 7). LIT, Münster 2006. (357) Pb. Euro 29,90 [D] / Euro 30,80 (A) / CHF 45,90. ISBN 978-3-8258-9309-5.

Hat die Politische Theologie Zukunft? Vieles scheint dagegen zu sprechen. Die fortschreitende gesellschaftliche Individualisierung bringt ein generelles Desinteresse an der Gestaltung politischer Strukturen hervor. Der Trend zu verinnerlichter Spiritualität ersetzt eine an Politik interessierte Glaubensform, die ihre Hochkonjunktur in den gesellschaftlichen Aufbrüchen der 1960er-Jahre hatte. So verwundert es nicht, dass in neueren theologischen Veröffentlichungen die Abgesänge auf das Projekt einer Politischen Theologie lauter werden.

Der vorliegende Sammelband zielt in die Gegenrichtung. Er sucht nach Möglichkeiten einer positiven Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und politischem Engagement. „Politik“ wird hier „als pastorale Herausforderung ersten Ranges“ (Bucher/Krockauer 1) begriffen. Hervorgegangen ist das Werk aus dem dritten und damit letzten Symposium einer Trilogie von Tagungen, die anlässlich des 60. Geburtstages des Tübinger Praktischen Theologen Ottmar Fuchs veranstaltet wurden. Die AutorInnen setzen sich dem Anlass entsprechend aus dem SchülerInnen- und Freundeskreis von Ottmar Fuchs zusammen.

Das Themenspektrum des mehr als 20 Beiträge umfassenden Buches ist überaus breit gestreut. Die Herausgeber versuchen Ordnung zu schaffen, indem sie drei Themenkomplexe unterscheiden: Teil A arbeitet sich in eher grundsätzlicher Form am Projekt einer Politischen Theologie ab, beispielsweise an den politischen Implikationen des Wirkens Jesu, den notwendigen Updates für die Politische Theologie oder der Bedeutung der Eschatologie für die Frage nach Gerechtigkeit. Der nächste Teil B sucht Implikationen des Politischen, die für Kirche, Theologie und Pastoral relevant sind. Hier finden sich u.a. Beiträge zur Frage nach der Legitimation von Politik aus dem Gefühl der Gottunmittelbarkeit (Stichwort: Georg W. Bush) und zum christlich-islamischen Dialog. Teil C schließlich hält in umgekehrter Fragerichtung Ausschau nach politischen Folgen des pastoralen Handelns. Themen wie politisch-befreiende Seelsorge, die Frauenpolitik der Pastoral, lateinamerikanische Basisgemeinden oder die zivilgesellschaftliche Akteurin Caritas werden in diesem Teil behandelt. Das Buch wird schließlich mit einem differenzierten Beitrag des Geehrten selbst zur Enzyklika *Deus Caritas est* beschlossen, der den für die Stoßrichtung des gesamten Buches bezeichnenden Titel trägt: „Wider das Totschweigen des politischen Kampfes“.

Angesichts der schier unübersichtlichen Vielfalt von Aspekten, die durchwegs in sehr klugen und lesenswerten Beiträgen behandelt, aber nur mühsam durch die inhaltlichen Klammern der drei Teile zusammengehalten werden, lässt sich der inspirationsreiche Sammelband unter vielerlei Hinsichten lesen. Liest man ihn im Hinblick auf unsere Ausgangsfrage: Hat die Politische Theologie Zukunft? lautet die Antwort differenziert: Ja, wenn sie bestimmte „Updates“ (Schüßler) erhält. Von J. B. Metz, dem Protagonisten einer politischen Theologie im katholischen Raum, werden zwar zwei Argumente übernommen: der konstitutive Gesellschaftsbezug jeder Theologie und die Interpretation dieses Gesellschaftsbezugs als „messianische Veränderung vom Ort der Leidenden und Ausgegrenzten her“ (Schüßler 26, vgl. Krockauer 281). Zugleich jedoch stört einige Autoren (Schüßler, Krockauer, besonders kritisch gegenüber Metz: Bauer) an der traditionellen Politischen Theologie die „Semantik und Protestromantik von 1968“ (Schüßler 25, Krockauer 281). Zudem wird die Metz'sche Politische Theologie als praxis- und empiriefern charakterisiert: „Weil ‚der Begriff des Politischen in den Schriften von Metz stets auf der Ebene des mehr oder minder Abstrakten bleibt‘, ist die pastorale und soziologische Gottesrede nicht mehr als eine Chiffre.“ (Schüßler 25f) Insofern schlägt zur (Neu-)Begründung einer Politischen Theologie die Stunde der Praktischen Theologie. Politische Theologie kann nicht mehr nur der fundamentaltheologischen Erkenntnis des unhintergehbaren Ge-

Übergaberiten während des Katechumenats

Michael Max
Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie
Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats

Reihe: Studien zur Pastoralliturgie
312 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-8367-2094-4
€ (D) 44,–/sFr 70,90

Die Übergabe von Heiliger Schrift, Vaterunser und Glaubensbekenntnis an Erstkommunionkinder und Firmlinge gehört zum beliebten Feier-Repertoire in vielen Pfarrgemeinden. Wenig bekannt ist, dass diese Riten uralt sind und eigentlich aus der Vorbereitung auf die Taufe stammen. Erst durch das II. Vatikanische Konzil wurden sie reaktiviert. Die vorliegende Arbeit gewährt einen umfangreichen Einblick in die Geschichte dieser Riten, vor allem in ihre Wiederherstellung im Anschluss an das Konzil, und entwickelt eine theologische Grundlegung für bereits etabliertes pastoralliturgisches Tun.

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

sellschaftsbezuges jeder Theologie entspringen, sondern geht aus den alltäglichen Erfahrungen der Pastoral hervor. Wenn Seelsorge nämlich ihr Versprechen halten möchte, um Gottes Willen bei den Menschen zu sein, um sie heilend und unterstützend zu begleiten, dann muss das seelsorgliche Engagement automatisch auch bei den politischen Rahmenbedingungen ansetzen, innerhalb derer gutes und heiles Leben erst ermöglicht oder verhindert wird. „Soll professionelle Seelsorge tatsächlich in der christlichen Tradition verwurzelt sein, d. h. ausdrücklich in der Nachfolge Jesu Christi und seiner Reich-Gottes Botschaft geschehen, soll Seelsorge ein Angebot sein, das von heutigen Menschen als glaubwürdig eingestuft und nachgefragt wird, soll Seelsorge ein attraktiver Beruf sein, der ausreichenden Handlungsspielraum und Teamarbeit auf der Basis individueller Charismenförderung eröffnet, dann lässt sich Seelsorge m. E. gegenwärtig nicht mehr ohne elementare Berücksichtigung ihrer gesellschafts- und sozialpolitischen Dimension konzeptionell denken und in die Praxis umsetzen." (Nauer 178f.) Tatsächlich gelingt es den AutorInnen, in den jeweils skizzierten seelsorglichen Praxisfeldern den logischen Überschlag von pastoralen Notwendigkeiten zu politischem Engagement (z.B. in der Obdachlosenarbeit oder der Betriebsseelsorge) plausibel aufzuweisen. In diesem pastoraltheologischen Begründungsprogramm einer Politischen Theologie besteht der innovative Beitrag des Buches.

Fazit: Nicht nur der Jubilar dürfte sich über diese Geburtstagsgabe freuen. Alle LeserInnen, die sich eine Theologie, Kirche und Pastoral ohne politische Dimension nicht vorstellen können und wollen, werden hier mit neuen Begründungsformen sowie praxis- und erfahrungsgenährten Impulsen einer zeitgemäßen Politischen Theologie beschenkt.

Linz *Ansgar Kreutzer*

◆ Panhofer, Johannes / Scharer, Matthias / Siebenrock, Roman (Hg.): Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (Kommunikative Theologie 8). Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern ^{2}2007. (302) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-7867-2682-1.

Das *Besondere* an diesem Gemeinschaftswerk hervorzuheben ist mir Anliegen. Es soll wahrnehmbar und spürbar werden, was eine kommunikativ-theologische Intervention ist, die in zahlreichen Gesprächen und organisatorischen Schritten vor sich gegangen und sorgfältig protokolliert worden ist, so dass schließlich eine schriftliche Darstellung des ganzen Forschungsprozesses möglich wurde. Das Ergebnis ist die Dokumentation einer praktisch-theologischen Realität, die ahnen lässt, was der Geist den Gemeinden sagen will (vgl. Offb 2,7).

Rechnet man den Verfasser des Nachwortes dazu, so weist dieses Buch *34 Autoren* auf. Davon sind 23 Leitungspraktiker und *11* „*Theoretiker*", von denen einige, wenn nicht alle, auch auf irgendeine Weise Leitungsfunktionen ausüben. Die Liste der „Praktiker" wäre für die Wiedergabe im Rahmen einer Besprechung zu umfangreich. Namentlich möchte ich jedoch die „Theoretiker" nennen, die an der Forschungsinitiative beteiligt waren:

Anna Findl-Ludescher (Praktische Theologie/Innsbruck), Ottmar Fuchs (Praktische Theologie/Tübingen), Martin Hasitschka (Neues Testament/Innsbruck), Bernd Jochen Hilberath (Dogmatik, Dogmengeschichte, Ökumenische Forschung/Tübingen), Robert Ochs (Fort- und Weiterbildung/Diözese Augsburg), Johannes Panhofer (Praktische Theologie/Innsbruck), Wilhelm Rees (Kirchenrecht/Innsbruck), Matthias Scharer (Katechetik, Religionspädagogik, Fachdidaktik/Innsbruck), Roman A. Siebenrock (Systematische Theologie/Innsbruck), Franz Weber (Praktische Theologie, Missionswissenschaft/Innsbruck), Gunda Werner (Bildungsreferentin der Missionszentrale der Franziskaner/Bonn).

Humanwissenschaftliche Grundlage der kommunikativen Theologie ist die *Themenzentrierte Interaktion* von Ruth Cohn (TZI). B. J. Hilberath, R. Ochs, M. Scharer und G. Werner sind graduierte TZI-Experten, alle anderen haben Langzeiterfahrungen im Umgang mit dieser Methode.

Die 34 Autoren – das ist zu beachten – sind miteinander nicht nur durch die gemeinsame Thematik „Leiten" verbunden, sondern in vielen Fällen durch persönliche Bekanntschaft, bis hin zum Befreundetsein. Auch die Texte stehen nicht einfach nebeneinander und hintereinander, sondern sind kunstvoll vernetzt. Die „Theoretiker" zitieren die „Praktiker" und nennen sie beim Namen. So entsteht ein lebendiges schriftliches Colloquium.

Aufbau des Buches: Nach der Begrüßung durch den Herausgeber der Reihe „Kommuni-

kative Theologie“ M. Scharer und dem ausführlichen und übersichtlichen Inhaltsverzeichnis (5–10) werden wir in die *Werkstatt* geführt, in der R. Siebenrock, M. Scharen und J. Panhofer als einfallsreiche Designer tätig sind. Wir können miterleben, wie Schritt für Schritt ein Forschungsvorhaben entsteht, welches das Erlösende in allen Arten von Leiten zum verbindenden Anliegen hat (11–20).

Das Werkstatt-Team einigte sich darauf, „Praktiker“, die leitend tätig sind, um Erfahrungsberichte zu bitten. 23 Angefragte machen mit. Sie erhalten für ihre Antworten einen *Leitfaden*, an den sich einige genau halten, während andere, unabhängig von diesem, frei erzählen. Praxisorte sind der Bereich der diözesanen Leitung (Bischof, Seelsorgeamt), der Pfarrpastoral, der Caritas, der Bildungseinrichtungen, der Ordensgemeinschaften und – zum Vergleich – zwei Gemeinden in Afrika. Aus dem eingegangenen Material entsteht der erste Teil des Buches: *Erfahrungsberichte* (21–135).

Nun ist es Aufgabe der „Theoretiker“, die Ergebnisse zu studieren und daraus Thesen, Ideen und Fragen abzuleiten. Danach treffen sich die „Praktiker“ und „Theoretiker“ zu einem *zweitätigen Atelier*. Diese Tage sind der Angelpunkt des gesamten Projekts. Nun bewährt sich die kommunikativ-wissenschaftliche Methode. Die aus der Praxis kommenden Leitungspersonen haben die Möglichkeit, auf Überlegungen, die von wissenschaftlicher Seite angestellt werden, zu reagieren. Das Ergebnis der Diskussion ist im zweiten Teil des Buches festgehalten: *Kommunikativ-wissenschaftliche Reflexion* (137–290). Am Ende steht ein *Nachwort*, das Rückblick, Überblick und Ausblick in sich vereint. Im letzten Satz wird nachdenklich die Frage gestellt: „Wo, auf wessen Seite, an welcher Stelle steht die Kirche? In der Welt von heute?“ (300).

Intervention: Da ich der Innsbrucker Theologischen Fakultät bis 1990 angehörte und heute noch mit mehreren der Autoren und Autorinnen kollegial und freundschaftlich verbunden bin, fehlt mir für eine neutrale Beurteilung des Buches der nötige Abstand. Mein Staunen und meine Freude darüber ist groß, dass ein solches Gemeinschaftswerk entstanden ist. Es ist ein Musterbeispiel dafür, was Kommunikation und Kooperation zustande bringen kann. Am 30. November 2007 wurden die beiden Neuerscheinungen „Erlöstes Leiten“ und „Gemeindetheologie interkulturell“ an einem Dies Academicus vorgestellt. Etwa 150 Leute waren zusammengeströmt, junge und alte aus drei Generationen; Leute aus der Diözese und der Fakultät – und einige von auswärts – mit dem Bischof und dem Dekan an der Spitze. Aus dem Studientag wurde ein Volksfest, ein Festival von 10.00 Uhr bis 22.00, mit zweimaligem Buffet und mit Musik. Da kann man in Kauf nehmen, dass die Sprache, derer sich das „Erlöste Leiten“ bedient, bisweilen feministisch holpert (man/frau; AutorInnen; Lailnnen usw.) und einen vom Management beeinflussten Kauderwelsch hervorbringt (Effizienz; Relevanz; Dignität; Ressourcen usw.). Der sprachästhetische Mangel, falls als solcher empfunden, wird durch die Reflexion ausgeglichen, die von den „Theoretikern“ geleistet wird, z.B. von O. Fuchs über die „negative Theologie“ des Leitens, von M. Scharer über Leitungskompetenz und Gnade und von F. Weber über die weltkirchliche Perspektive des Leitens. Zum Schluss entlässt B. J. Hilberath in seinem Nachwort die Leserschaft mit der Nachdenk-Empfehlung, ständig neu die Antwort auf die Frage zu suchen: Kirche, wo bist du? Kirche, wo stehst du in der Welt von heute? Ich füge hinzu: Wo und wie leitest du dich und die Deinen und lässt dich leiten von dem, der den anderen die Füße gewaschen hat?

Dießen am Ammersee *Hermann M. Stenger*

PATROLOGIE

◆ Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Ferdinand Schöningh, Paderborn [2]2001. (363) Kart. Euro 49,40 (D). ISBN 3-506-72733-8.

„Die Christen hätten einen Mann aus Palästina, der nichts Außergewöhnliches vollbrachte […] und wie ein Sklave starb, zu ihrem Gott gemacht und verehrten einen Toten. […] Die Bildungsfeindlichkeit der Kirche verhindere jede Therapie jener geistigen Verwirrung. Das Christentum sei somit atheistisch, subversiv und barbarisch, eine Infragestellung von Gesellschaft und Kultur, ein Hindernis für das religiös-politische Restaurationsprogramm“ (102), warf Kaiser *Julian Apostata* (361–363) der christlichen Glaubensgemeinschaft vor. Aussagen wie diese, die nicht nur theologische Kontroversen, sondern politische Verfolgung mit

sich brachten, beschäftigten das Christentum in den ersten Jahrhunderten intensiv. Michael Fiedrowicz, Dozent für Alte Kirchengeschichte und Patrologie in Bochum und Berlin, hat in diesem Buch die Auseinandersetzung zwischen den paganen Kritikern des christlichen Glaubens und dessen Verteidigern, den „Apologeten", dokumentiert und reflektiert.

Eine „*apología*" ist – als Gegenstück zur *kategoría* (Anklagerede) – eine Verteidigungsrede vor Gericht und fixer Bestandteil antiker Rhetorik, wie der Verfasser in der Einleitung (13–23) zeigt. Das argumentative Vertreten des christlichen Wahrheitsanspruchs griff die „Topik und Struktur der forensischen Verteidigungsrede" (19) auf und brachte „nach dem Gesetz von ‚challenge and response'" (22) vom zweiten bis zum sechsten Jahrhundert an die 100 Schriften apologetischer Literatur hervor. Im ersten Teil (27–144) erfolgt ein historischer Überblick, der beim ältesten Beispiel „apologetischer" Auseinandersetzung beginnt, nämlich der von Paulus in Athen gehaltenen Rede (Apg 17,22–31). Die frühe Zeit des Christentums war streckenweise ein Kampf auf Leben und Tod, der sich „am Phänomen des christlichen Nonkonformismus entzündete" (34) und in der Phase des zerfallenden römischen Reichs seine eigene Brisanz und Dramatik entwickelte. Die Kirche entschied sich dafür, einen *Diskurs* mit der nichtglaubenden Öffentlichkeit zu führen, also – wie Origenes gegen Celsus – „dem Vorwurf der Logos-Feindschaft der neuen Religion mit dem Nachweis ihrer grundsätzlichen Vernünftigkeit zu begegnen" (67). Inhaltlich waren es vor allem die Philosophie und Spiritualität des Neuplatonismus, der „als ernsthafter Konkurrent des Christentums" (82) in Erscheinung trat, sowie der „Vorwurf eines Traditionsbruches" (110), aber auch die Interpretation einschneidender politischer Umbrüche (wie die Plünderung Roms durch die Westgoten 410), welche die christlichen Denker aufs Äußerste herausforderten und erst nach der „Konstantinischen Wende" sowie der Schließung der Akademie von Athen im Jahr 529 durch Kaiser Justinian zu einem Abflauen der „Apologetik" führten.

Wichtige Anliegen, Formen und Strukturen apologetischer Auseinandersetzung kommen im zweiten Teil (147–315) zur Sprache. Im großen Rahmen von „Konfrontation" und „Rezeption" (147) war die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte in der Lage, sowohl eine „bewusste Anpassung an den fremden Verstehenshorizont in der Darlegung der eigenen Position" (155) als auch einen „Neuheitsanspruch des Christentums" (208), ja einen exklusiven Wahrheitsanspruch zu vertreten: „Der Glaube an die geschichtlich einmalige und unüberbietbare Inkarnation des Logos erfüllte die Christen mit dem Bewusstsein eines unvergleichlichen Wahrheitsbesitzes" (302). Genau hier lag der Kern dessen, worüber die „Apologie" geführt wurde: im „*universale concretum* als Grundprinzip des christlichen Offenbarungsverständnisses" (254). Neben den Kontroversen um das Bibelverständnis, um ethische Probleme sowie um protologische und eschatologische Fragen (besonders um die „Auferstehung des Fleisches") ging der Streit letztlich um das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Gegen den erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Spätantike vertraten die Apologeten kompromisslos „die Einzigartigkeit des von Christus erschlossenen Heilsweges" (309) – und zwar mittels eines Wahrheitsverständnisses, das die öffentliche Vernunft und Tradition mit dem „Logos" des christlichen Glaubens in einen inneren Zusammenhang brachte, was in der Selbstbezeichnung des Christentums als „*philosophia*" bzw. „(*vera*) *religio*" zum Ausdruck kam (vgl. 158-160).

Michael Fiedrowicz hat mit dieser patristisch-fundamentaltheologischen Darstellung eindrücklich aufgezeigt, dass die theologischen Auseinandersetzungen der frühen Zeit alles andere als ein intellektuelles Glasperlenspiel waren. Die Kirche hatte einen Diskurs zu führen, der ihre eigene Identität von der Perspektive einer Fremdwahrnehmung her begriff und den inkarnatorischen Glauben auf einer Gratwanderung von „Anknüpfung" und „Widerspruch" vertrat – eine Herausforderung, die möglicherweise auf neue Weise wieder aktuell wird.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

PHILOSOPHIE

◆ Pieper, Josef: Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen. Mit einem Nachwort von T. S. Eliot (Neue Kriterien 6). Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003. (115). Kart., Euro 10,30. ISBN 3-89411-385-5.

Die von *Josef Pieper* (1904–1997) bei den Bonner Hochschulwochen 1947 gehaltenen Vor-

lesungen werden in dieser Neuausgabe unverändert abgedruckt. Bis heute beeindruckt diese Einführung durch ihre klare Sprache und ihr eindeutiges, aber nicht naives oder kurz-schlüssiges Bekenntnis zur christlich-abendländischen Tradition.

Was heißt also Philosophieren? In seiner ersten Vorlesung arbeitet Josef Pieper den *theoretischen* Charakter der Philosophie heraus und meint damit ihre Freiheit und „Nicht-Verfügbarkeit"; Philosophieren ist keinen „Zweckdienlichkeiten" (29) untergeordnet. Die zweite Vorlesung weist die Welt als „Beziehungsfeld" (35), den menschlichen Geist als umfassende „Beziehungsfähigkeit" (40) und das menschliche Person-Sein als Vermögen der Selbstständigkeit auf; dem denkenden Menschen kommt die Fähigkeit zu, „auf die Allgesamtheit der seienden Dinge bezogen zu sein" (47). Philosophieren heißt „den Schritt tun aus dem Ausschnitt-Milieu der Werktagswelt in das *vis-à-vis de l'univers*. Es ist ein Schritt, der in die Unbehaustheit führt" (52). Die dritte Vorlesung verbindet diesen Gedanken mit dem Topos des „Staunens" und charakterisiert das philosophische Fragen in nahezu phänomenologischer Radikalität als Verlust von Selbstverständlichkeiten. Gegen die „Verbürgerlichung" (60) des Denkens, also die Hinnahme der begegnenden Wirklichkeit als „selbstverständlich", betont Pieper: „*Theoria* gibt es nur, sofern der Mensch nicht blind geworden ist für das Erstaunliche" (62). Das „Staunen" ist nicht bloß „*initium*", sondern bleibendes „*principium*" philosophischen Denkens (67) und lässt die Philosophie niemals endgültig „beantwortet" oder „abgeschlossen" sein, was Pieper mit dem bekannten Satz auf den Punkt bringt: „Der Gegenstand der Philosophie ist dem Philosophierenden auf Hoffnung hin gegeben" (72). In der vierten Vorlesung schließlich bezieht Josef Pieper den Vollzug philosophischen Fragens auf überlieferte Weltdeutungen im Allgemeinen sowie auf den christlichen Glauben im Besonderen. Wie auch immer dieser Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft zu sehen ist – Pieper ist hier zurückhaltend und differenziert –, eine „christliche Philosophie" hätte gerade *nicht* den Sinn, „glattere Lösungen zu ermöglichen, sondern den Sinn, die methodische Absperrung und Einengung auf das ‚rein' Philosophische zu durchbrechen" und sich der Vielfältigkeit und Unaussprechlichkeit des menschlichen Lebens zu stellen, „ohne ‚fertig' zu werden" (97).

Der vorliegende Text ist selbstverständlich nicht zum „Nachbeten", sondern zum Weiterdenken bestimmt – und das vermag er zweifellos auch nach sechzig Jahren.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Siewerth, Gustav: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2003. (XXXIII und 670). Ln., Euro 61,70. ISBN 3-89411-382-0.

Zur hundertsten Wiederkehr des Geburtstags von *Gustav Siewerth* (1903–1963) legte der Johannes-Verlag ein Werk neu auf, das eine längere Aus- und Umarbeitung erfuhr: Die ursprüngliche Habilitationsarbeit „*Die transzendentale, intellektuelle Anschauung bei Thomas von Aquin. Der Grund der Möglichkeit der Gotteserkenntnis*" konnte aufgrund der politischen Situation (Frankfurt 1933) nicht angenommen werden. Die erweiterte Fassung wurde unter dem Titel „*Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik nach Thomas von Aquin*" 1937 in Freiburg i. Br. angenommen; Gutachter waren Martin Honecker und Martin Heidegger. Auch wenn ein Großteil der Habilitationsschrift im Jahr 1939 veröffentlicht wurde („*Der Thomismus als Identitätssystem*"), konnte Gustav Siewerth erst nach dem Ende der Nazi-Herrschaft eine Philosophieprofessur erlangen. Schließlich wurde dieses Werk nach einer weiteren Phase der Auseinandersetzung mit Heideggers (Seins-) Denken 1959 in der hier vorliegenden Fassung veröffentlicht.

Gustav Siewerth legt eine intensive und ausführliche Betrachtung der Entwicklung metaphysischen Denkens im Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit vor; diese Bilanz fällt durchwegs negativ aus: der Verfasser liest den Weg „von Thomas zu Heidegger" als Verfallsgeschichte – wobei er sich der Analyse bedient, die Heidegger in „*Sein und Zeit*" als „die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* […]" (GA 2, 30) kennzeichnete. Die als „Seinsvergessenheit" auf den Punkt gebrachte Kritik der Philosophie wird zum Hebel, mit dem der Verfasser bereits im ersten Kapitel (*Heidegger und Thomas*, 1–97) grundlegend ansetzt: „Die Philosophie ist im Denken des Seins zur ‚Hirtenschaft' und im Ausweglosen des Verfalls zur ‚Herrschaft' berufen, wofern sie ihrem Wesen

treu bleibt, sich dem Zeitgeist auf das vergessene Sein hin zu versagen" (37). Das zweite Kapitel (*Von Thomas zu Heidegger*, 99–460) bietet eine umfassende Auseinandersetzung desjenigen Umbruchs, den der Verfasser „eine fortschreitende ‚Ermächtigung' durch das Einrücken in den göttlichen Grund" (340) nennt. Diese neuzeitliche Entwicklung besagt eine fundamentale „Hinkehr zur ‚Logik'" (147), was für die von Thomas von Aquin vertretene Metaphysik bedeutet: „Das Sein als ‚universale ratio' wird zur qualitas, zur allgemeinen ‚Beschaffenheit' depotenziert […]" (171). Zahlreiche Analysen zeichnen jenen Transformationsprozess nach, der vom Verfasser als radikale Verlustgeschichte intellektueller Wirklichkeitshabe angesehen wird und einmündet in eine „Systematik einliniger Rationalismen, verfangen in die gnostischen Heilsprojekte der dialektischen, alles ‚aufhebenden' oder revolutionären Vernunft, nicht nur zu jeder Daseinsveränderung entschlossen, sondern auch dem Sein und der Wahrheit verschlossen" (454). Die Einschätzung des (früh-)neuzeitlichen Denkens ist entsprechend negativ; das „Unheil" beginnt bereits bei Meister Eckhart, Duns Scotus und Nicolaus von Cues und entwickelt sich über Franz Suarez und René Descartes bis hin zur Reformation, zum Idealismus sowie zum dialektischen Denken des frühen 20. Jahrhunderts, wobei der Verfasser vor allem die „Widerspruchsgnosis des ‚Theologen' Barth" (451) geißelt. Das dritte Kapitel (*Die Frage nach Gott*, 461–667) geht von der Frage aus, „wie sich das Denken Heideggers auf das Geheimnis Gottes hin offenhält" (580). Hier muss der Verfasser gleichsam mit Heidegger über Heidegger hinausgehen: „Der Gang der Erörterung ergab, dass Heidegger selbst die gesamte herkömmliche Metaphysik von der Logik her denkt. Es zeigte sich, dass er durch die ‚logische Verspannung' des ontotheologischen Denkens die metaphysische Transzendenz im Wesen auf die Begriffslogik hin verfehlt […]" (637). Den entscheidenden Ansatzpunkt zur Lösung des epochalen Problems, „dass im Abendland seit Thomas das Sein des Seienden in der Tat nicht mehr metaphysisch und spekulativ gedacht wurde, sondern in die Begrifflichkeit der Subjektivität versank und ‚theologisch' in nichtige ‚Möglichkeit der logischen Widerspruchslosigkeit' aufgelöst wurde" (665) sieht der Verfasser in einem neuerlichen Rückgang auf die „Seinsdifferenz" (639), die jeglicher wissenschaftlichen und philosophischen Analyse vorausliegt als – in Heideggers Diktion – „aufweisende Grund-Freilegung" (*Sein und Zeit* [GA 2, 11]) des Seins des Seienden.

Vorliegende Edition ist interessant und schwierig zugleich: Zum einen dokumentiert sie den Vermittlungsversuch eines Denkers der so genannten „katholischen Heideggerschule", der gründlich und subtil aufzeigt, welche Konsequenzen bestimmte Interpretationen der Metaphysik für die Interpretation der Wirklichkeit haben. Zum anderen aber werden viele heutige Leser die Problemstellung, Begrifflichkeit und Denkform, die Gustav Siewerth in seiner Stu-die voraussetzt, nicht (mehr) mitvollziehen können; von daher ist es schade, dass diese Ausgabe ohne jegliche Einführung oder Kommentierung, ja nicht einmal mit einem Hinweis auf Sekundärliteratur veröffentlicht wurde – ein solcher „Schlüssel" wäre in der Tat nötig gewesen, um eine echte Auseinandersetzung mit diesem Werk überhaupt erst zu eröffnen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

SPIRITUALITÄT

◆ Dienberg, Thomas / Fasel, Gregor / Fischer, Michael (Hg.), Spiritualität & Management (Kirche – Management – Spiritualität 1). LIT Verlag, Berlin u.a. 2007. (VI, 232) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 61,90. ISBN 978-3-8258-0908-9.

Spiritualität und Management sind zwei Schlagworte unserer Zeit, die scheinbar wenig miteinander zu tun haben. Das Institut für Kirche, Management und Spiritualität (IKMS) in Münster versucht diese beiden Bereiche in eine fruchtbare Verbindung zu bringen. Der vorliegende erste Band der neuen Reihe bietet fünf interessante und lesenswerte Grundlagenartikel aus den Forschungsbereichen des Institutes, das an der Schnittstelle zwischen Theologie, Spiritualität und Ökonomie angesiedelt ist.

Einem grundlegenden Artikel zur Spiritualität folgen Beiträge, die der brennenden und in letzter Zeit sehr vielschichtig diskutierten Frage nach Spiritualität der kirchlichen Unternehmen Caritas und Diakonie nachgehen. Das Spannungsverhältnis von theologischem Wollen und ökonomischem Sollen wird anhand von Management-Modellen erörtert. Wie kann ein ökonomisch geführter Betrieb auch barmherzig sein, ist eine der leitenden Fragen für

kirchliche Betriebe, wenn sie die theologische Sinnmitte nicht verlieren wollen.

Die bearbeiteten Themenkreise reichen von den Managementprozessen in Betrieben, in denen ein kybernetischer Kreislauf der Spiritualität mit Controllingsystemen und Ausschluss des Sinnlosen dem Management die entscheidenden Impulse zu neuem Denken geben soll, über die Notwendigkeit der Sorge um die physische und psychische Gesundheit der Mitarbeiter, hin zu moralischen Fragen von Betriebssystemen im Blick auf Globalisierung und Weltwirtschaft.

Der erste Band ist eine gute Empfehlung für die neue Reihe. Wer sich von den Begriffen der Wirtschaftssprache nicht sofort abschrecken lässt, wird die Beiträge mit großem Gewinn lesen. Verantwortliche in Leitungs- und Organisationsposten (auch für pfarrliche Bereiche adaptierbar) werden diese Lektüre fruchtbar verarbeiten können. Hilfreich sind die übersichtlichen Grafiken und ein Nachwort, in dem in zwölf Punkten die Kernaspekte zusammengefasst werden.

Linz *Johann Hintermaier*

◆ Knechten, Heinrich Michael: Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjančaninov. Verlag H. Spenner, Waltrop 2003. (237) Kart. ISBN 3-89991-011-7.

Anschließend an sein Buch *Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina* (vgl. ThPQ 153 [2005] 103f.) wendet sich der Verfasser im vorliegenden Band den geistlichen Schriften von Ignatij Brjančaninov zu. Der russische Mönch, Archimandrit und Bischof aus dem 19. Jahrhundert, steht erklärtermaßen in der monastischen Vätertradition. In 20 kurzen Abschnitten führt Knechten vor, wie Brjančaninov einzelne Mönchsväter zitiert und kommentiert (23–119). Von den Wüstenvätern über Simeon den Neuen Theologen bis zu Starzen der jüngeren Vergangenheit geht der Durchmarsch. Knechten ist bemüht, das zentrale Thema der Trauer bei diesen geistlichen Autoritäten so zum Vorschein zu bringen, wie es Brjančaninov rezipiert. Die anthologische Darstellungsweise bringt eine gewisse Kurzatmigkeit und Detailfülle mit sich, die beim zügigen Durchlesen mühsam zu werden droht. Doch sind die Abschnitte für sich gesehen wertvolle Steinchen in einem großartigen Mosaik: In der Gesamtschau werden Verbindungen und Zusammenhänge des geistlichen Lebens anschaulich. Die Trauer stellt sich so als die andere Seite der Demut dar; sie verhindert die Herabsetzung anderer und führt die Endlichkeit des menschlichen Lebens und Strebens vor Augen. Echte Zufriedenheit kann sich ausbreiten.

Auf dieser Grundlage tritt Brjančaninovs geistliche Kunst zu Tage, die Knechten anhand der Schlüsselbegriffe Buße, Achtsamkeit, Unterscheidung, Gebet und Hesychia systematisiert (120–131). Als Perle des Buches folgen schließlich in der Übersetzung drei Texte von Ignatij Brjančaninov (132–178). Sie bieten eine Kostprobe seiner in der Orthodoxie weit verbreiteten, von hohem Realitätssinn zeugenden Schriften; die Einfachheit und Unmittelbarkeit ihrer Sprache besticht auch in der Übersetzung – man merkt den Texten gar nicht an, dass sie eine Übertragung aus dem Russischen sind.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

THEOLOGIE

◆ Häfner, Gerd/Schmid, Hansjörg (Hg.): Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2002. (191) Kart. Euro 9,90 (D). ISBN 3-928698-20-6.

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

Nach der Einführung von *Hansjörg Schmid* (9–22), die deutlich macht, dass es nach dem

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

Martin Karrer (53–80) geht umfassend auf die vielfältigen neutestamentlichen Deutungen des Todes Jesu ein; der Schlüssel zum Verständnis des Zusammenwachsens der Motive des „Für“ und des „Blutes“ sei in der Abendmahlsüberlieferung zu finden: „Es ist plausibel, dass Jesus seinen Tod sich angesichts der Konflikte in seinen letzten Jerusalemer Tagen unmittelbar abzeichnen und darin Gottes Zorn ihn anstelle anderer treffen sah (der Kelch des Kelchworts ist eine zentrale Chiffre für Gottes Zorn), dies … annahm und dadurch das Zerbrechen seines Lebens zu einem Geschehen für andere öffnete (so die Für-Aussage in der ältesten Überlieferung wohl zum Brotwort gehörig)“ (75).

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

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

Wer der anspruchsvollen Aufgabe, *heute* vom Tod Jesu zu sprechen, in Liturgie und Verkündigung, in pastoraler Praxis und theologischer Verantwortung gerecht werden will, findet in diesem Buch eine vorzügliche Hilfe.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Guggenberger, Wilhelm / Steinmair-Pösel, Petra (Hg.): Religionen – Miteinander oder Gegeneinander? Vorträge der sechsten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2005 (theologische trends. Hg. vom Assistentenverband der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck, Bd. 15). Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt 2006. (170) Kart. Euro 39,00. ISBN 978-3-631-55515-6.

Die Sechsten Innsbrucker Theologischen Sommertage widmeten sich religionstheologischen Herausforderungen, die vierzig Jahre nach *Nostra aetate* zu einer Kernfrage christlicher Glaubensverantwortung geworden sind.

Roman A. Siebenrock weist auf Chancen und Defizite in der Wirkungsgeschichte des Konzils hin und zeigt – gegen traditionalistische oder relativistische Fehlinterpretationen –

auf, wie sehr die Haltung des Dialogs und das Bekenntnis zur eigenen Glaubensüberzeugung zuinnerst zusammengehören: „Nostra aetate kennt keine Theologie der Religionen ohne kirchlich-christologische Grammatik und ohne Verbindung zu Israel“ (25). *Martin Hasitschka SJ* untersucht einige „exklusivistische“ Texte des Neuen Testaments im Licht der frühchristlichen Missionstheologie, die von der Überzeugung getragen sind, „dass die Christusbotschaft zu allen Menschen gelangen soll und dass sie im Grunde für alle Völker und Kulturen zugänglich ist“ (42). *Josef M. Oesch* setzt sich mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum auseinander; auch wenn in den vergangenen Jahrzehnten ein „grundlegender Richtungswandel“ stattgefunden hat, steht eine „eingehende theologische Verarbeitung […], die in die Verkündigung der Kirche eingehen kann, […] noch aus“ (56). *Bernhard Kriegbaum SJ* behandelt den Topos „Kreuzzüge“, der manchen Extremisten als willkommene „Begründung“ zum Aufbau eines Feindbildes gilt; ein nüchterner historischer Blick aber zeigt: „Tatsächlich dürfte die Aggressivität bestimmter islamistischer Kreise konkret eher mit der Erfahrung der Kolonialzeit zu tun haben als mit den Kreuzzügen“ (73). Einen ökumenisch bedenkenswerten Vorschlag bringt *Konrad Breitsching* ein, der ausgehend vom Modell der „unierten Ostkirchen“ fragt, ob nicht auch die lateinische Kirche in eigenberechtigte (Patriarchats-)Kirchen unterteilt werden könnte bzw. nichtkatholische Kirchen als „Rituskirchen“ anerkannt werden könnten, ohne dabei auf „ein organisationsrechtliches Zeugnis der Einheit“ (94) zu verzichten. *Wilhelm Guggenberger* stellt das unterschiedliche Gott-Welt-Verhältnis (bzw. Transzendenz-Immanenz-Verhältnis) der Religionen heraus, auf dem Hintergrund dieser Differenzierung erscheint die Würde des Menschen „dort am besten gewahrt, wo im Rahmen eines dramatischen Zueinander Menschen einem Gott begegnen, der in kritischer Solidarität zu ihnen steht“ (118). *Willibald Sandler* interpretiert den scheinbaren Gegensatz zwischen „Heilsnotwendigkeit der Kirche“ und „Heilsmöglichkeit für alle Menschen“ durch den Hinweis auf die Heilsvermittlung und -bezeugung, die allen Christen aufgetragen ist, sowie auf die Fähigkeit, im Dialog mit Anders- oder Nichtglaubenden selbst Empfangende zu werden: „Kirche ist wesentlich bezeugend, sie ist missionarisch. Indem sie Christus den Menschen ‚bringt‘, findet sie ihn neu für sich selber“ (138). *Petra Steinmair-Pösel* hebt das religionstheologische Potenzial im Ansatz „dramatischer Theologie“ hervor: es ist die Überzeugung, „dass nicht oberflächliche Versöhnung und Konfliktverdrängung zu wahrem Frieden führen, sondern nur jenes dramatische und gewaltfreie Austragen bzw. Ausleiden des Konfliktes, das sich bei großen Gestalten des Alten Testaments (Gottesknecht) zeigt und das in Jesus seinen verdichtenden Höhepunkt erreicht“ (160f).

Wer eine kurz gefasste und dennoch verlässliche Orientierung für die religionstheologische Diskussion sucht, findet in diesem Band profunde Anregungen aus unterschiedlichen Perspektiven der Theologie, die zur weiteren Auseinandersetzung einladen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ von Lengerke, Georg: Die Begegnung mit Christus im Armen (StSSTh, Bd. 43). Echter, Würzburg 2007. (X, 362) Brosch. Euro 37,10 (A) /Euro 36,00 (D) CHF 62,10. ISBN 978-3-429-02852-7.

Armut ist eine bleibende Herausforderung, besonders dann, wenn wir sie nicht als Strafe, Schicksal, Zufall oder Ausdruck der Gottlosigkeit abtun, sondern in den Armen in besonderer Weise die Gegenwart Christi zu sehen versuchen. Der Autor geht in seiner Dissertation, die von Dr. Karl-Heinz Menke an der Universität Bonn 2006 betreut wurde und 2007 erschienen ist, der herausfordernden Frage nach der Gegenwart Christi in den Armen und Leidenden nach. Dabei geht es ihm vor allem um das sowohl „Ganz-beim-Menschen-Sein“ und als auch um das „Beim-Vater-Sein“ Jesu (4).

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Den ersten Teil, einen phänomenologischen Zugang zum Thema, teilt L. in drei Kapitel oder Erfahrungsräume des gelebten Glaubens an Christus (22–220). Zuerst bespricht er die Gegenwart Christi in den Armen im Kontext der Basisgemeinden Lateinamerikas (22–116), im zweiten Kapitel befasst er sich mit der „Katholischen Integrierten Gemeinde“ und ihrem Umgang mit den „geringsten“ Brüdern (117–163); schließlich erörtert er auf der Basis der eigenen Erfahrung und Mitarbeit, wie die „Arche“ in den Armen und Bedürftigen Christus wahr und ernst nimmt (164–216). Mit „Zwischenfragen“ fasst er den ersten Hauptteil zusammen und legt

die auftretenden Stärken und Defizite der drei Bereiche in kompakter Art und Weise vor.

Diese Zwischenfragen oder Themenkreise (I. Verhältnis Christus – Arme; II. Was ist das unterscheidend Christliche in der liebenden Hinwendung zu den Armen; III. Besondere Weise der Gegenwart Christi in den Armen im Vergleich zu andere Formen der Gegenwart und IV. Das Spezifikum der Gegenwart Christi im Armen) bilden den Übergang zum zweiten Teil, einem systematisch-theologischen Zugang um Thema (222–336).

Dies ist die Grundlage für die Zusammenschau am Ende der Arbeit (321–336). Mit dem katholischen Theologen H.U. von Balthasar und dem protestantischen D. Bonhoeffer werden auftretende Fragen aus dem ersten Teil theologisch reflektiert und weitergedacht.. Der leitende Gedanke in diesen Überlegungen ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlöser und Erlösten.

Im ersten Kapitel „*Der Gekreuzigte in den Armen der Welt – die Basisgemeinden Lateinamerikas*", stellt L. das Anliegen von G. Gutiérrez dar, der selbst aus ärmsten Verhältnissen kam. Wie kann man in sündhaften Situationen von Leid und Unterdrückung von der Gegenwart Christi sprechen? Das Heil für die individuell unterdrückte Person wird in diesem theologisch-praktischen Ansatz vor allem in der befreienden und revolutionären Tat des Menschen gesehen und gesucht. Die Reduktion auf die Gegenwart Christi in den Armen und Bekehrung als radikale Veränderung der Verhältnisse sind für L. in diesem Ansatz die herausfordernden Fragen.

Der Ansatz von I. Ellacuría und J. Sobrino (zwei weiteren Persönlichkeiten aus basisgemeindlicher Prägung) ist, dass „die unterdrückte Mehrheit des Menschen die Sünde der Welt auf ihrem Rücken" trägt (60). Nicht mehr der individuell Leidende steht im Mittelpunk der Überlegung, sondern die politisch und sozial unterdrückte und verelendete Menschheit als kollektive Größe, die von einer machthabenden Minderheit unterdrückt und ausgebeutet wird. Der irdisch leidende Jesus wird in engstem Zusammenhang mit dem verherrlichten Christus gesehen, der die Erlösung bringt. Das leidende Volk wird zum Träger der Erlösung und damit zum Heilssakrament. Hier zeichnet sich ein ekklesiologischer Konflikt ab, wenn „Leib Christi" als „Kirche" mit den Leidenden gleichgesetzt wird. Die Herausforderung in diesem Ansatz besteht für den Autor darin, die Ähnlichkeit des Schicksals der gekreuzigten Völker mit Leben, Leiden und Auferstehung Jesu zu sehen, ohne seine einzigartige Heilsbedeutung zu verwässern (87f).

Im dritten Abschnitt des befreiungstheologischen Ansatzes geht der Autor mit C. Boff und J. Pixley der Frage nach, inwieweit die „Option für die Armen" im Kontext der konkreten historischen Befreiung aus Unrechtssituationen als Option für Christus gesehen werden kann (92f). Die zentrale hermeneutische Determinante: die „Option für die Armen" ist in diesem Ansatz immer auch Option für Christus. Die Armen werden als „Sakrament Jesu: Kundgebung und Mitteilung seines Geheimnisses, Ort seiner Offenbarung und Gegenwart" gesehen (96). Boff und Pixley weiten „Armut" auf alle Bedürftigen aus (sie sprechen von materieller, spiritueller und evangelischer Armut), wodurch sie die „Reichen" nicht einfach marginalisieren, sondern aufzeigen, dass auch diese im Sinn von „Bedürftigen" von den Unterdrückern befreit werden müssen. (114f).

Im zweiten Kapitel „*Christus in der Gemeinde der ‚geringsten Brüder' – Die Katholische integrierte Gemeinde*" werden deren Entstehungsgeschichte und Selbstverständnis sehr anschaulich und informativ vorgestellt. Die integrierte Gemeinde will in ihrer radikal gelebten biblischen Sozialordnung ein Gegengewicht zu einem verwässerten Humanismus setzen, wo caritative Aktivitäten aus der Praxis der Kirche ausgegliedert wurden. Erlösung durch Jesus Christus muss als kirchliches Handeln in der Welt und unter den Armen konkret erfahrbar sein; Glaube und Leben müssen eine Einheit bilden (118–125). Die konkrete Umsetzung hat gezeigt, dass die Annahme der Geringsten (vgl. Mt 25) eine heilende und heilsame Wirkung hat (143f). Manche Auslegungen von G. Lohfink (bes. Mt 25) werden aus seiner Erfahrung heraus verständlich, wenn er feststellt, dass „praktisch alle Texte des Neuen Testaments von Gemeinde reden, weil dieser Weg ohne Gemeinde nicht zu gehen ist" (151). Für von Lengerke stellt sich die kritische Frage nach dem Verhältnis der Selbstständigkeit des Individuums zur Einbindung in die Gemeinde. Er hinterfragt auch die Überbetonung von deren heilsamer Wirkung. (154ff).

Die Darstellung der 1964 gegründeten und bereits weltweit verbreiteten „Arche" ist aufgrund der persönlichen Erfahrung des Autors

besonders lebendig und ausführlich. Die Begegnung mit den behinderten Menschen ist für die Mitglieder (Vanier; Nouwen, ...) konkrete Begegnung mit Christus, der in seiner Kenosis leibliche Anteilnahme am Schicksal der Menschen genommen hat. Das Ziel der Arche liegt darin, für Menschen mit einer geistigen Behinderung menschliche Gemeinschaften zu schaffen und Zeichen der Hoffnung in einer zerrissenen Welt zu sein (167f). Armut wird hier als „nicht angenommen und unerwünscht, lästig und wertlos sein" definiert (171); letztlich ist „alles Gestörtsein in der Beziehung zu Gott, dem Nächsten und sich selbst gemeint" (213). Als heilend wird die Beziehung zu Gott und zueinander gelebt und erfahren (besonders in Kontemplation und der Feier von Festen), wobei Behinderte und nicht Behinderte einander beschenken. Mit-leiden und wechselseitiger Heilungsdienst aneinander prägen das Denken und Handeln in der Arche. So macht sich die Gemeinde den Schrei des einzelnen Armen zu eigen und baut mit an der Kirche als Leib Christi, wo jedes Glied seinen Platz hat (199). – L. weist darauf hin, dass ähnlich wie bei den Basisgemeinden auch hier darauf zu achten ist, dass das *Phänomen* der Gegenwart Christi in den Amen nicht zum *Kriterium* seiner Gegenwart erhoben wird (215).

Im Zweiten Teil, dem s*ystematisch-theologischen Zugang* zur Gegenwart Christi im Armen, hat der Autor H.U. v. Balthasar und D. Bonhoeffer zur systematischen Reflexion herangezogen, weil „beide die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlöser und Erlösten in den Mittelpunkt ihrer Reflexion gestellt haben" (221). Im Zugang bei von Balthasar hebt der Autor am Bild der *Begegnung* hervor, dass darin die „Herrlichkeitsgestalt" Jesu aufleuchtet und das Absolute im Endlichen Gestalt annimmt; in der „Solidaritätschristologie" (*Pro*existenz) geschieht dies nach dem Vorbild des leidenden Gottesknechtes im Nächsten, indem Jesus für das Geschöpf eintritt („exklusive Stellvertretung"). Nach dem Vorbild Jesu ist jeder Christ gefordert, für den anderen einzutreten (inklusive Stellvertretung). In dieser Begegnung erfährt er Christus im Armen. Es wird „in der Liebe des Menschen zum Menschen die Liebe Gottes zum Menschen [...] verherrlicht" (238). „Das unterscheidend Christliche der Liebe zeigt sich darin, dass sie weiter geht, als Menschen normalerweise miteinander zu gehen bereit sind" (241). Für Balthasar kann Orthopraxie nur in der Nachahmung des von Jesus gesprochenen und der Kirche überlieferten Wortes liegen (Orthodoxie). Einen neuen Aspekt führt L. aus der Theologie Balthasars noch an, dass nämlich nach den Worten der Bergpredigt Armut auch „als Protest gegen die Leistungsreligion und des Selbermachenskönnens" gesehen werden kann (266).

Als die drei Schlüsselbegriffe der Theologie Bonhoeffers arbeitet L. Christus als „Grenze", als „Mitte" und als „Mittler" heraus. Die Grenze bestimmt die „Mitte" des Menschen, die Gott einnimmt. Wenn der Mensch sich selbst an diese Stelle setzt (so die Auslegung Bonhoeffers von Gen 2,9), verliert er Gott und das Leben. Christus hat am Kreuz die Einheit von Grenze und Mitte als „Mittler" wieder hergestellt. Er ist Mitte und „Mittler" (283–285). In der Nächstenliebe stimmt der Mensch in den Willen Gottes mit ein und verwirklicht das spezifisch Christliche, das „Sonderliche" (Luther) im „Über-sich-hinaus-Treten" nach dem Vorbild Jesu. Das Kreuz ist das sichtbare Zeichen dafür (310f), wo sich zeigt, dass Christus nicht nur „pro me" und „pro nobis" da ist, sondern auch im „pro aliis" (312). Im „pro aliis" sieht Bonhoeffer im Einzelnen und in der kirchlichen Gemeinschaft jene Ethik entfaltet, die sakramentale Wirklichkeit ist, weil in ihr und durch sie die Gegenwart Christi Gestalt annimmt (304–307).

In einer Zusammenschau (321–336) greift L auf die „Zwischenfragen" nach dem ersten Teil zurück und konfrontiert den phänomenologischen Zugang mit dem theologischen. L. kann zeigen, dass sich durch die Einbeziehung der theologischen Reflexion die Schwerpunkte verschoben haben: Bei der Betrachtung des Themas „Armut" bleibt er nicht bei einer phänomenologischen Erstbetroffenheit stehen. Balthasars ontologisch geprägte Theologie wird die stärker existenzielle Zugangsweise Bonhoeffers zur Seite gestellt, um einen möglichst breiten Horizont des Problems der Armut, des Leides und des Unrechts darzulegen.

Eine anregende und lesenswerte Arbeit, die ihre Stärken in der persönlich geprägten und spirituellen Darlegung der phänomenologischen Zugänge hat. Im theologischen Teil gelingt es dem Autor, die einschlägigen Entwürfe Balthasars und Bonhoeffers auf das Thema der Arbeit anzuwenden. Dabei werden die weitreichenden Konsequenzen und Notwendigkeit theologischer Feinarbeit ersichtlich. An diesem Punkt bleibt es dem Leser überlassen, oder einer

Habilitationsschrift, die Grundlegenden Erkenntnisse aus der Arbeit weiter zu entwickeln und die gegenwärtige Diskussion zu befruchten. Manche Passagen (auch in den Anmerkungen) könnten etwas gestrafft werden, angenehm fällt die sorgfältige und fast fehlerfreie Drucklegung der Arbeit auf.

Linz *Johann Hintermaier*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Malek, Roman (Ed.): The Chinese Face of Jesus Christ (Monumenta Serica/Monograph Series, L). Jointly published by Institut Monumenta Serica and China-Zentrum Sankt Augustin, Steyler Verlag. Vol. 1: Nettetal 2002. (391) Ln. Euro 41,20 (D). ISBN 978-3-8050-0477-0; Vol. 2: Nettetal 2003. (XVII und 451) Ln. Euro 61,70 (D). ISBN 978-3-8050-0478-7.

Roman Malek SVD, Sinologe und Direktor des Instituts „Monumenta Serica" in Sankt Augustin bei Bonn, ist als hervorragender Fachmann für chinesische Religionen sowie für das Verhältnis von Christentum und chinesischer Kultur bekannt. Mit dem auf fünf Bände angelegten Werk „*The Chinese Face of Jesus Christ*" legt er eine Sammlung von religionswissenschaftlichen, theologischen und historischen Beiträgen, von Quellentexten sowie von Bildmaterial vor, die zweifellos als sensationell angesehen werden kann. Ein international zusammengesetzter Mitarbeiterstab steuerte Überlegungen zu einer Frage bei, die im Bereich der westlichen Theologie und Kirche noch kaum Behandlung fand: Welches „Gesicht" hat Jesus Christus in China? Malek unterscheidet in seiner Einführung im *ersten Band* acht Bedeutungen dessen, was im Chinesischen „Antlitz" bedeutet (am ehesten entspricht ihm der Ausdruck *mianrong*, vgl. 24) und stellt mit *Cheng Chung-ying* fest: „‚Face' according to the Chinese understanding is ‚what presents a person' […]. Face is ‚a mark of identification'" (24).

Es geht um eine Grundfrage kontextueller Theologie: „This book is a combination of historical, textual, hermeneutical, and theological perspectives on Jesus Christ in the Chinese context. It is not the aim of this collection to be representative of every aspect of history, theology, mission history, literature, art, etc. The first aim is simply to map out and present some of the various and many faces and images, and to try to explore what was it that Chinese found in Jesus in each epoch of the history of Christianity in China. Is there anything ‚specifically Chinese' in the reception and understanding of Jesus – as the central Christian idea – in China? If so, what is it? Which contribution does it make to the understanding of Jesus and Christianity in general?" (22). Malek gibt einen Überblick über die Entwicklung der „chinesischen Christologie", angefangen von der Bezeichnung „Buddho-Daoist Messiah" gegen Ende des ersten Jahrtausends – „the first known face of Jesus in China" (36) – bis hin zur Vorstellung des 19. Jahrhunderts, Jesus sei „the ‚Elder Brother'" (so *Hong Xiuquan*, 43), und dem Entstehen neuer Jesus-Bilder nach der Machtübernahme der Kommunisten im Jahr 1949 (vgl. 49–51). Das ausgeprägte Problembewusstsein des Herausgebers zeigt sich darin, dass er noch vor den inhaltlichen Beiträgen einen Brief von *Paul H. Welte OP* abdruckt, der (unter dem ironisierenden Titel: „Does Jesus Christ need a facelift?") kritische Rückfragen an den Ansatz kontextualisierender Christologie als solcher stellt. Weltes Kritik läuft auf den Appell hinaus: „Theologians and liturgists should never try to make Christ to look Chinese, but rather try to change the way the Chinese look for Jesus Christ and look at Christ; they should […] face the fact that Jesus Christ is the brother of all human beings and claims to be and wants to say something more than they have ever met and heard before" (61). Im Spannungsfeld dieser – von den Positionen Maleks und Weltes markierten – theologischen Hermeneutik sind die folgenden Beiträge zu lesen.

Nach einigen Vorüberlegungen zum Verhältnis der Prinzipien „*dao*" und „*logos*" – die vor allem angesichts der Frage der Inkarnation brisant werden („Although the doctrine of the incarnation is something unique to Christianity, the idea of the sage as true embodiment of *Tao* renders this doctrine more accessible to Taoist thought" [*Joseph H. Wong*, 124]) –, stellt der *erste Teil* (157–292) Beiträge zum Verständnis Jesu Christi aus der *Tang*- bis zur *Yuan*-Dynastie (618–1367 unserer Zeitrechnung) vor. Es finden sich spannende Hinweise auf die vermutlich erste Präsenz christlicher Missionare – ostsyrische Mönche, die 635 in der Hauptstadt des chinesischen Reiches eintrafen und Fragmente des Johannesevangeliums in syrischer Sprache mit sich führten (vgl. *Yves Raguin SJ*,

174) – sowie auf den Nestorianismus als „the first form of Christianity to be introduced to China" (*Steve Esklidsen*, 181). Theologisch und kunstgeschichtlich interessant ist die aufgezeigte Polarität zwischen der lateinisch-christlichen Überlieferung (Kreuz als Hinweis auf die Passion Jesu) und dem nestorianisch-ostchristlichen Verständnis (Kreuz als Zeichen der Auferstehung, Verklärung und Parusie), die in der Chinamission zu tief greifenden Auseinandersetzungen führte (vgl. *Hans-Joachim Klimkeit*, 259–283, mit beeindruckenden Bildzeugnissen). Eine *Anthologie* (293–391) mit acht Texten aus der Epoche zwischen *Tang* und *Yuan* beschließt den ersten Band; darin fällt der Bezug auf weibliche Metaphern und Gottesbilder auf (z. B. in einem manichäischen Jesus-Hymnus, vgl. 377–381).

Der *zweite Band* enthält fünfzehn Abhandlungen zur Thematik „Faces and Images of Jesus Christ from Ming to Qing", d. h. von 1368 bis 1911. Der Schwerpunkt liegt auf der Jesuitenmission (die mit dem Eintreffen von *Matteo Ricci SJ* und *Michele Ruggieri SJ* im Jahr 1583 in Zhaoqing begann und – vorläufig – mit dem „Ritenverbot" 1742 endete). Hier ist vor allem auf die Ausführungen zu *Giulio Aleni SJ*, einem wenig bekannten Missionar, hinzuweisen: „He was the author of the first Chinese Christologies and of the first translations of most of the contents of the Gospels" (*Gianni Criveller*, 437). Als zentrale theologische Probleme zeigen sich das Kreuz und die Passion Jesu („Why did the Son of God have to suffer" [453], fragte Giulio Aleni) sowie das Inkarnationsverständnis und damit zusammenhängende religionstheologische Fragen („[…] if the Incarnation was true, why did it happen so late in human history – too late to save so many ancestors?" [*Claudia von Collani*, 554]). Mehrere Beiträge widmen sich auch der protestantischen Missions- und Kirchengeschichte in China.

Im Anschluss an die dichten Ausführungen, in denen durchgehend die interkulturelle und interreligiöse Begegnung zur theologischen Herausforderung wird, findet sich wiederum eine *Anthologie* (743–844) mit einschlägigen Texten aus bzw. zu jener Zeit, der sich dieser Band widmete. Immer wieder tauchen Spuren des „Ritenstreits" auf, so etwa in der Darstellung von *Benno M. Biermann OP* (1884–1970) über den Unterschied zwischen der Kreuzesverkündigung der Dominikaner und der Jesuiten: „Als die Missionare [d. h. die *Dominikaner*, F. G.-P.] über die Passion sprechen wollten, fanden sie Widerspruch bei ihren Christen. Ihre Dolmetscher, alte Jesuitenchristen, weigerten sich, die Predigt vom Kreuze zu übersetzen […]" (801). – Diese Kontroversfrage (d. h., ob die Katechumenen von Anfang an mit der Botschaft vom Kreuz konfrontiert werden sollen) wird durch viele Belege historisch erschlossen, aber nicht entschieden, sondern dem Leser/der Leserin zur Beurteilung überlassen.

Bereits die ersten beiden Bände (deren Seitenzahl übrigens durchgezählt wird und de-ren Beiträge überwiegend auf Englisch verfasst wurden) sind eine echte Fundgrube für die theologie- und missionsgeschichtliche Auseinandersetzung sowie für die systematisch-christologische Reflexion und können als der wichtigste Forschungsbeitrag seit Grillmeiers „*Jesus der Christus im Glauben der Kirche*" (1979ff.) angesehen werden.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Malek, Roman (Ed.): The Chinese Face of Jesus Christ (Monumenta Serica Monograph Series, L/3). Jointly published by Institut Monumenta Serica and China-Zentrum Sankt Augustin, Steyler Verlag. Vol. 3a: Nettetal 2005 (XVI + 467). Ln., Euro 61,70 (D). ISBN 978-3-8050-0524-1; Vol. 3b: Nettetal 2007 (XII + 430). Ln., Euro 61,70 (D). ISBN 978-3-8050-0542-5.

Band 3a setzt die Studie „The Chinese Face of Jesus Christ", die sich – wie Hg. im Vorwort betont – „interdisciplinary and not exclusively Sinological" (XI) versteht, mit dreizehn Beiträgen zum chinesischen Jesus-Bild in der Zeit zwischen 1911 (Abschaffung der Monarchie) und 1949 (Ausrufung der Volksrepublik China) fort.

Die ersten beiden Aufsätze in *Band 3a* gehen auf die islamisch-christliche Auseinandersetzung um das Verständnis Jesu in China ein. *Donald Daniel Leslie* und *Yang Daye* resümieren: „Though different from the Christian Jesus, he is still treated with great respect as a true prophet of Islam" (863). Theologisch und kulturell aufschlussreich sind die Untersuchungen der Jesus-Bilder chinesischer Autoren wie etwa *Wu Leichuan* (1869–1944), *Tzu-chen Chao* (1888–1979), *Lin Yutang* (1895–1976) und *John C. H. Wu* (1899–1986) – allesamt Denker, die sich an der Bruchlinie zwischen traditioneller

chinesischer Kultur, modernen gesellschaftlichen Transformationen und einem kolonialen/assimilierten Christentum befinden. Die Authentizität und Autorität Jesus erweist sich für sie in seiner Menschlichkeit: *Anna Bujatti* zeigt die Bedeutung Jesu in Texten von *Lu Xun*, *Xu Zhimo*, *Ai Qing* und *Mao Dun* „as the incarnation of the sufferings and hopes of man" (957) auf. Nach *Wu Leichuan* war es „die ursprünglichste Absicht Jesu, politischer Führer zu werden" (*Roman Malek*, 994), und zwar sehr konkret: „Jesus war also Prototyp eines sino-christlichen *junzi*, der das Land durch eine Sozialreform von moralischer Korruption befreien (erlösen) wollte (1021). Aufschlussreich sind die Ausführungen zum deutschen Missionar *Karl Ludvig Reichelt* (1877–1952) und dem von ihm vorgestellten „lotus-cross symbol" (1054): „First of all, the Cross clearly shows that Reichelt's mission was a Christ-centered mission. Secondly, the Cross growing at the center of the lotus flower indicates that the mission advocated Jesus Christ as the ‚fulfiller' of the Chinese religions, particularly Buddhism" (*Ekman P. C. Tam*, 1054f). Immer wieder wird die ethische Programmatik der – so rekonstruierten – „chinesischen Christologie" deutlich: „Jesus, thus, lives in total obedience to God's will, not because of supernatural abilities, but out of his own ethical will" (*Winfried Glüer*, 1069). Jesus Christus in China – das ist vor allem „the prototype of unselfish love" (1074).

An die dichten Ausführungen, die durch eine Reihe beeindruckender Abbildungen illustriert werden, schließt sich eine *Anthologie* (1189–1311) mit vielen Textbeispielen zum chinesischen Jesus-Bild des frühen 20. Jahrhunderts an. Um ein Beispiel daraus zu zitieren: „It was not as God or the Son of God that Jesus attracted me; rather He commanded my attention and interest because He was a thoroughly human being. To the Chinese sages we cannot know Heaven without first coming to know man" (1300), bekennt *Tzu-chen Chao* in einer Rede im Jahr 1933. Der letzte Text dieser Anthologie stammt übrigens von *Chinag Kai-shek* (1949–1975 Präsident der Republik China auf Taiwan) und stellt ein Musterbeispiel „chinesisch-politischer Christologie" dar (vgl. 1308–1311).

Band 3b gibt unter dem Titel „Contemporary Faces and Images of Jesus Christ" mit vierzehn Beiträgen einen exemplarischen Überblick über geistliche und theologische Entwicklungen seit dem Jahr 1949 – also über einen Zeitraum, der bekanntlich von atheistischer Propaganda, Unterdrückung des kirchlichen Lebens und Christenverfolgungen geprägt war. Marxistische Jesus-Interpretationen waren in der Mitte des 20. Jahrhunderts keine Seltenheit in China, was dieser Band durch mehrere Beispiele belegt. Die Gestalt Jesu wird als soziales Vorbild wahrgenommen, wie dies etwa die Autorin *Lu Yin* ausdrückte: „Surely the great personality of Jesus and his spirit of universal love deserve our admiration. It cannot be wrong, if I choose him as a model form my life" (*Barbara Hoster*, 1377f.). Genauso wichtig sind die Vorstellungen Jesu Christi als „Wundertäter, als Arzt und Ernährer" (*Gotthard Oblau*, 1434) sowie als der Leidende und Auferweckte, wie dies Jonathan *Tan Yun-Ka* in seinem Ansatz „konfuzianischer Christologie" formuliert: „Jesus, the crucified and risen sage" (1481).

Was den Band 3b so interessant und wertvoll macht, sind die Ausführungen zu (teilweise auch im deutschen Sprachraum bekannten) chinesischen Theologen wie *Choan-Seng Song* oder *Aloysius B. Chang Ch'un-shen SJ*, aber auch komparative Untersuchungen wie etwa der spannende Vergleich zwischen *Fang Tungmei* und *Karl Rahner*, den *Joseph H. Wong OSB* unternimmt (vgl. 1527–1554). Auch diesem Band ist eine Anthologie (1589–1742) angefügt, in der sich bewegende und faszinierende Texte finden wie zum Beispiel das Gedicht „Auferstehen", das *Bai Hua* kurz nach dem Massaker am Tian'anmen-Platz 1989 schrieb (vgl. 1639), oder der Versuch von *Jung Young Lee*, die christologische Grammatik von Chalcedon in der Relationalität von *yin* und *yang* zu buchstabieren (vgl. 1681–684).

Gewiss ist diese Reihe „The Chinese Face of Jesus Christ" keine leichte Kost, aber sie vermittelt einen qualifizierten Einblick in die theologischen Suchbewegungen eines kulturellen Raumes, der für die christlichen Kirchen in naher Zukunft wahrscheinlich von größtem Interesse sein wird. Dem Herausgeber *Roman Malek SVD* vom Institut Monumenta Serica (Sankt Augustin bei Bonn) ist für diese Arbeit aufrichtig zu danken.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Eckholt, Margit/Pemsel-Maier, Sabine (Hg.): Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft.

Schwabenverlag, Ostfildern 2006. (188). Kart. Euro 19,50 (D). ISBN 978-3-7966-1299-2.

Im Anschluss an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", die der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichneten, stellte sich ein Ökumenischer Frauenkongress, der im November 2002 ebenfalls in Augsburg stattfand, die Frage nach der Lebensrelevanz sowie der kulturellen und biografischen Verortung dessen, was die theologische Tradition „Gnade" bzw. „Rechtfertigung" nennt. „Wenn das, was Mitte des Glaubens ist, nicht zur Lebensmitte wird und diese Mitte berührt, was für einen Sinn haben dann alle Erklärungen, alle theologischen Bemühungen?" (11) Der vorliegende Band nähert sich dieser *Mitte* in dreizehn Beiträgen an, deren Leitperspektive ein „lebensgeschichtlicher Zugang" (13) ist; die Verfasserinnen erschließen Alltagserfahrungen, kulturelle Lebensfelder, aber auch Konflikte und biografische Brüche als „Räume der Gnade", in denen jene Verheißung zur Geltung kommt, die in der traditionellen (katholischen/evangelischen) Glaubenssprache angezielt wird.

Eine solche „Übersetzung" der Rechtfertigungsbotschaft „befreit vom verengten Blick auf sich selbst und befreit zu einem Leben, das nicht in der eigenen Leistung oder den eigenen Produkten aufgeht" (*Sabine Pemsel-Maier*, 41). Der Begriff „Gnade" – der außerhalb des theologischen Sprachgebrauchs nur noch in Restbeständen juristischer Semantik vorkommt – meint „Gottes Gabe seiner selbst, Gottes ungeschuldete Lebensteilgabe an uns trotz allem, was Menschen einander antun" (*Dorothea Sattler*, 55). Was dies konkret bedeuten kann, zeigen zwei Beiträge über *Isabel Choque*, eine Quechua-Frau aus Peru, die in sozialen und kirchlichen Organisationen Leitungsfunktionen ausübte und sich für die Anliegen der Frauen einsetzte. Als bei ihrem Begräbnis ein Mann spontan sagte: „Jetzt ist sie die Heilige Isabel" (*Ursula Silber*, 112), drückte er nicht nur aus, was alle anderen empfanden, sondern formulierte eine ekklesiologisch und spirituell bedeutsame Einsicht: „Gelebter Glaube wird zu einer echten Erkenntnisquelle für die Theologie – und zwar nicht nur die Lebensgeschichten der großen Heiligen, sondern gerade die der kleinen, ‚ganz normalen' Leute. […] Individuelle Erfahrungen und Lebensgeschichten werden so als ‚Räume der Gnade' endlich wahrgenommen und ernst genommen" (116). Aufschlussreich sind weiters die Überlegungen von *Eugénie Tcheugoué* zum Umgang mit „Hexen/Hexern" in Kamerun und deren „Rechtfertigung" aus christlicher Sicht sowie die gnadentheologische Auseinandersetzung mit der Brüchigkeit von Biografien, welche Herausforderung *Mirjam Schambeck SF* in die Formel fasst: „Die Grammatik der Minorität buchstabieren" (160). Die ekklesiologische Konsequenz dieser Aufmerksamkeit für „neue Räume der Gnade" besteht, wie *Margit Eckholt* abschließend herausarbeitet, in einer Haltung, die für das Zweite Vatikanum grundlegend war: „Auf neue Weise versteht sich Kirche dann als ‚Sakrament des Heils', gerade wenn sie selbst aus dieser Gnade lebt, im Abschied von Altem, in der Erneuerung, auch im Wissen um die eigene Gebrochenheit und im Sich-Brechen-Lassen in der Begegnung mit den vielen Geschichten der Welt" (176f.). Auf dem Weg Jesu Christi ist der „große Raum der Gnade Gottes" (177) aufgegangen – ein Raum, den kein konkreter „Ort" fassen kann, der sich aber gerade durch den „leeren Raum" des offenen Grabes eröffnete.

Dieser Band ist ein gelungenes Beispiel für eine theologische Kontextualisierung wichtiger Topoi der Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre in gegenwärtig relevanten Erfahrungen, auch wenn die „interkulturelle Perspektive" (trotz einiger Beiträge von Autorinnen aus Lateinamerika und Afrika) nicht so stark zur Geltung kommt, wie es der Titel nahe legt.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Udeani, Chibueze: Inculturation as Dialogue. Igbo Culture and the Message of Christ (Intercultural Theology and Study of Religions, 2). Editions Rodopi, Amsterdam–New York 2007. (XVI + 227). Kart. Euro 48,00. ISBN 978-90-420-2229-4.

„Why has the Christian faith not taken root in African culture and among the Africans themselves?" (V) – mit dieser Grundsatzfrage lässt der Verfasser dieser Studie aufhorchen. Chibueze Udeani, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum *Theologie interkulturell und Studium der Religionen* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, geht einem Problem nach, das zwar unter dem Titel „Inkulturation" in aller Munde ist, aber selten auf seine (fundamental-)theologischen Konsequenzen hin bedacht wird.

Im ersten Kapitel (1–66) stellt der Verfasser die kulturelle, religiöse und soziale Lebenswelt der *Igbo* dar, jenes Volkes im Südosten Nigerias, das 27 % der Einwohner dieses bevölkerungsreichsten Landes Afrikas ausmacht und von seinem Namen her „The community of people" (7) bedeutet. Sehr aufschlussreich ist die Explikation der Igbo-Anthropologie (vgl. 31–40) anhand der drei Prinzipien *Obi* (Lebenskraft), *Chi* (göttliche Kraft) und *Eke* (Bezug zu den Ahnen) sowie die Vorstellung von *Chukwu*, dem höchsten Gott (vgl. 40–62). Deutlich kommt die *anthropozentrische* Grundstruktur der gesamten Wirklichkeit zum Ausdruck: „It is as if God exists for the sake of the human being" (60), und auch die *gemeinschaftliche* Verortung des Menschen wird hervorgehoben: „A person is thought of first of all as a constituent of a particular community to which he/she belongs" (40). Das zweite Kapitel (67–114) zeichnet die wichtigsten Entwicklungen der Missionsgeschichte bei den Igbo nach und zeigt, wie sehr Kirche und Mission von einem „territorialen" Verständnis (vgl. 74) sowie von einer „tabula rasa"-Mentalität (vgl. 82) geprägt waren, wobei die (angebliche) Identität von europäischer Kultur und christlichem Glauben stets vorausgesetzt wurde. Dies hatte unweigerlich zur Konsequenz, dass das Christentum nur als „ausländische" Religion mit entfremdendem Charakter wahrgenommen wurde: „For Africans being Christian was seen as a complete disassociation of oneself from one's world, which consequently meant a loss of one's socio-cultural privileges and identity. This was an undesirable and unnecessary estrangement" (113).

Das dritte Kapitel (115–147), das verschiedene Modelle von „Inkulturation" vorstellt, benennt das (missions-)theologische Grundproblem: „[…] there was no real encounter between the Message of Christ and the indigenous African reality and culture" (116). Der Verfasser weist das Modell der „*Adaption*" zurück, das letztlich eine willkürliche Unterscheidung zwischen „unwesentlicher" afrikanischer Kultur und „wesentlichem" (europäischem) Christentum macht. Adäquater ist hier das – vom Verfasser sehr weit gefasste – Konzept der „*Inkulturation*", das „a creative and lively encounter between the Message of Christ and the respective cultures of the world" (135) denken kann. Dass „Inkulturation" auf vielfache Weise vorgestellt werden kann (als *Incarnation*, *Conversion*, *Reassimilation*, *Transmission*, *Interaction* und *Process*, vgl. 139–147), ist zugleich eine Chance sowie eine Ursache mancher Missverständnisse. *Das* Verständnis von „Inkulturation", das der Verfasser favorisiert, ist „*Dialog*" – und diese Thematik steht im Zentrum des vierten Kapitels (148–212). Dieser Prozess einer „Inkulturation als Dialog" spielt sich zwischen drei Instanzen ab: zwischen der christlichen Botschaft, den afrikanischen Kulturen und der offiziellen Kirche (vgl. 149) – und dies stets im Bewusstsein der Kultur*transzendenz* und *-immanenz* des Evangeliums (vgl. 153). Von daher bringt der Verfasser die Grundthese seiner Arbeit auf den Punkt: „[..] it is clear that the activities of the missionaries in Africa were anything but dialogical: there has been no dialogue between the Message of Christ and the African culture. This lack of dialogue is a central cause of the problems of the Christianity in Africa" (160). Im kurzen fünften Kapitel (213–220) zeigt der Verfasser als Konsequenz seiner Überlegungen die kritisch-konstruktive Beziehung zwischen dem „Igbo concept of community" und der „universal community of God's children" (219) auf, die in ihrer unaufhebbaren Spannung die Identität (orts-) kirchlicher Gemeinschaft begründet.

Mit dieser Untersuchung hat Chibueze Udeani eine Problematik ausgeleuchtet, die hierzulande oft verdeckt wird von einer etwas naiven Begeisterung über das „Wachstum der Kirche in den Ländern des Südens" einerseits und einem Vergessen der weltkirchlichen und missionarischen Dimension der Kirche anderseits. Dieser kritische Einblick in den kulturell-religiösen Kontext einer afrikanischen Ortskirche, der auch dem europäischen ekklesiologischen Diskurs etwas zu sagen hat, ist ein hilfreicher Beitrag zum Verständnis einer entscheidenden Herausforderung der Weltkirche heute.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Bertsch SJ, Ludwig/Evers, Martin/Moerschbacher, Marco (Hg.): Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2006 (412) Geb., Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 63,90. ISBN 978-3-451-28943-9.

Der Jubilar, *Georg Evers*, ist vor allem als Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Insti-

tut Missio in Aachen bekannt geworden und hat sich als hervorragender Kenner asiatischer Theologie und Kirche einen Namen gemacht. Der vorliegende Band ist, wie – der bedauerlicherweise inzwischen verstorbene Mitherausgeber – Ludwig Bertsch SJ festhält, sowohl ein „Sachbuch" (19), das dem interkulturellen und interreligiösen Dialog gewidmet ist, als auch ein Dokument intensiver freundschaftlicher Beziehungen: „Jeder der Autoren ist mit Georg Evers seit Jahren, die meisten seit Jahrzehnten, persönlich verbunden" (21).

In einem ersten Teil (*Grundlegungen*, 23–157) werden Fragen der Ökumene, der kontextuellen Theologie sowie des interreligiösen Dialogs erörtert. Einige wichtige Beiträge seien exemplarisch angeführt: *Aloysius Pieris SJ* stellt drei Axiome einer asiatisch-christlichen Identität auf: 1. „[…] it is only those Christians who are civilized in their own culture that can appreciate or appropriate another's culture and acquire a new Asian Christian identity" (34); 2. „[…] the other religions supply an indispensable ingredient of our ‚Asian identity' […], the implication that there cannot be inculturation without some sort of ‚inreligionization'" (35); und 3. „Our identification with the Asian Poor, Christian or otherwise, ensures our identity both as Asian and Christian" (36). *Felix Wilfred* weist auf die wichtige Entwicklung hin, „that today Christianity is shifting decisively to become the religion of the poor" (48), was ihn zum Ansatz einer „subalternen Theologie" führt. *Hermann Schalück OFM* zeigt als Fundament einer missionarisch-weltkirchlichen Haltung eine „Spiritualität der ‚kenosis'", verbunden mit einer „Mystik der *Compassion*", auf (118). Und *Ulrich Ruh*, der auf die vielen Beiträge von Georg Evers in der „Herder Korrespondenz" eingeht, macht auf die asiatische Weiterentwicklung der konziliaren Ekklesiologie aufmerksam: Kirche ist als „Sakrament der Harmonie" (153) zu verstehen.

Im zweiten Teil (*Orte des interreligiösen Dialogs*, 159–379) kommen konkrete Dialogerfahrungen, ihre Herausforderungen und Konsequenzen, zur Sprache. So weist etwa *Christian Troll SJ* auf frühe islamisch-christliche Formen der Konvivenz hin, bei denen es Christen sogar erlaubt war, ihre liturgische Feier in einer Moschee abzuhalten (vgl. 185). *Michael Amaladoss SJ* skizziert Schwerpunkte des asiatischen bzw. westlichen Denkens (vgl. 216f.). *Emmanuel Asi* verdeutlicht anhand der Minderheitensituation der Christen in Pakistan (mit einem muslimischen Bevölkerungsanteil von über 97 %), dass es eine „power of presence" (232) gibt, die auch unter schwierigen Bedingungen Hoffnung verleiht. Wichtig ist der Hinweis des philippinischen Theologen *José M. de Mesa* auf die soteriologische Dimension kultureller Identität: „If Christianity proclaims a message of salvation, and undeniably it does, then the promotion of the Gospel must necessarily include the furtherance of a people's culture" (246). Auch die Situation in China wird aus kompetenter Sicht erläutert: *Roman Malek SVD* sieht die Lage der chinesischen Christen als „Leben einer winzigen Minderheit unter den Anhängern einer wiedererstehenden buddho-daoistischen Volksreligiosität oder aber (mehrheitlich) des ‚konfuzianisch' (?) geprägten Agnostizismus oder gar Atheismus, der sich heutzutage mit einem modernen Materialismus und Konsumismus verbindet" (304). Und *Luis Gutheinz SJ* differenziert auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen in Taiwan fünf Ebenen interreligiöser Kommunikation: existentiell, symbolisch, hermeneutisch, ethisch-moralisch und religiös (vgl. 317f.).

Dieser Sammelband mit seinen 21 Beiträgen (davon zehn von asiatischen Autoren) ist ein kräftiges Lebenszeichen christlicher Existenz in Asien, dem religiös und kulturell wohl reichsten und vielfältigsten Kontinent der Erde. Das Lebenswerk von Georg Evers besteht zweifellos darin, diese *vielen Wege* ansichtig zu machen und immer wieder neu auf das *eine Ziel* menschlichen Suchens hinzuweisen.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ von Balthasar, Hans Urs: Unser Auftrag. Bericht und Weisung. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, Neuausgabe 2004. (191) Geb. Euro 17,00 (D)/sFr 27,00. ISBN 3-89411-080-5

Aufgrund seiner zahlreichen Veröffentlichungen wird Hans Urs von Balthasar vor allem als theologischer Autor wahrgenommen. Für ihn selbst stand aber nicht die Schriftstellerei im Mittelpunkt seines Wirkens, sondern „die Arbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Bildung neuer Gemeinschaften, die das radikale christliche Leben nach den evangelischen Räten Jesu verbinden mit der Existenz mitten in der

Welt“ (Mein Werk, 76). Beides, seine wegweisenden theologischen Einsichten und sein vielfältiger Einsatz zur Förderung eines entschiedenen Lebens aus dem Glauben, verdanken sich nicht zuletzt einer intensiven Zusammenarbeit mit der Basler Ärztin, Konvertitin und Mystikerin Adrienne von Speyr.

Die untrennbare Verflochtenheit der Sendungen von Balthasars und von Speyrs aufzuzeigen, ist das Ziel dieses Buches, das erstmals 1984 erschien, und zwar als Vorbereitung auf die Veröffentlichung ihrer „für manche Leser zunächst erstaunlichen und vielleicht befremdlichen“ (9) Nachlasswerke und das über sie auf Wunsch Johannes Pauls II. 1985 in Rom abgehaltene Symposion. Von der ursprünglichen Fassung unterscheidet sich die Neuausgabe durch eine erweiterte Vorbemerkung und die schon im veränderten Untertitel angezeigte Veröffentlichung der noch von Balthasar selbst vollendeten und von der Kirche gutgeheißenen „Weisungen an die Johannesgemeinschaft“ (113–140), die den bisherigen Entwurf ersetzen. Sie werden von einem Bericht über den Weg zur und die gemeinsame Arbeit selbst (13–110) sowie einen Anhang „Exerzitien aus der Sicht des Himmels“ (145–189) umrahmt.

Die Art der Auswahl der Texte lässt mehrere, ganz unterschiedliche Dimensionen der „Doppelsendung“ von Speyrs und von Balthasars und ihrer Fruchtbarkeit in den Blick kommen. Insbesondere bietet das vorliegende Werk eine Reihe von interessanten Hinweisen zu den Veröffentlichungen Balthasars und einen ersten Zugang zur Spiritualität der Johannesgemeinschaft. Den sich in der gemeinsamen Gründung widerspiegelnden Geist auch in den durch die Mitwirkung Balthasars entstandenen, aber oft schwierig zugänglichen Schriften Adrienne von Speyrs zu erheben und für die Kirche fruchtbar zu machen, ist eine noch weithin unerledigte Aufgabe.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

◆ T’Sas, Anne-Marie: Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von „Personalität“ und „Transpersonalität“. (Religion in der Moderne, Band 7) Echter Verlag, Würzburg 2001. (178) Euro 20,50. Kart. ISBN 3-429-02336-X.

Vorliegende Studie wurde 1996 am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin als Dissertation eingereicht und setzt sich anhand einer speziellen Thematik mit einer Grundfrage christlicher Theologie auseinander, nämlich dem Verständnis des Personbegriffs in der christlichen Gottesrede. Anne-Marie T’Sas geht diesbezüglich auf das Werk von Paul Tillich (1886–1965), der – vor allem durch seine dreibändige „Systematische Theologie“ (1951/1957/1963) – das theologische Denken des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart entscheidend beeinflusste.

Im *ersten Teil* (9–24) formuliert die Verfasserin ihre These, dass „Tillich nicht ein, sondern zwei theologische Systeme entwickelt hat, die beide unterschiedliche philosophische Voraussetzungen, hermeneutische Kriterien und Gottesbegriffe implizieren“ (13). Maßgeblich für Tillichs Gottesbegriff sei letztlich eine identitätsphilosophische Prägung, die vor allem auf seine Auseinandersetzung mit Schelling zurückgeht. Der *zweite Teil* (25–47) analysiert den Personbegriff näher und arbeitet die Aspekte der Identität, Individualität und Beziehung heraus. Hinsichtlich des Beziehungsaspekts dürfte für Tillich die „Einheit“ (37) das wichtigste Merkmal sein. Die Verfasserin weist im Zusammenhang des Gott-Mensch-Verhältnisses auf die Bedeutung der Begriffe „Essenz“ – als „ein Ineinander-über-Fließen von Gott und Mensch“ (40) – und „Existenz“ – als „Prinzip der aktualisierten menschlichen Freiheit“ (41) – hin und zeigt auf, inwiefern bei Tillich die Gott-Mensch-Beziehung als „überwältigende Einheit“ (46) vorgestellt wird, die der Selbständigkeit und Freiheit der menschlichen Person kaum noch Raum lässt. Im *dritten Teil* (49–161) geht es um Tillichs Anwendung des Personbegriffs auf Gott. Anhand der drei Aspekte der Identität, Individualität und Beziehung geht die Verf. der ambivalenten Bedeutung von „Person“ in Bezug auf Gott nach; die Grundspannung dieses Ansatzes sieht sie in der Problematik gegeben, „dass Tillich ein auf den konkreten religiösen Akt bezogenes Gottesbild mit einer negativen Theologie, die Gottes Ungegenständlichkeit wahren soll, zu vereinen sucht“ (62). Tillich – so urteilt die Autorin – betreibe eine „Identifizierung von Philosophie und Theologie“ (65), passe die Kategorien personalen Denkens letztlich in eine ontologische Denkform ein (vgl. 69–79) und vertrete eine „vitalistische Interpretation der Trinitätslehre“ (83), von der her weder die Konkretheit Jesu Christi noch der faktische Lebensprozess der

Menschen angemessen berücksichtigt werden könne (vgl. 84). „Tillichs Gott", so resümiert die Verfasserin, „erscheint nicht als Person, sondern als ein allgemeines, vitalistisches und deutlich dialektisches Prinzip, das alles trägt, umgreift und überall als lebenschenkende Kraft wirkt" (95). So wichtig Tillichs Kritik des supranaturalistischen oder eindimensional-theistischen Denkens ist (vgl. 100–105), er schüttet wohl das Kind mit dem Bad aus, wenn er den Personbegriff – aufgrund seiner Sorge, „Gott" nicht zu vergegenständlichen – generell als mythisch-konkrete Kategorie ansieht (vgl. 99) und letztendlich zu einem panentheistischen Konzept des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses tendiert (vgl. 153–161). Von daher – so lautet die *Schlussfolgerung* (163–169) der Verfasserin – sei verständlich, dass in der „Systematischen Theologie" Tillichs das panentheistisch-idealistische Konzept die Oberhand gewinnt über das durch die „Korrelationsmethode" gesteuerte Bemühen, von konkreten und existentiell gefassten Situationen des menschlichen Lebens auszugehen – was für die Gotteslehre bedeutet: „Der Personhaftigkeit Gottes kommt in diesem Rahmen begrifflich wie sachlich keine Relevanz zu" (169).

Gewiss betrifft die Untersuchung von Anne-Marie T'Sas nur einen Ausschnitt des Werks von Paul Tillich und berücksichtigt manche Anliegen und Zusammenhänge seines Denkens nicht oder nur peripher. Dennoch wird hier ein Nerv der Theologie Tillichs sowie der christlichen Gotteslehre überhaupt berührt und dadurch – einmal mehr – in Erinnerung gerufen, dass die Rückfrage nach einem verantwortbaren Personverständnis keine historische, sondern eine systematisch entscheidende Angelegenheit darstellt, die der Theologie *bleibend* aufgegeben ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

◆ Berger David (Hg.), Karl Rahner. Kritische Annäherungen (Quaestiones non disputatae, Bd. VIII). Verlag Franz Schmitt, Siegburg 2004. (511) Kart. ISBN 3-87710-280-8.

David Berger, Vizepräsident der „Deutschen Thomas-Gesellschaft" und Autor zahlreicher Veröffentlichungen zu Thomas von Aquin, nahm den hundertsten Geburtstag Karl Rahners zum Anlass, um „einen kritischen Blick auf Rahner zu werfen" (14). Der Großteil der 21 Beiträge wurde 2004 in der Zeitschrift „Theologisches" veröffentlicht, einige Beiträge allerdings bereits Jahre und Jahrzehnte früher zu anderen Gelegenheiten. Die Absicht ist offenkundig: Karl Rahner wird für die „schwere Kirchenkrise" (9), die im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausgebrochen sei, verantwortlich gemacht und sein theologischer Weg als ungenügend, ja als gefährlich qualifiziert. Eine nicht enden wollende Liste von Vorwürfen und Anschuldigungen durchzieht das Buch; so heißt es über die Theologie Karl Rahners, dass sie „die zentralsten Wahrheiten unseres Glaubens … nicht mehr erreicht" (41); dass sie „zum erheblichen Teil destruktiv gewirkt hat und einen sehr gewichtigen Anteil an dem heute in der Kirche zu beobachtenden Zerfall hat" (99); sie „übertrifft an häretischer Energie die Aussagen der Sabellius und Arius" (207) und ist „ein erschreckender Traditionsbruch, an dessen Folgen die Theologie bis heute leidet" (500f). Rahners Theologie, so befinden die Autorinnen und Autoren dieses Bandes, sei „Nachhall hybriden hegelschen Denkens" (72), „Anheimstellung an Fremddenken" (74), „transzendentaler Subjektivismus" (81), der „Versuch einer systematischen Versöhnung der Dialektik des deutschen Idealismus beziehungsweise Existenzialismus und der sie konkretisierenden Evolutionstheorien mit der christlichen Theologie" (110), „ein symptomatisches Element der metaphyischen Dekadenz …, welche unsere heutige Zeit gefangen hält" (189), „Blasphemie" (217), „Einebnung in das menschlich Allgemeine" (313), „Pananthropismus" (484) und so weiter.

Großen (und verderblichen) Einfluss hätte Heidegger – angeblich der „gefeierte Lehrer Rahners" (195) – ausgeübt, nicht minder aber Hegel – deshalb der „pantheisierende Charakter transzendentaler Theologie" (214), die „im Letzten nur das wiederholt, was auch aus der Religionsphilosophie Hegels resultiert" (223) – und natürlich auch Kant – dem Rahner „verpflichtet" (337) gewesen sei, was zum Urteil führt: „Rahners Philosophie krankt an einer falschen Erkenntnislehre" (463).

Was ist zu einem solchen Unternehmen zu sagen? Zum einen ist offenkundig, dass es letztlich nicht um „kritische Annäherungen" – wie der Titel des Sammelbands vorgibt – an Rahners theologisches Denken geht, sondern um eine Attacke auf die sogenannte „nachkonziliare Kirche" im deutschen Sprachraum, die

mit dem Namen „Rahner“ symbolisiert wird. Diese an vielen Stellen ausgemachte Krise der Theologie und Kirche, ja der Gesellschaft überhaupt (vgl. 9, 79, 86, 98, 115, 198f, 313, 475) gilt es zu bekämpfen. Ein Autor sieht sich sogar veranlasst, der „philosophisch bedingten mangelnden Trennung zwischen subjektiver und objektiver Ebene im theologischen Denken Johannes Pauls II.“ (408) abzuhelfen, also dem Papst selbst, der „nicht der scholastischen Theologie und Philosophie verpflichtet, sondern stark von modernem Denken abhängig“ (442, Anm. 170) sei, die Wahrheit des katholischen Glaubens wieder näher zu bringen.

Zum anderen ist eine Differenzierung angebracht: Die meisten Beiträge transportieren Pauschalurteile (zum Beispiel Rahners „Modalismus“) weiter, schreiben voneinander ab und verfügen offensichtlich nicht über eine gründliche Kenntnis der Werke Rahners; einige wenige Autoren erlauben sich Entgleisungen, persönliche Verunglimpfungen und Anwürfe auf Rahner, die den Rez. ratlos und betroffen stimmen. Allerdings finden sich auch Ansätze zu ernsthaften theologischen Fragestellungen. So zeigt etwa Thomas Ruster die Spannung zwischen Rahners Tendenz zur „Einheit der Unterscheidung“ (53) und dem „unterscheidend Christlichen“, das als „biblische Asymmetrie der Unterscheidung von Tod und Leben“ (59) zur Geltung kommt, auf. Eine weitere Frage betrifft die unableitbare Identität des christlichen Glaubens: Kann Rahner „die radikale Neuheit von Kirche und Erlösten“ (88) zum Ausdruck bringen (Georg May), ja kann „die christliche Botschaft dem anders Glaubenden nichts Neues“ (338) beibringen (Tadeusz Guz)? Und lässt sich aus der berühmten Stelle von GS 22, dass „Christus dem Menschen den Menschen selbst voll kundmacht“, die religionstheologisch relevante Folgerung ziehen, dass allen Menschen „das Heil nicht nur in potentia, sondern auch in actu“ (393) zuzusprechen sei (Heinz-Lothar Barth)?

Abgesehen von diesen wenigen systematisch-theologischen Ansatzpunkten ist dieser Band von einer Polemik beherrscht, die ihresgleichen sucht. Er arbeitet mit der Unterstellung, Rahner sei eine „Kultfigur“ (421), die den deutschsprachigen Katholizismus beherrsche. Dass sich David Berger und seine Mitstreiter auf diesem Hintergrund als Retter gebärden, welche die Kirche von Rahner, der „Ikone des Progressismus“ (403, Anm. 60), befreien, liegt auf der Hand; auf diese Weise wird das „Ende eines Mythos“ (479) propagiert – eines Mythos, der von Berger wortgewaltig aufgebaut wurde, um dann spektakulär dekonstruiert zu werden.

Ein Wort noch zur vielkritisierten „anthropologischen Wende“: Wie aus den einschlägigen Stellungnahmen Rahners hervorgeht, ist die „transzendental-anthropologische Wende“ (Schriften VIII, 56) kein modischer Gag einer „angepassten“ Theologie, sondern eine neuzeitliche Vorgegebenheit, in der Rahner die Bedeutsamkeit der christlichen Botschaft aussagen will. Wenn also jemand (in offenkundiger Anspielung auf die Position Feuerbachs) dieses Bemühen auf die Formel bringt: „Das Dasein Gottes ist das Dasein des Menschen, verkünden die Missionare der Rahnertheologie“ (210), ist das die bewusste Denunzierung des theologischen Bemühens eines Mannes, der noch wenige Wochen vor seinem Tod öffentlich bekannte, dass jeder „Jesuanismus“ und bloßer „Humanismus“, der „den Menschen nicht in den Abgrund Gottes hineinstürzt, … verboten ist (!)“ (Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Freiburg 1984, 110).

Karl Rahner war und ist weder eine Heiligenfigur noch ein Ketzer, sondern ein theologischer Denker in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext und einer konkreten geistlichen Tradition, der genau das tat, was jedem Theologen aufgetragen ist: im Sinn von 1 Petr 3,15 den „Logos christlicher Hoffnung“ zu verantworten. Zu einem aber hat sich Rahner zeitlebens bekannt, auch wenn es für manche „Kritiker“ ein skandalon darstellt: „Im Strom der Zeit rettet man Ertrinkende nicht von nur eingebildeten ‚Ufern der Ewigkeit‘ her, sondern nur, indem man selbst tapfer mitten im Fluss schwimmt“ (SW 19, 155).

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.

BIBELWISSENSCHAFT

Baumert, Norbert: Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes (Paulus neu gelesen). Echter Verlag, Würzburg 2008. (384) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 30,40. ISBN 978-3-429-02974-6.

Keller, Christoph: Gott – der Pädagoge (Bibel konkret 4). LIT-Verlag, Berlin 2008. (124) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 23,90. ISBN 98-3-8258-1164-8.

Kessler, Rainer: Samuel. Priester und Richter, Königsmacher und Prophet (Biblische Gestalten 18). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007. (268, zahlr. SW-Abb.) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-374-02578-7.

Vonach, Andreas / Meßner, Reinhard (Hg.): Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1). LIT-Verlag, Berlin u.a. 2008. (282) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-8006-4.

Zeilinger, Franz: Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur „Bergpredigt" Matthäus 5–7. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2002. (251) Kart. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-17-017268-5.

BIOGRAFIE

Samersik, Stefan: Johannes Paul II. (Beck'sche Reihe Wissen 2435). C.H. Beck, München 2008. (124, 13 Abb.) Pb. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,60. ISBN 978-3-406-53635-9.

DOGMATIK

Remenyi, Matthias: Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (492) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 73,90. ISBN 978-3-7917-1984-9.

ETHIK

Ammann, Christoph: Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (Forum Systematik 26). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007. (258) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-17-019971-2.

Freistetter, Werner / Weiler, Rudolf (Hg.), Mensch und Naturrecht in Evolution. Neuer Wissenschaftlicher Verlag, Wien–Graz 2008. (350) Pb. Euro 44,80 (D, A). ISBN 978-3-7083-0520-2.

Neuhold, Leopold/Neureiter, Livia (Hg.): Muss arm sein? Armut als Ärgernis und Herausforderung (Theologie im kulturellen Dialog 15). Tyrolia-Verlag, Innsbruck 2008. (205) Pb. Euro 18,00 (D, A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7022-2918-4.

Pfleiderer, Georg / Rehmann-Sutter, Christoph (Hg.): Zeithorizonte des Ethischen. Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006. (267) Kart. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 43,80. ISBN 978-3-17-019112-9.

Rommel, Birgit: Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott. (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Bd. 14) LIT-Verlag, Münster 2003. (295 + XV) Euro 24,90 (D). ISBN 978-3-8258-6521-4.

FESTSCHRIFT

Ritzer, Georg (Hg.): Mit euch bin ich Mensch … Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O.Cist. (Salzburger Theologische Studien 34). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (576, 9 SW-Abb., 6 Grafiken) Pb. Euro 49,00 (D/A) / CHF 82,90. ISBN 978-3-7022-2920-7.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Müller, Klaus: Glauben – Fragen – Denken. Bd. II: Weisen der Weltbeziehung. Aschendorff

Verlag, Münster 2008. (XXIV, 864) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 52,10. ISBN 978-3-402-00421-0.

Nitsche, Bernhard (Hg.): Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist. Friedrich Pustet, Regensburg 2004. (175) Kart. Euro 19,90 (D)/Euro 20,50 (D)/ CHF 34,60. ISBN 978-3-7917-1856-9.

Ochs, Thomas: Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers. Echter Verlag, Würzburg 2008. (328) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 43,60. ISBN 978-3-429-02995-1.

GESCHICHTE

Braun, Manuel / Herberichs, Cornelia (Hg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Wilhelm Fink Verlag, München 2005. (436, 41 SW-Abb.) Kart. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-7705-3881-2.

Drobesch, Werner / Stauber, Reinhard / Tropper Peter G. (Hg.): Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit. Verlag Hermagoras, Klagenfurt–Laibach–Wien 2007. (356) Geb. Euro 32,00 (D,A). ISBN 978-3-7086-0330-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Boshof, Egon u.a. (Hg.): Ostbairische Lebensbilder. Band I–III (Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 54/1–3). Dietmar Klinger Verlag, Passau 2004–2007. (184, 13 Abb. / 200, 23 Abb. / 240, 20 Abb.; Schmuckschuber) Brosch. Euro 39,90 (D). ISBN 978-3-932949-71-5.

Eder, Manfred: Kirchengeschichte. 2000 Jahre im Überblick. Patmos Verlag, Düsseldorf 2008. (256, zahlr. SW-Abb. und Grafiken) Kart. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 32,40. ISBN 978-3-491-70411-4.

Hogg, James / Schlegel, Gerhard (Hg.): Monasticon Cartusiense. Tomus IV, España: Pars II. Provincia Castillae, Estados Unidos, Brasil, Argentina, Corea del Sur (Analecta Cartusiana 185:4). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 2006. (XVIII, 499, zahlr. Abb.) Kart. Euro 40,00. ISBN 3-900033-86-6.

Pottmeyer, Hermann J.: Paul VI. und Deutschland. Studientage Bochum, 24.–25. Oktober 2003. Istituto Paolo VI, Brescia 2006. (272) Kart.

Schachermayr, Alkuin Volker (Hg.): Aktuelle Wege der Cistercienserforschung (EUCist Studien 1). Be&Be Verlag, Heiligenkreuz 2008. (165, 3 sw. Abb.) Pb. Euro 12,80 (D,A). ISBN 978-3-9519898-2-2.

KUNSTWISSENSCHAFT

Lipp, Wilfried: Kultur des Bewahrens. Schrägansichten zur Denkmalpflege. Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar. (421, 8 s/w. Abb) Geb. Euro 38,00 (D/A). ISBN 978-3-205-77663-5.

LITURGIE

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2008. Lesejahr A. Band 3: Die Zeit nach Pfingsten. Echter Verlag, Würzburg 2008. (336) Pb. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 34,00. ISBN 978-3-429-02953-1.

Heinemann, Christoph (Hg.): Gottes Wort im Kirchenjahr 2008. Lesejahr A. Band 3: Die Zeit nach Pfingsten. Beiheft zur Liturgie. (62) Pb. Euro 3,30 (D) / Euro 3,40 (A) / CHF 6,30. ISBN 978-3-429-02956-2.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Kunzler, Michael: Die „Tridentinische" Messe. Aufbruch oder Rückschritt? Bonifatius, Paderborn 2008. (126) Kart. Euro 13,90 (D) / Euro 14,20 (A) / CHF 25,90. ISBN 978-3-89710-398-6.

Kunzler, Michael: Vom Sakrament der Liebe. Einladende Gedanken zu Theologie, Spiritualität und Liturgie des Ehesakraments. Bonifatius, Paderborn 2008. (300) Geb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 41,40. ISBN 978-3-3-89710-397-9.

Probst, Manfred: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersu-

chung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/75–1631) (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 97). Aschendorff-Verlag, Münster 2008. (XXII, 302) Kart. Euro 45,00 (D) / Euro 46,30 (A) / CHF 78,00. ISBN 978-3-402-04076-8.

Schnabel, Nikodemus C.: Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus. Echter-Verlag, Würzburg 2008. (162, 13 Abb.) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 43,90. ISBN 978-3-429-03002-5.

MORALTHEOLOGIE

Kleber, Karl-Heinz: Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte 15). LIT Verlag, Berlin u.a. 2005. (106) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8258-9145-9.

Schmied, Augustin / Römelt, Josef (Hg.): 50 Jahre „Das Gesetz Christi". Der Beitrag Bernhard Härings zur Erneuerung der Moraltheologie (Studien der Moraltheologie. Abteilung Beihefte 14). LIT Verlag, Berlin u.a. 2005. (174) Geb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A). ISBN 978-3-8258-9060-5.

PASTORALTHEOLOGIE

Klausvogt, Peter / Pompey, Heinrich (Hg.): Liebe bewegt – und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche, die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus caritas est. Bonifatius, Paderborn 2008. (495) Geb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 58,90. ISBN 978-3-89710-378-8.

Park, Hyun-Chang: Laien auf dem Weg der Evangelisation. Die „Gemeinschaft Christlichen Lebens" als geistliche Bewegung. (S.Th.P.S. 66) Echter, Würzburg 2006. (309) Kart. Euro 30,00 (D)/CHF 52,40. ISBN 978-3-429-02822-0.

Schwier, Helmut / Gall, Sieghard: Predigt hören. Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption (Heidelberger Studien zur Predigtforschung 1). LIT-Verlag, Berlin 2008. (267) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-0564-7.

Sill, Bernhard (Hg.), Gewissen. Gedanken, die zu denken geben. (Quellenbände zur christlichen Ethik, Bd. 1) Bonifatius, Paderborn 2006. (514) Geb. Euro 34,90 (D)/Euro 35,90 (A)/CHF 60,40. ISBN 978-3-89710-348-1.

PATROLOGIE

Gnilka, Christian: Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben (ΧΡΗΣΙΣ/CHRÊSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur IX). Schwabe Verlag, Basel 2006. (253) Geb. Euro 47,50 (D) / CHF 68,00. ISBN 978-3-7965-2209-3.

PHILOSOPHIE

Fischer, Franz: Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft. Herausgegeben und eigeführt von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ergänzt durch Interpretationen von Thomas Altfelix, Ursula Börner, Anton Fischer, Anne Fischer-Buck (Passagen Philosophie). Passagen Verlag, Wien 2007. (175). Pb. Euro 19,90 (D, A) / CHF 33,60. ISBN 978-3-85165-763-0.

Pleines, Jürgen-Eckardt: Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus (Philosophische Texte und Studien 92). Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2007. (553) Kart. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A). ISBN 978-3-487-13506-9.

Zimmermann, Rolf: Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung (rowohlts enzyklopädie 55693). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck b. Hamburg 2008. (240) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-499-55693-7.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Fleck, Carola: Ganzheitliche religiöse Erziehung. Eine kritische Auseinandersetzung mit der „Religionspädagogischen Praxis". (Forum Theologie und Pädagogik, Bd, 8) LIT-Verlag, Münster 2004. (240) Kart. Euro 19,90 (D). ISBN 978-3-8258-7194-9.

Ritzer, Georg: Reli oder Kaffeehaus. Eine empirische Spurensuche nach Einflussfaktoren

zur Beteiligung am oder Abmeldung vom Religionsunterricht bei über 1500 SchülerInnen. Mit einer Handreichung zur Evaluierung der Einflussfaktoren an Schulen. Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 2003. (218) Brosch. Euro 17,40. ISBN 3-85400-125-8.

Schweitzer, Friedrich: Religionspädagogik. (Lehrbuch Praktische Theologie 1) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. (334) Kart. ISBN 978-3-579-05402-5

RELIGIONSWISSENSCHAFT

Luber, Markus: Devīs Geschichte. Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus (Begegnung. Kontextuelle-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 16). Verlag Borengässer, Bonn 2007. (420) Geb. Euro 43,00 (D) / Euro 44,20 (A) / CHF 76,00. ISBN 978-3-923946-75-4.

SOZIALETHIK

Bohmeyer, Axel: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. (Forum Sozialethik 2) Aschendorff Verlag, Münster 2006. 294) Brosch. Euro 29,00. ISBN 978-3-402-00573-6.

Hilpert, Konrad/Bohrmann, Thomas (Hg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten. Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (408) Geb. Euro 44,00 (D)/Euro 45,30 (A)/CHF 76,–.

SPIRITUALITÄT

Abeln, Reinhard (Hg.): Ein Fest der Freude. Geschichten zur Weihnachtszeit. (Topos plus 637). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (126) Kart. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0637-7.

Becker-Huberti, Manfred: Zeit ist wie Ewigkeit. Über das „Phänomen Zeit". (Topos plus 636). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (141) Kart. Euro 8,90 (D) / Euro 9,20 (A) / CHF 16,70. ISBN 978-3-8367-0636-0.

Comastri, Angelo: Gott ist Liebe. Spirituelle Exerzitien, gehalten für Papst Johannes Paul II. und die römische Kurie. Bonifatius, Paderborn 2006. (214) Kart. ISBN 978-3-89710-343-6.

Hettich, Michael: Den Glauben im Alltag einüben. Genese und Kriterien der ignatianischen Exerzitien im Alltag (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 71). Echter Verlag, Würzburg 2007. (412) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 69,50. ISBN 978-3-429-02948-7.

Kraxner, Alois: Wie Kristalle in taubem Gestein. Christsein im Alltag. Wagner Verlag, Linz 2008. (126) Pb. Euro 17,00 (D, A). ISBN 978-3-902330-27-7.

Wagner, Bernhard: Frohe Weihnachten. Weihnachtsgrüße damals und heute. (Topos plus 640). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (144, Abb.) Kart. Euro 9,90 (D) / Euro 10,20 (A) / CHF 18,50. ISBN 978-3-8367-0640-7.

THEOLOGIE

Boss, Günther: Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. (IST 74) Tyrolia, Innsbruck–Wien 2006. (372) Kart. Euro 36,00/ CHF 62,10. ISBN 978-3-7022-2799-9.

Danz, Christian/Körtner, Ulrich H.J. (Hg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie. Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2005. (227) Kart. Euro 24,90 (D). ISBN 978-3-7887-2096-4.

Mödl, Ludwig/Samerski, Stefan (Hg.): Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag. Echter, Würzburg 2006. (411) Kart. Euro 35,00 (D)/ CHF 60,50. ISBN 978-3-429-02824-4.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Bsteh, Andreas / Mahmood, Tahir (Hg.): Education for equality. An Answer to Injustice and Intolerance (Vienna International Christian-Islamic Round Table 4). Verlag St. Gabriel, Mödling 2007. (196) Kart. Euro 16,40 (D, A). ISBN 978-3-85264-617-6.

Mensen, Bernhard (Hg.): Identität – Integration (Akademie Völker und Kulturen 30). Steyler Verlag, Nettetal 2007. (101) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-8050-0549-4.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Das Fest der Menschwerdung

Ina Praetorius: ..... Die Welt und den Menschen neu denken
Hans Hermann Henrix: ..... Die Geburt des Erlösers – Messiasbild und Gottesverständnis
Alois Halbmayr: ..... Zwischen Gott und Geld

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

Islam und Christentum im Dialog

Die Reihe „Theologisches Forum Christentum – Islam“ möchte christlichen und muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Theologie, Sozial- und Kulturwissenschaften eine Diskussionsplattform bieten, deren Ziel eine theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam ist.

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Abdullah Takım (Hg.)
Prüfung oder Preis der Freiheit?
Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam

Christentum und Islam sind mit ihrem Glauben an einen allmächtigen, gütigen Gott angesichts des Leids besonders gefragt. Gemeinsam suchen christliche und muslimische Wissenschaftler Antworten darauf, wie sich Leid deuten und überwinden lässt.

280 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2113-2

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi (Hg.)
Identität durch Differenz?
Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam

Christentum und Islam im Dialog um die eigene Identität, die Geschichte der gegenseitigen Abgrenzungen und ihre Beziehung: ein wichtiger Diskurs von größter gesellschaftspolitischer Relevanz!

264 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2065-4

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg.)
„Im Namen Gottes …“
Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam

Das Gebet als zentraler Ausdruck religiösen Glaubens spiegelt Wesentliches über die Religionen wider. Die Theologie des Gebets, die Gebetsformen sowie das Verhältnis von Gott und Leiblichkeit werden untersucht.

248 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-1994-8

Jeder Band: € (D) 19,90/sFr 35,90

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

Katholizismus und Judentum: ein reiches gemeinsames Erbe

Florian Schuller/Giuseppe Veltri/ Hubert Wolf (Hg.)
Katholizismus und Judentum
Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert

310 Seiten, Hardcover
ISBN: 978-3-7917-1955-9
€ (D) 26,90/sFr 47,50

„Ein reiches gemeinsames Erbe", bescheinigte das Zweite Vatikanische Konzil Christen und Juden. Wie aber gestaltete sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und dem Judentum seit Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart? Die Beziehung beider war zwar von Abgrenzung und Bekämpfung, aber auch von wechselseitiger Befruchtung und Anregung gekennzeichnet.

Die Beiträge dieses Buches hinterfragen kritisch ein oft einseitig und negativ besetztes Geschichtsbild beider Seiten. Ein hochkarätiges Team renommierter Fachleute – Theologen, Historiker und Judaisten, Christen wie Juden – ist hier im Gespräch über eine gemeinsame Geschichte.

„Man gewinnt einen breiten und guten Einblick in ein von großer Fachkompetenz getragenes Forschungsgespräch." (Zeitschrift für katholische Theologie)

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

B 20943

Theologisch-praktische Quartalschrift

Das Fest der Menschwerdung

Hofrichter · Zwischen Christkind und Weihnachtsmann

Halbmayr · Zwischen Menschwerdung und Geldwertung

Henrix · Die Geburt des Erlösers

Gruber · „Du sollst Deine Natur selbst bestimmen"

Praetorius · Die Welt und den Menschen neu denken

Boelderl · „Born to be alive"

Bucher · Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten

Nandrásky · Gott entledigt sich seiner alten Haut

Literatur:

Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Ursula Rapp)
Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Ethik, Festschrift, Geschichte, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunstwissenschaft, Literatur, Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie, Spiritualität, Theologie, Theologie interkulturell, Theologische Autoren

4
2008
156. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Schwerpunktthema: Das Fest der Menschwerdung

Franz Gruber: Editorial ... 337
Claudia Hofrichter: Zwischen Christkind und Weihnachtsmann. Heute Weihnachten feiern ... 339
Alois Halbmayr: Zwischen Menschwerdung und Geldwertung. Weihnachten im Spannungsfeld von religiöser Entleerung und ökonomischer Überformung ... 346
Hans Hermann Henrix: Die Geburt des Erlösers. Differenz und Gemeinsamkeit des Messiasbildes und Gottesverständnisses in Judentum und Christentum ... 356
Franz Gruber: „Du sollst deine Natur selbst bestimmen" (P. della Mirandola). Menschwerdung als kulturgeschichtliche Utopie ... 368
Ina Praetorius: Die Welt und den Menschen neu denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit Martha C. Nussbaums „Fähigkeitenansatz" ... 380
Artur R. Boelderl: „Born to be alive". Zur philosophischen Bedeutung der Gottesgeburt. Erwägungen im Konjunktiv ... 388

Abhandlungen:

Rainer Bucher: Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten. Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise ... 396
Karol Nandrásky: Gott entledigt sich seiner alten Haut. Christsein nach dem Sturz der Metaphysik ... 406

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch – Ursula Rapp: Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (S. Gillmayr-Bucher u. a.) ... 427
Besprechungen: Aktuelle Fragen (416), Bibelwissenschaft (417), Ethik (419), Festschrift (421), Geschichte (423), Kirchengeschichte (425), Kirchenrecht (427), Kunstwissenschaft (428), Literatur (428), Liturgiewissenschaft (429), Pastoraltheologie (430), Spiritualität (431), Theologie (431), Theologie interkulturell (434), Theologische Autoren (435).
Eingesandte Schriften ... 436
Universitätsnachrichten ... 438
Register ... 443
Impressum ... 448

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

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Doz. Dr. Artur R. Boelderl, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher, Heinrichstraße 78/A, A 8010 Graz
Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Ao. Univ.-Prof. Dr. Alois Halbmayr, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg
Dr. phil. h.c. Hans Hermann Henrix, Klemensstraße 16, D 52074 Aachen
Dr. Claudia Hofrichter, Starenweg 30, D 72108 Rottenburg a.N.-Ergenzingen
Prof. Dr. Karol Nandrásky, K. N. Legionárska 2, SK 81107 Bratislava
Dr. Ina Praetorius, Kirchenrain 10, CH 9636 Wattwil
Dr. Ursula Rapp, Kirchweg 12, A 6800 Feldkirch

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

„*Was das Humane angeht, so fängt jedes Geschlecht ganz von Neuem an*“
(Sören Kierkegaard)

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Utopie vom neuen Menschen, dem menschlichen Menschen, ist wohl eine der ältesten und ersehntesten der Menschheitsgeschichte. Geradezu in dialektischer Entgegensetzung zu Erfahrungen höchster Unmenschlichkeit ist die Hoffnung auf den neuen Menschen in der Neuzeit als zivilisatorisches Projekt proklamiert worden. Sören Kierkegaards Antwort auf die Frage nach dem Fortschritt im Humanen ist jedoch ernüchternd: Jeder neugeborene Erdenbürger, jede neue Generation, müsste das Menschsein wieder von Beginn an lernen. Ist da nicht jede Hoffnung auf Besserung von vornherein ausgeschlossen? Zudem: Beweist nicht die Geschichte, gerade die der Jahrhunderte seit der Proklamation der Menschenrechte, dass Humanität und Inhumanität unauflösbar ineinander verschlungen bleiben, so dass kein Weg herausführt aus den leidvollen und bösen Verstrickungen der Menschen?

Und dennoch: Mit jedem Kind auf dieser Erde hoffen wir auf ein Stück mehr an Menschlichkeit. Der christliche Glaube schließlich fokussiert seine Theologie, seine Riten und seine Ethik ganz auf die Menschwerdung, genauer: auf die Menschwerdung Gottes, die Möglichkeitsbedingung der Menschwerdung des Menschen ist. So feiert das Christentum im alljährlichen Weihnachtsfest das Heilsereignis, dass Gott selbst Mensch geworden ist, damit wir Mensch werden können. Seit diesem Geschehen hat der Mensch einen Ausweg aus seiner verschütteten und entfremdeten Menschlichkeit erhalten, den es zu finden gilt.

Das vierte Heft des 156. Jahrgangs der ThPQ widmet sich diesem stets aktuellen Themenkreis. Die ersten beiden Beiträge richten den Blickwinkel auf das Weihnachtsfest: Wie kann heute (noch) glaubwürdig Weihnachten gefeiert werden? *Claudia Hofrichter*, die Referentin für Katechese und Mediation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, und der Salzburger Dogmatiker *Alois Halbmayr* zeigen die kulturellen und ökonomischen Kontexte, die Schwierigkeiten und Chancen auf, die in der Botschaft von Weihnachten und im Weihnachtsfest selbst liegen.

Zwei theologische Artikel führen den thematischen Faden weiter: Der exzellente Kenner und Mentor des jüdisch-christlichen Dialogs, *Hans Hermann Henrix*, beschreibt in seinem biblisch-theologischen Aufsatz die Differenzen und Gemeinsamkeiten der jüdischen und christlichen Messiashoffnung. *Franz Gruber*, Chefredakteur der ThPQ, rekonstruiert in einem großflächigen Panorama die je neu entwickelten Ansätze und Krisen der humanistischen Utopie der Menschwerdung.

Die beiden letzten Aufsätze zum Themenschwerpunkt sind philosophisch ausgerichtet. Anhand des fundamentalen anthropologischen Prinzips der Geburtlichkeit weist die Schweizer Theologin *Ina Praetorius* nach, dass die abendländische philosophische Tradition von Aristoteles bis Martha Nussbaum bislang den Menschen kaum aus der Perspektive seines Geborenseins zu denken gelernt und gelehrt hat. *Artur Boelderl*, Philosoph an der Katholisch-Theolo-

gischen Privatuniversität Linz, schließt mit einem anspruchsvollen und diskussionswürdigen Beitrag, indem er darin die Frage stellt, was der Gedanke der Gottesgeburt heute philosophisch zu denken gibt.

Zwei Abhandlungen, für deren Angebot wir dankbar sind, öffnen das aktuelle Heft nochmals in andere, aber durchaus mit dem Thema der Menschwerdung verbundene Richtungen. Der Grazer Pastoraltheologe *Rainer Bucher* und der Bratislawer Alttestamentler *Carol Nandrásky* beschäftigen sich je auf ihre Weise mit der Herausforderung des Christentums angesichts einer atheistischen bzw. postsäkularen Moderne.

Liebe Leserin, lieber Leser! Auch wenn das Weihnachtsfest und das Jahresende noch nicht unmittelbar bevorstehen, so möchte ich im vierten Quartalsheft wieder die Gelegenheit ergreifen, Ihnen zu danken für Ihr Interesse und Ihre Treue zu unserer Zeitschrift. Mit Freude dürfen wir Ihnen hiermit das letzte Heft des 156. Jahrgangs der ThPQ überreichen, verbunden mit dem Wunsch, es möge für Sie eine lohnende Lektüre sein. Gerne erarbeiten wir für Sie auch den kommenden Jahrgang, hoffend, Ihnen erneut aktuelle, theologisch exzellente und Ihre berufliche Tätigkeit orientierende Beiträge anbieten zu können. Bleiben Sie uns also auch im 157. Jahr der Theologisch-praktischen Quartalschrift gewogen.

Im Namen der Redaktion
Ihr Franz Gruber

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Friedrich Pustet und der Verlagsgemeinschaft Topos bei. Wir bitten um Beachtung.

Redaktion:
Chefredakteur: Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Gruber; *Redaktionsleiter:* Mag. theol. Bernhard Kagerer; *Redakteure:* Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. theol. habil. Peter Hofer; Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Ilse Kögler

Claudia Hofrichter

Zwischen Christkind und Weihnachtsmann

Heute Weihnachten feiern

◆ **Die Geburt des göttlichen Kindes, die Feier des Lichts und die Feier des eigenen Ursprungs sind die ausgewählten theologischen Dimensionen und Motive des Weihnachtsfestes, die Claudia Hofrichter für ihre religionspädagogisch-katechetischen Überlegungen heranzieht. Der Autorin, Referentin für Katechese und Mediation im Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, geht es um ein Wahrnehmen, Aufnehmen und Bewusstmachen vollzogener Festliturgie inmitten der Lebensvollzüge der Menschen und um eine überzeugende Ritualisierung des Festes. Sie will „lustvoll, mit Fantasie und Kreativität Menschen verlocken, wie Gott Mensch zu werden und einander zu Menschen zu werden, Weihnachten zu feiern und uns auf den Weg zur Krippe, zum Licht und zu uns selbst zu machen." (Redaktion)**

1 Feste entwickeln sich und haben eine Geschichte

Natürlich ist es eine Binsenwahrheit: Feste wollen gefeiert werden und jedes Fest hat seine Liturgie. Das gilt für private wie öffentliche Feste gleichermaßen. Wählt man die Abstände groß genug, so lassen sich auch bei scheinbar unabänderlichen Liturgien und Ritualen Verschiebungen und grundlegende Änderungen in der Inszenierung beobachten. Das gilt gerade für zentrale Bräuche des Weihnachtsfestes, wie etwa das Christkind oder den Tannenbaum. Beide Bräuche sind „Erfindungen" der reformatorischen Kirchen. Der erste Tannenbaum stand – von Martin Bucer eingeführt – 1532 in Straßburg und die Figur des Christkindes geht auf keinen geringeren als auf Martin Luther selbst zurück.

Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts hielt der Tannenbaum auch allgemein Einzug in katholische Familien und Gotteshäuser und wurde von der Kirche als Institution nicht mehr als Konkurrenzprodukt zur Krippe gedeutet und wahrgenommen.

Das Besondere an Weihnachten im westlichen Kulturkreis ist, dass sich niemand diesem Fest und seiner Symbole entziehen kann. Es unterscheidet Weihnachten von allen anderen christlichen Festen und nirgendwo ist die wechselseitige ökumenische Rezeption so groß wie hier. Nicht nur für das Christkind und den Tannenbaum gilt das, auch die gegenseitige Rezeption von evangelischen und katholischen Weihnachtsliedern geschieht selbstverständlich. Und bei keinem anderen christlichen Fest gilt die weitere Feststellung, dass viele Kirchenlieder zugleich Volkslieder sind. Sie sind bei aller Individualisierung und Säkularisierung in unserer Gesellschaft Teil des kollektiven Gedächtnisses und stiften das, was häufig als „westliche Identität" bezeichnet wird.

Für die religionspädagogisch-katechetische Praxis bedeutet das: Es geht bei der Frage nach dem Weihnachtsfest mehr um ein Aufspüren, Freilegen und Bewusstmachen vollzogener Festliturgie und Festritualisierungen, denn um eine Vermittlung kirchlicher Inhalte oder gar Lehre. Die allermeisten Menschen wissen, was man an Weihnachten feiert und sie wissen auch, wie sie es feiern. Alle stehen in einem Verhältnis zu diesem Fest. Selbst Muslime rufen sich am Vormittag des Heiligen Abends auf der Straße „Fröhliche Weihnachten!" zu, bevor sie weiter ihre „weihnachtlichen" Besorgungen erledigen. Wir, die Kirche, „dürfen" mitfeiern. Wir sind, wenn es denn gut läuft, eingebettet in die weihnachtliche Festliturgie.

2 Ausgewählte theologische Dimensionen und Motive des Weihnachtsfestes und ihre didaktischen Implikationen

2.1 Die Geburt des göttlichen Kindes

Das göttliche Kind ist in eine menschliche Allerweltsgeschichte verstrickt. Maria ist schwanger und Joseph ist sich keiner Vaterschaft bewusst. Und dann ist kein Ort in der Fremde, um zu gebären.

Was ist der didaktische Faden in diesem Motiv? Vielfach wird im schulischen und gemeindlichen „Setting" und auch in homiletischen Zusammenhängen die Armut und Armseligkeit dieser Szene freigelegt. Ein nüchternes Gegenmodell zur Krippenidylle wird entworfen und die Handlungsaufforderung explizit oder auch nur implizit mitgeliefert: Lasst uns gegen Armut kämpfen. Nie wieder soll es solche Zustände wie im Stall von Bethlehem geben. Die Motive hinter diesen Aufforderungen und den damit verbundenen Aktionen sind aller Ehren wert – nur gehen sie an dem vorbei, was die Menschen fühlen, erleben und in Weihnachten finden. Ethik ist eine Folge von Weihnachten, aber nicht sein Kern.

In der Geburt des göttlichen Kindes im Stall feiert das Leben sich selbst. Es abstrahiert geradezu von seinen Rahmenbedingungen, indem diese paradoxerweise auch im Elend dem Leben des Kindes Glanz verleihen. Natürlich weiß so gut wie jeder und jede: die Geburt eines Kindes im Stall ist eine Zumutung, ein Skandalon. Aber es ist auch bekannt: das ist nicht das Entscheidende. Gerade deshalb kann die Krippe verklärt werden. Da leuchten nicht nur Kinderaugen, da bleiben selbst die Augen der Erwachsenen nicht trocken, wenn sie sich dem Kind in der Krippe nähern. Alle reihen sich gleichsam ein in die Schar der Hirten und der Magier, die das Kind in der Krippe sehen wollen.

Entscheidend ist: das Leben feiert sich. Mit der „heiligen" Geburt des Kindes geht es um den Anfang. Es geht um die Geburt des Lebens und um das Woher des Lebens. Geboren werden ist etwas sehr Natürliches. Das Besondere der Geburt des göttlichen Kindes ist: Gott selbst inkarniert sich und nimmt Gestalt an. So tun wir gut daran, dass wir Weihnachten feiern: Gott will das Leben, sagt Ja zum Leben. Das ist eine sehr einfache und klare Botschaft.

Dass wir Weihnachten als Fest des Wunders der Inkarnation feiern, ist eine Folge von Ostern, dem Fest der Auferstehung. Die Entwicklung des Weihnachtsfestes ist historisch gesehen nachrangig. Erst im 3. Jahrhundert finden sich erste Spuren eines Geburtsfestes, während Ostern sozusagen das Ur-Datum des Christentums ist. Wenn allerdings Ostern die zentrale Rolle für die Entwicklung der christlichen Religion spielt, wenn zu Ostern gefeiert wird,

dass alle Macht des Todes gebrochen ist, weshalb ist dieses Fest dann so ins Hintertreffen geraten? Mag sein, dass die Botschaft vom Leben, wie sie mit Weihnachten verbunden wird, heute offenbar mehr einleuchtet. Denn das Besondere an Weihnachten ist, dass es ein sehr „haptisches" Fest ist. Weihnachten ist konkret, es geht um ein Kind, das man sehen, anschauen und fühlen kann, das nicht bedrohlich ist. Die Geburt eines Kindes ist der Inbegriff des Lebens schlechthin. Kinder können verzaubern. Ostern dagegen – das erkannte bereits Paulus – kann man nicht so leicht begreifen. Wie sollen wir uns Auferstehung vorstellen? Die buchstäblich umwerfende Erfahrung der Jünger der ersten Stunde, dass der verehrte Meister die Katastrophe des Todes „überlebt" hat, ist für uns abstrakt geworden, Auferstehung ist zur leeren Formel erstarrt.

Wie anders dagegen kommt Weihnachten daher. Hier steht ein Kind im Mittelpunkt, hier wird Geburtstag gefeiert. Das ist konkret und menschlich fassbar. Zu Weihnachten wird ein Kind verehrt – aus theologischer Perspektive wäre Weihnachten ohne Ostern nicht denkbar. In menschlicher Sichtweise wird es von vielen so gefeiert. Die Verehrung von Kindern, die geradezu „Göttliches" verkörpern, ist so ungewöhnlich wiederum nicht. Nimmt man die jüngere Kinderbuchliteratur, so könnte man beinahe formulieren: „Das Heil kommt von den Kindern" (Matthias Morgenroth). Gestalten wie Pippi Langstrumpf als das starke Kind und Harry Potter als das rettende Kind sind zu Symbolfiguren geworden. Und dennoch bleiben sie zurück hinter dem KIND, das zu Weihnachten verehrt und angebet wird. Zugleich können über „die Kinder dieser Welt" Spuren gelegt werden zum Krippenkind, das wir als den „Erlöser" feiern.

2.2 Die Feier des Lichts

Es scheint so, als könnte man es kaum erwarten bis die Lichter des Weihnachtsbaumes entzündet werden. Längst bevor in den Häusern und Kirchen das Licht sich am Adventskranz Woche um Woche durch eine Kerze mehr auszubreiten beginnt, beginnen die Kaufhäuser mit einem Lichtermeer die Menschen in ihren Bann zu ziehen. Wir sind fasziniert vom Licht, so dass bereits der Advent davon durchflutet ist. Weihnachten ist die Feier des Lichts. Um das erfahrbar werden zu lassen, brauchen wir die Dunkelheit. So wäre es in unseren Breitengraden unvorstellbar, Weihnachten im Sommer zu feiern. Wer einmal während der Weihnachtsfeiertage in einer Region dieser Erde war, welche die Dunkelheit kaum kennt oder gar auf der anderen Hälfte der Erdkugel, auf der Weihnachten mitten im Sommer gefeiert wird, dem mag ganz eigenartig zu Mute gewesen sein. Stellen Sie sich vor, Sie trinken Calpirina und liegen am Swimmingpool – zu Weihnachten.

Alles bei uns ist auf das Spiel von Hell und Dunkel ausgerichtet. Selbst Kinderchristmetten liegen zeitlich so, dass das Kind frühestens mit der einbrechenden Dunkelheit in die Krippe gelegt wird. Oft wird der Heilige Abend in den Familien am Spätnachmittag erst mit dem gemeinsamen Essen eingeleitet, um dann, aus der Dunkelheit heraus, die Lichter zu entzünden. Geradezu kurios inszenieren manche, wie es Licht wird: So wird in den Häusern der hellerleuchtete Raum erst einmal per Druck auf den Lichtschalter verdunkelt, um dann das Entzünden der Weihnachtskerzen zu zelebrieren. Während die elektrischen Kerzen am Weihnachtsbaum vor vielen Jahren selbstverständlich geworden waren, so sind nun wieder die Kerzen, wel-

che die Illumination zum kleinen häuslichen Event werden lassen, im Trend. Die Elektrizität ist erst 100 Jahre alt. Zuvor hat man den Raum mit Kerzen erhellt und spürte, wie die Flamme den Raum in immer helleres Licht tauchte.

Wir brauchen diese Urerfahrung von dunkel und hell, Finsternis und Licht. Vielleicht ist ausgerechnet das Dunkel, die Nacht eine wesentliche Dimension, die zur Feier von Weihnachten gehört. Wer heute romantisch und betört „Stille Nacht, heilige Nacht" singt, der singt mindestens unbewusst zugleich gegen das Gefahrvolle und die Ungesichertheit des Dunkels an. Für die frühe Christenheit wäre diese Romantisierung der Nacht undenkbar gewesen, denn die Nacht galt als Zeit der Gottferne. Dennoch ist das zugleich ein schlüssiges Anknüpfungsmoment an die christliche Weihnachtsfestentwicklung. Die heidnischen Vorstellungen von der unbesiegbaren Sonne wurden schnell mit dem biblischen Gottessymbol der Sonne (Ps 84,12: „Gott, du bist Sonne und Schild") verbunden. Feierte man im antiken Rom zur Wintersonnenwende den Sol invictus, so hatte es Logik, Jesus Christus als die „wahre Sonne der Gerechtigkeit", wie es ein altes Kirchenlied besingt, genau an diesem Datum zu feiern. In der Mitte der Nacht ist der Anfang des neuen Tages – das wussten schon die Alten. Daran lässt sich auch heute anknüpfen.

Weiterführende Literatur:

Matthias Morgenroth, Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003. Der Autor leitet seine Leserschaft an, hinter dem scheinbar Vordergründigen das Hintergründige zu entdecken. Weihnachten ist das Fest der Sehnsucht nach Mehr im Leben.

Magnus Striet, Krippengeflüster. Weihnachten zwischen Skepsis und Sehnsucht. Ostfildern 2007. Als Fundamentaltheologe lädt er in seinen Meditationen ein, die Tiefe von Weihnachten auszuloten, sich vom Kind in der Krippe anrühren zu lassen und der Menschwerdung Gottes zu trauen.

Christoph Stender, Mit beiden Beinen auf die Erde. Weihnachten zum An-denken. Aachen o.J. Mit einmal widerspenstigen, ein andermal vertrauten Impulsen lädt der Autor zum „Erst-Hilfe-Kurs zur Christgeburt" ein.

2.3 Die Feier des eigenen Ursprungs

Wo verbringen Sie Weihnachten? Zu Weihnachten wollen die meisten „zu Hause" sein – so nehme ich es wahr. Für viele Alleinstehende gibt es deshalb nichts Schlimmeres, als das Weihnachtsfest allein zu verbringen; Getrenntlebende und Geschiedene mit Kindern spüren zu Weihnachten dramatisch, dass die „heile, heilige Familie" in ihnen zerbrochen ist. Kinder reisen zu ihren Eltern, Enkel zu ihren Großeltern. Oft beginnen in unserer mobilen Welt lange im Voraus die Planungen, wann man zu den Eltern, wann zu den Schwiegereltern, die in völlig entgegengesetzten Himmelsrichtungen wohnen, fährt. Die Familienidylle, die man sich erhofft, geht zwar nicht immer in Erfüllung, doch um wieder „zu Hause" anzukommen, nimmt man einiges in Kauf. Die magische Anziehungskraft, an den Ort des eigenen Ursprungs zurück zu kehren, ist stärker. Weihnachten feiern wir als das Fest des eigenen Ursprungs.

Weihnachten ist nicht nur das identitätsstiftende Fest des Abendlandes, sondern auch jenes jedes Einzelnen. Geburt feiern hat immer mit dem Einzelnen und seiner Einmaligkeit zu tun. Es ist heute nicht nur

von Bedeutung, dass ich geboren bin – theologisch gesprochen als Kind Gottes –, sondern auch wann, wo, wie, mit welchen Anlagen. Alles wird genau festgehalten. Angesichts der Entwicklungen in der Gentechnik und ihrer manipulativen Möglichkeiten wird die Frage nach dem eigenen Ursprung immer bedeutsamer. Weihnachten wird zu einem Fest, an dem die ver-rückte, in Frage gestellte absolute Würde des Menschen zurecht-gerückt und gefeiert wird.

Wir feiern zu Weihnachten, mit unserer Sehnsucht zu Hause angekommen zu sein, mit der Sehnsucht nach heilem, glückvollem Leben – so unterschiedlich die je persönliche Definition davon sein mag. Vermutlich deshalb wollen zu Weihnachten alle nach Hause. Ein Fest, an dem alle sich treffen und so sich bewusst oder unbewusst ihres Ursprungs und ihrer Identität vergewissern, gehört zu jeder Kultur – in den USA z.B. ist Thanksgiving ein solches Fest. Es scheint zum Menschsein zu gehören, sich zu vergewissern, dass ich der und die sein darf, die ich bin – vielleicht ist gerade deshalb der vielbeschworene Weihnachtsfriede in den Häusern so wichtig.

Der bewusste oder unbewusste Wunsch, sich des eigenen Ursprungs zu versichern, ist ein möglicher Weg des Bewusstwerdens des Zusammenhangs von christlicher Festdeutung und profanierter Feier.

3 Religionspädagogisch-katechetische Anregungen

Die am Anfang formulierte Grundthese bestätigt sich nach den vorangegangenen Überlegungen: Es geht nicht um Vermittlung, sondern um ein Wahrnehmen, Aufnehmen und Bewusstmachen vollzogener Festliturgie inmitten der Lebensvollzüge der Menschen. Es geht um einen sinnvollen Vollzug und eine überzeugende Ritualisierung des Festes, nicht um Belehrung der Menschen.

In einer inzwischen multikulturell und multireligiös geprägten Gesellschaft sind wir dabei alle Lernende, Gebende und Nehmende. Gerade heute kommt dieses katechetische Grundprinzip zum Tragen: Denn für die einen trifft auf das Vertraute – „wir feiern Weihnachten und wissen, wie wir es tun" – das Fremde – „die ureigenste Theologie von der Inkarnation Gottes und die entsprechende Feier der Liturgie". Umgekehrt erleben die anderen, wie das Vertraute – „ausdrückliche Feier der Inkarnation Gottes" – und das Fremde – „ich verstehe nicht, dass viele Menschen Weihnachten nicht mit Gottesdienst und Gott im engeren Sinn verbinden" – sich begegnen.

Im Folgenden werden einige kursorische Anregungen entfaltet.

3.1 Erzähltes Fest: Selbst- und Fremdwahrnehmung

Im katechetischen wie schulischen Kontext ist es von Bedeutung, Schätze zu heben: Wenn etwa Kinder einander erzählen, wie sie zu Hause Weihnachten feiern, was sie zu Weihnachten machen. Denn der Familienweihnachtsurlaub beginnt in der Regel erst nach den Weihnachtstagen. Das Fest verbringt man zuhause oder bei den Großeltern. Mit Ostern ist das anders. Da gibt es nicht so viel zu erzählen. Die christliche Religion mit ihrem Weihnachtsfest hat noch eine Prägekraft, die gern und freiwillig aufgenommen wird. Selbst die Konsumtempel spielen Weihnachtslieder wie „O du fröhliche", „Alle Jahre wieder" und Stille Nacht". Sie spielen zu Ostern aber nicht „Christ ist erstanden von der Marter alle". Weihnachten wird so zu einer elementaren Alltagserfahrung für alle.

Wenn Kinder von ihrem Weihnachten erzählen, dann wird deutlich werden, dass es verschiedene Feierformen gibt, eine Reihe von Elementen aber bei allen gleich sind: Essen, Geschenke öffnen, Lichter am Weihnachtsbaum entzünden. Für viele gehört der Kirchgang dazu, unabhängig wie sehr sich jemand ausdrücklich als Christ definiert. So verschieden die Erzählungen im Detail sein mögen, die großen Themen des Weihnachtsfestes kommen erfahrungsgemäß immer wieder vor: z.B. Heimat haben und mich auf meinen Ursprung besinnen, Beziehungen leben, Beschenken und Beschenkt-werden, den Glanz der Lichter bestaunen.

In unserer Kultur ist zunehmend zu beobachten, dass auch andere Religionen sich dem christlichen Weihnachtsbrauchtum anschließen. So ist immer häufiger bei muslimischen Familien der Weihnachtsbaum anzutreffen. Es lohnt, den interreligiösen Dialog zwischen Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen anzustiften und einander zu erzählen, wie man Weihnachten feiert. – Und zu fragen: Wie erlebst du, wie wir Christen Weihnachten feiern?

Wo Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung zusammenkommen, kann sich ein vertiefter eigener Zugang zum Weihnachtsfest erschließen.

3.2 Entdeckungen machen

Weihnachten ist reich an Brauchtum und Symbolik: Sterne, Weihnachtsbaum, Kerzen, Kugeln, Lametta, Weihnachtsbäckereien, Krippe, Stroh, Hirten, Lichterketten, Tannenzweige, Bratäpfel …

Mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen kann ein jeweils eigener Prozess angestoßen werden, um wahrzunehmen, was da alles ist, wie einzelne Symbole beim persönlichen Weihnachtsfest vorkommen und welche Bedeutung sie dabei haben. Dabei lässt sich dann erschließen, wie all die Symbole und ihre durchaus verschiedene Verwendung zusammenhängen. Es lässt sich entdecken, wie die einzelnen Symbole mit der Weihnachtserzählung verbunden sind.

Der Grundbotschaft von Weihnachten nähern sich Menschen am leichtesten durch Erfahrungen, die sie damit machen. Ein Beispiel: Weihnachten als Feier des Lichts wird dann wieder bewusst werden, wenn Dunkelheit und Licht als sehr ursprüngliche Grunderfahrungen von Menschen erlebbar werden. Um solche ursprünglichen Erfahrungen machen zu können, weil sie anscheinend nicht mehr zum gewöhnlichen Alltag gehören, gehen wir z.B. mit Jugendlichen nachts in dunkle Wälder. Dort kann dann nachempfunden werden, was es bedeutet, wenn die Dunkelheit erlösend durch ein Licht erhellt wird. Es geht darum, das verschüttete Wissen um Grunderfahrungen und ihre Deutung in christlichen Festen wieder aufzuspüren.

Die Erkenntnis, dass man heute nicht mehr sagen kann „*nur das* ist Weihnachten und *so* feiert man Weihnachten", mag für manche schwerwiegend sein, für andere befreiend, weil sich damit ein neuer vertiefter Zugang zur Weihnachtssymbolik eröffnen kann. Als Christen sagen wir, dass wir zu Weihnachten die Geburt Jesu Christi als Licht der Welt feiern; für andere ist dies nur ein kleiner Teil von Weihnachten. Die Offenheit für die christliche Symbolik ist da, denn sie ist aufgenommen in der jeweiligen Feierpraxis und damit anschlussfähig an eigene Erfahrungen.

3.3 Weihnachtsarchäologie betreiben

Über Ostern haben wir Hoheitsgarantie – dieses Fest versucht uns niemand strei-

tig zu machen. Zu Weihnachten ist das anders. Das Fernsehprogramm ist durchgestylt, die Einkaufsmeilen der Städte erstrahlen im Glanz, die Discounter legen frühzeitig riesige Vorräte an Lebkuchen, Christstollen und Weihnachtsmännern in verschiedensten Ausführungen in die Regale. Weihnachten interessiert alle. Es gilt wahrzunehmen und anzunehmen, dass nicht nur wir an der Weichnachtsliturgie schreiben. Nur mit dieser Haltung können wir gemeinsam mit den Menschen feiern, Weihnachtsarchäologie betreiben und dem Fest ganz wesentliche theologische Motive erhalten. Weihnachtsmann, Tannenbaum, Sonne, Mond und Sterne, ja selbst das Kind sind – wie alle Symbole – für andere und neue Deutungen sehr empfänglich. Was wir als Risiko für die Wahrung des christlichen Weihnachtsfestes sehen, ist vielleicht die große Chance, wenn wir die Herausforderung annehmen und nicht in den dogmatischen Wahrheitsformeln verhaftet bleiben, sondern lustvoll, mit Fantasie und Kreativität Menschen verlocken, wie Gott Mensch zu werden und einander zu Menschen zu werden, Weihnachten zu feiern und uns auf den Weg zur Krippe, zum Licht und zu uns selbst zu machen.

Die Autorin: *Claudia Hofrichter, Dr. theol., Jg. 1960, Pastoralreferentin, Mediatorin BM, seit 1990 Referentin für Katechese und Mediation im Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart; Vorsitzende des Diözesanverbandes des Deutschen Katecheten-Vereins, ehrenamtliche Geistliche Leitung (Präsida) einer großen Kolpingsfamilie. Publikationsauswahl: Leben Bewußtwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen", Ostfildern 1997; Quo vadis – Signaturen zu Katechese und Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter 132 (2007), 95–99; Das katechetische Handeln der Kirche – Katholische Entwicklungen und Spezifika: in: Gottfried Adam / Rainer Lachmann (Hg.), Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 2008; Wir möchten, dass unser Kind getauft wird. Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen, München 2003, Neuausgabe mit Berücksichtigung des revidierten Taufritus erscheint Januar 2009.*

Alois Halbmayr

Zwischen Menschwerdung und Geldwertung

Weihnachten im Spannungsfeld von religiöser Entleerung und ökonomischer Überformung

◆ **Kein kirchliches Fest unterliegt dem Druck der Kommerzialisierung so stark wie das Weihnachtsfest. Gottes Menschwerdung ist in unserer Marktgesellschaft zum Fest der „Geld-Wertung" geworden – beliebtestes Weihnachtsgeschenk ist der Geldgutschein. Ist der Sinn des Weihnachtsfestes in unserer Kultur damit am Ende? Gegen diese resignative Sicht setzt der Salzburger Dogmatiker Alois Halbmayr sein Plädoyer, Weihnachten als Unterbrechung der Tauschlogik von Geben und Nehmen zu verstehen. Der Autor spielt damit den Ball an die Kirchen zurück. Es liegt an ihnen, den Tiefensinn des Weihnachtsfestes in einer kommerzialisierten Kultur neu zu entdecken und zu feiern. (Redaktion)**

Wer sich heute aus theologischer Perspektive mit der Bedeutung von Weihnachten in den Gegenwartsgesellschaften auseinandersetzt, läuft schnell Gefahr, ins breite Fahrwasser einer pessimistischen Kulturkritik und eines stillen Ressentiments zu geraten. Weihnachten, so lautet ein gängiger Befund, sei zu einem Fest des Konsumrauschs verkommen. Gefeiert werde nur mehr eine kuschelige Familien-Idylle, nicht mehr die revolutionäre Botschaft der Menschwerdung Gottes. Jährlich zeige sich aufs Neue, wie sehr dieses Fest seiner ursprünglichen Semantik beraubt und in welch großem Ausmaß die pragmatische Dimension des Glaubens als Ermutigung zur Neubewertung aller Lebensverhältnisse bereits verloren gegangen sei. Tatsächlich sprechen viele empirische Daten für diese Diagnose. Laut einer OGM-Umfrage aus dem Jahre 2006 rückt der Aspekt des Kaufens und Schenkens kontinuierlich in den Vordergrund, während die Bedeutung der religiösen Dimension in gleicher Weise abnimmt.[1] 56 % der befragten ÖsterreicherInnen gaben an, dass sie Weihnachten vor allem mit Konsum in Verbindung bringen. Nur mehr 6 % sind von der „vordergründigen besinnlich-religiösen Bedeutung" überzeugt, während noch vor sechs Jahren 11 % diese Einschätzung teilten. Damit scheint sich jenes Muster zu bestätigen, das auch in vielen kirchlichen Weihnachtsansprachen dominiert, aber nur einen Teil der Wirklichkeit widerspiegelt: Die semantische Entleerung des Weihnachtsfestes resultiert weniger aus einem Plausibilitätsverlust des Christlichen als vielmehr aus den Zugriffen einer Konsumkultur, die sich des religiösen Gehalts bemächtigt, um ihn für die eigenen Interessen zu funktionalisieren.

Der Beitrag möchte zeigen, dass diese Sichtweise zu kurz greift, weil sie die ökonomische Überformung des christlichen Bekenntnisses nur in ihren oberflächlichen Erscheinungen beschreiben kann. Auf der

[1] http://oesterreich.orf.at/stories/159566/ (Zugriff 1.7.2008).

Tiefenebene zeigt sich ein differenzierteres, weitaus vielschichtigeres Bild. Der genauere Blick in die Mechanismen der ökonomischen Überformungen macht deutlich, dass sich die christliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes auch auf der Ebene seiner vielfältigen Funktionalisierungen zur Sprache bringen lässt. Allerdings sind dafür neue Interpretationsmuster gefordert, die sich gegenwärtig erst in Umrissen abzeichnen.

1 Weihnachten zwischen Inkulturation und politischem Zugriff

In der Kritik an der gegenwärtigen Funktionalisierung des Weihnachtsfestes durch den Konsumismus wird zumeist übersehen, dass dieses Fest wie kaum ein anderes von Anfang an einer Instrumentalisierung ausgesetzt war. Das beginnt bereits mit seiner Einführung in der Westkirche.[2] Die Christen feierten in den ersten Jahrhunderten zunächst nur Tod und Auferstehung Jesu, nicht aber seine Geburt. Der eigentliche *dies natalis*, der entscheidende Geburtstag Christi – und letztlich aller Gläubigen – war der Todestag als der Beginn des neuen, ewigen Lebens. Erst im Zuge einer vertieften theologischen Reflexion auf die Erlösergestalt Christi wurden notwendige Korrekturen in die „Christologie von oben" eingetragen. In der Betonung des Menschseins Jesu, der von allem Anfang an wahrer Gott und wahrer Mensch war, rückte die Geburt als anschauliches Symbol in den Vordergrund. Das Wort wurde *Fleisch* (Joh 1,14), und um alle gnostischen Missverständnisse abzuwehren, fügte das Bekenntnis von Nicäa präzisierend hinzu: es wurde *Mensch* (DH 125). Die Inkarnation des ewigen Logos in die Zeitlichkeit eines konkreten Menschen galt es besonders zu feiern, weil durch diesen und mit diesem wunderbaren Tausch erst die Erlösung der Menschheit in ihrer unüberbietbaren Form möglich wurde. Als Zeitpunkt boten sich, bedingt durch die religionsgeschichtlichen Verschiebungen im 4. Jahrhundert, der 25. Dezember bzw. der 6. Jänner an. Während Origenes († um 254) noch die Geburtsfeste der Götter und Kaiser verspottet hatte, erfolgte nun eine Überschreibung und Neuverknüpfung der heidnischen Symbolik von christlicher Seite her. Der Gott des Lichtes, der Sonnengott *sol invictus*, der unter Kaiser Aurelian (270–275) zum einzigen und universalen Reichsgott aufgestiegen war, wird unter Kaiser Konstantin (306–337) vom „wahren Licht, das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1,9) überstrahlt und abgelöst. Ähnlich wie Aurelian verfolgte auch Konstantin mit dieser Ersetzung primär politische Interessen. Das Fest der Geburt des neuen Lichts, des Erlösers aller, sollte das einigende Band bilden und die Zusammengehörigkeit des Reiches unter einem Kaiser symbolisieren, der sich selbst als Diener bzw. Knecht Gottes verstand. Die Geburtsgeschichte des Weihnachtsfestes, seine Datierung auf die Wintersonnenwende und seine Aufladung mit der ursprünglich heidnischen Lichtmetaphorik zeigen, dass dieses Fest seinen Platz im Spannungsfeld von ursprünglich religiöser Bedeutung und politischer Interessen erst finden musste. Das christliche Weihnachtsfest in seiner konkreten Ausprägung ist selbst ein Resultat von Aneignungen und Überschreibungen.

[2] Vgl. *Hermann Usener*, Das Weihnachtsfest, Bonn ^{3}1969; *Hans Förster*, Die Feier der Geburt Christi in der alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und Weihnachtsfestes, Tübingen 2000; *Oscar Cullmann*, Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaumes, Stuttgart ^{2}1991.

Es war und blieb bis in die Gegenwart eine Geschichte des Zugriffs und des Kalküls.[3] Einen Höhepunkt erreichte die Funktionalisierung im Nationalsozialismus, wo das Weihnachtsfest angesichts des ungünstigen Kriegsverlaufs immer stärker die Funktion eines Propagandainstruments für die Opferbereitschaft der Soldaten und den Durchhaltewillen der Bevölkerung erfüllte.[4] Diese kompromisslose Ideologisierung konnte relativ problemlos an Vorläuferformen anknüpfen, die Mitte des 19. Jahrhunderts eingesetzt und zu einer weitgehenden Entleerung der religiösen Symbolik geführt hatten: an die Nationalisierung und Militarisierung des Weihnachtsfestes im Umfeld der deutschen Reichsgründung.[5]

Mit den politischen und ideologischen Funktionalisierungen des Weihnachtsfestes hat sich natürlich auch dessen religiöse Bedeutung kontinuierlich verschoben. Es gibt keine Säkularisierung einer religiösen Idee, die deren Verständnis im Ursprungskontext unberührt ließe. Der semantische und pragmatische Kern einer Glaubensüberzeugung ist nicht unabhängig von den jeweiligen Sprachwelten, Verstehenshorizonten, Zugriffsweisen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu erhalten. Im Gegenteil, er wird erst in der offenen Auseinandersetzung mit ihnen lebendig. Die Erzählung der Geburt Jesu im Lukasevangelium ist selbst ein klassisches Beispiel von Inkulturation und Differenz. Die politische, kulturelle und soziale Situation der Zeit bildet die verborgene Matrix, auf der die Botschaft des Evangeliums ins Wort kommt. Das klassische Adaptionsmodell, wonach ein reiner, in sich plausibler religiöser Kern zu bewahren und lediglich in die jeweilige Schale der konkreten Umwelt einzupflanzen sei, unterschätzt die enge Verwobenheit mit der konkreten Kultur.[6] Inkulturation ist und bleibt ein vielschichtiges, wechselseitiges Geschehen zwischen Religion und Umwelt, in dem sich die konkrete religiöse Signifikanz erst in der offenen Auseinandersetzung herausschält. Bedeutungen verschieben sich mit ihrem Gebrauch, neue Kontexte führen zu veränderten Lektüren, Verstehen bildet sich stets in lebendiger Auseinandersetzung mit den Plausibilitäten und Überzeugungen der jeweiligen Welt neu aus.

2 Markt und Konsum als Interpretamente von Weihnachten

Der gegenwärtige Zugriff des Marktes auf das Weihnachtsfest ist der Struktur nach prinzipiell nichts Neues. Neu ist hingegen die Form. Denn der ökonomische Zugriff

3 Vgl. *Ingeborg Weber-Kellermann*, Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit, Luzern 1978.

4 Vgl. dazu: *Esther Gajek*, Nationalsozialistische Weihnacht. Die Ideologisierung eines Familienfestes durch Volkskundler, in: *Richard Faber* / *Esther Gajek* (Hg.), Politische Weihnacht in Antike und Moderne. Zur ideologischen Durchdringung des Fests der Feste, Würzburg 1997, 183–215.

5 Weihnachten wurde auch von linker Seite häufig attackiert, weil man in ihm eine Stütze des kapitalistischen Systems erkannte, das nur den Reichen ein angenehmes und würdiges Leben ermöglichte (vgl. *Doris Foitzik*, Kriegsgeschrei und Hungermärsche. Weihnachten zwischen 1870 und 1933; sowie: *Christa Lorenz*, Frieden, Freude, Völkerfreundschaft. Weihnachten in der DDR, in: *Richard Faber* / *Esther Gajek* (Hg.), Politische Weihnacht (s. Anm. 4), 217–251 und 253–276; *Dieter Düding* / *Peter Friedemann* / *Paul Münch* (Hg.), Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg, Reinbeck 1988).

6 Vgl. dazu: *Robert Schreiter*, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992; *Fritz Frei* (Hg.), Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle, Freiburg (Schweiz) 2000.

kennt keine konkreten Akteure oder Subjekte mehr, sondern hat sich in die Anonymität einer subversiven Grammatik aufgelöst. Während die politische Instrumentalisierung in der Regel klar erkennbare Ziele verfolgt, ist die ökonomische Instrumentalisierung weitgehend von Entmaterialisierung und wachsender Selbstaufhebung geprägt. Diese eigentümliche Paradoxie, dass der Erfolg der marktwirtschaftlichen Überformung gerade in seiner Auslöschung besteht, wird erst im Blick auf die asymmetrischen Beziehungsformen zwischen Ökonomie und Religion sichtbar. Denn anders als in der politischen Funktionalisierung von Weihnachten wird im ökonomischen Zugriff die religiöse Semantik nicht negiert oder offensiv bekämpft. Vielmehr greift der Markt die religiöse Symbolik produktiv auf und scheint damit zunächst ihre Bedeutung zu festigen. Doch nimmt er entscheidende Veränderungen vor. Indem die religiöse Symbolik mit der Symbolwelt der Ökonomie verknüpft wird, entstehen gänzlich neue Arrangements der Zeichen und Bedeutungen. Die religiösen Motive und Sprachformen, die in den Kontext des wirtschaftlichen Funktionssystems einziehen, bleiben zwar als ikonografische Zeichen erhalten, aber ihre Semantik, ihre ursprünglich religiöse Bedeutung hat sich grundlegend transformiert. Die liebliche Krippe im Schaufenster, der gütige Weihnachtsmann im Werbespot, das „Stille Nacht" aus den Lautsprecherboxen in den Einkaufcenters etc., die klassischen religiösen Sujets markieren im neuen Kontext spezifische Bedeutungswelten, die nur mehr in ihrer bloßen Zitation an die Herkunft aus dem christlichen Bekenntnis der Menschwerdung Gottes erinnern.[7]

Doch warum bedient sich die Ökonomie überhaupt der religiösen Symbolwelt? Weshalb erscheint gerade das Weihnachtsfest so attraktiv? Vor allem aber: Warum lässt sich die christliche Symbolik offensichtlich relativ problemlos in das ökonomische Funktionssystem integrieren und mit gänzlich neuen Bedeutungen aufladen?

Es ist nicht allein die Ökonomie, die sich religiöser Bilder und Überzeugungen bedient, auch der Leistungssport und die Freizeitkultur nehmen gerne Anleihen bei religiösen Sujets. Einer der Hauptgründe liegt wohl in der schillernden Ambivalenz, am offenen Bedeutungsraum, der die christliche Ikonografie gegenwärtig kennzeichnet. Dem modernen Menschen ist die Symbolwelt des Religiösen, wie sie im Christentum entwickelt wurde, *vertraut und fremd zugleich*. Wir wissen noch rudimentär um die grundlegenden Inhalte und ihre Symbolisierungen, aber lebensweltlich sind sie an unsere existenzielle Praxis nur noch schwach angebunden, markieren sie einen weiten Horizont neuer semantischer Zuschreibungen. Dieser eigentümliche Schwebezustand zwischen noch bekannter, ursprünglicher Bedeutung und offener Interpretation erzeugt eine Leerstelle, die für Zugriffe prädestiniert. Es gibt keine Instanz, die über deren Rechtmäßigkeit und Legitimität entscheiden könnte. Die Kirchen besitzen kein Copyright und keine Patentrechte auf die religiösen Embleme und Symbole (und haben sie in Wirklichkeit auch nie besessen). Krippe und Kreuz zählen mittlerweile zum allgemeinen, öffentlichen Kulturgut. Daher kann auch prinzipiell jeder auf diesen Symbolhaushalt zugreifen. Damit verändert sich die Rolle und Aufgabe der Kirchen. Diese sind Teilnehmerinnen unter vielen anderen im freien Spiel der Kräfte und vor die Aufgabe gestellt, überzeugende und plausible

[7] Vgl. *Matthias Morgenroth*, Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003.

Deutungen aus ihren eigenen Traditionen heraus zu bieten. Mehr denn je entscheidet sich die Überzeugungskraft der Symbole nicht nur an der kognitiven Kohärenz und an der praktischen Orientierungsleistung, sondern in gleicher Weise auch an der existenziellen Aneignung. Die entscheidende Differenz der Bedeutungen zeigt sich nirgendwo anders als an den konkreten Vollzügen, an den gelebten Wahrheiten, die darin zum Ausdruck kommen, und an den Praktiken, die sie auslösen.

3 Neuverknüpfung der religiösen Semantik

Die marktorientierte Zitation einer religiösen Semantik zielt nicht auf eine Vertiefung des Gottesverhältnisses oder auf Umkehr, sondern auf eine Erfüllung, die sich durch die Aneignung eines Produkts gewinnen lässt. Verkauft wird weniger ein Konsumgut als vielmehr ein Lebensgefühl, eine Identität, die gerade nicht von ihren materiellen Voraussetzungen gelöst ist, sondern sich in ihnen erfüllt.

Weihnachten als das Fest der Geburt Christi korrespondiert im Bewusstsein der meisten Menschen nicht mit Ostern, sondern mit dem eigenen Geburtstag. Frühkindliche Erinnerungen und der tiefe Wunsch nach einer heilen, ungebrochenen Welt werden wachgerufen; das Weihnachtsfest wird als idealtypische, temporäre Simulation der familiären Idylle, als Vollgestalt eines gelungenen Weihnachtsfestes präsentiert.[8] Die existenziellen Fragen, die mit der eigenen „Menschwerdung" verbunden sind, werden in einem religiösen Vollzug mit der Botschaft von der Kenosis Gottes konfrontiert: Gott tritt aus sich heraus, er teilt sich in einem konkreten Menschen voll und ganz selbst mit. Damit wird uns ein Leben im restlosen Vertrauen auf die Zusage Gottes möglich, verwandelt sich die Sorge um sich in die bedingungslose Anerkennung seiner selbst und der anderen. Gott schenkt sich ganz und gar, ohne Vorbedingung und ohne Gegenleistung. Für diese Selbstgabe Gottes, die in der Heiligen Nacht gefeiert wird, hat die christliche Ikonografie ursprünglich nur wenige, dafür aber umso präzisere Symbole entwickelt: die Lichtmetapher, die auch die Osternacht dominiert, die Anklänge an die Zeitenwende („Die Mitte der Nacht als der Anfang des neuen Tages"), vor allem aber die Betonung der Gottesgeburt in jedem Menschen, die insbesondere für die Mystik ein zentrales Motiv darstellte.[9] Erst das bürgerliche Zeitalter schmückte den bescheidenen Rahmen mit allerlei Brauchtum aus. Das Bild der heilen, friedlichen Familie rückte in den Vordergrund und damit verlor das Sperrige des Weihnachtsevangeliums seinen Platz im Zentrum des Geschehens. Über die Jahrhunderte hat sich neben der Familienzentriertheit insbesondere die Grammatik des Schenkens als zentrales Element der Feiertagsgestaltung herauskristallisiert. Beide sind aber den Zugriffen des Marktes in unterschiedlicher Weise ausgeliefert. Während sich die modernen familiären Systeme aufgrund ihrer disparaten Erscheinungsformen ökonomisch schwieriger funktionalisieren lassen, erscheint die Kultur des Schenkens

[8] Für den Soziologen Karl Otto Hondrich ist Weihnachten „nicht nur, wie es theatralisch heißt, der Sieg des Lichts über die Finsternis. Es ist auch der immer sich wiederholende Sieg der Familie über die Religion." (*Karl Otto Hondrich*, Stille Nacht, in: FAZ 24.12.2004, Nr. 301, 6).

[9] Berühmt ist in diesem Zusammenhang auch der Vers von *Angelus Silesius* aus dem »Cherubinischen Wandersmann« (1674): „Und wäre Christus tausendmal zu Bethlehem geboren, doch nicht in dir, du wärest dennoch ewiglich verloren."

geradezu prädestiniert für eine marktgemäße Zurichtung. Denn anders als die oft komplizierten familiären Strukturen ist die Grammatik des Geschenks vergleichsweise einfach codiert; sie besteht nur aus drei Elementen: dem Geber, der Gabe und dem Empfänger. Auf jeder Ebene sind Verknüpfungen und Überschreibungen möglich, am effektivsten auf der Ebene der Gabe selbst. Denn Gaben stiften Beziehung, sie symbolisieren Zugehörigkeit und eröffnen neue soziale Verhältnisse.[10] Sie sind daher auch ganz bestimmten Regeln unterworfen und spiegeln in ihrer konkreten Gestalt aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen.

Die gegenwärtige Dominanz des ökonomischen Funktionssystems, das immer tiefer in die private Lebenswelt eingreift, hat in diesem Dreieck von Geber, Gabe und Empfänger insbesondere den Stellenwert der Gabe verändert. Ihre primäre Funktion verschiebt sich. Nicht mehr die Stiftung von Beziehung steht im Vordergrund, sondern das Messen von Werten. Die Intensität eines Verhältnisses und dessen persönliche Bedeutung werden nicht mehr symbolisch über die Tatsache des Geschenks selbst, sondern über ihre konkreten, materiellen Werte vermittelt. Nicht das *Dass* ist entscheidend, sondern das *Wieviel*. Diese Verschiebung vom symbolischen zum materiellen Pol führt unter der Hand eine neue Logik ein: Je wertvoller das Präsent, desto größer die Liebe bzw. Zuneigung. Die Werbung streicht besonders in der Vorweihnachtszeit diese Neuverknüpfung heraus, indem sie unterschwellig an das Bedürfnis nach bedingungsloser Liebe und Anerkennung appelliert, seine vermeintliche Erfüllung nicht an eine Option oder eine Hoffnung, sondern an ein konkretes Produkt bindet. Sie bedient sich geschickt der tendenziell unbeschränkten Bedürfnisstruktur des Menschen, insofern nach oben hin keine Grenze des Genusses und des Habens existiert. Weil bestimmte Bedürfnisse sich nicht ins Unendliche hinein vermehren lassen und der Besitz an materiellen Dingen sich nicht unbegrenzt ausdehnen lässt, ist *Geld* in den letzten Jahren zu einem der beliebtesten Geschenke geworden.[11] Zum einen ist es offensichtlich das Einzige, von dem man nie genug besitzen kann. Zum anderen eröffnet es dem Beschenkten ein potenziell unendliches Reservoir von Umsetzungsmöglichkeiten. Was lässt sich denn mit einer Summe Geldes nicht alles machen! Schließlich umweht Geld auch eine Aura von Respekt vor der Individualität des Anderen: Jeder

[10] Vgl. dazu die grundlegende Studie von *Marcel Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 743), Frankfurt a. M. 1990. Aus der Fülle an kritischer Literatur seien exemplarisch genannt: *Maurice Godelier*, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999; *Michael Gabel* / *Hans Joas* (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion (Scientia & Religio 4), Freiburg i. Br. 2007.

[11] Unter der Überschrift „Schüler wünschen sich zu Weihnachten Geld" berichtete die *Austria Presse Agentur* vom 7.12.2007: „Die österreichischen Schüler machen es ihren Familien zu Weihnachten leicht: An erster Stelle auf der Weihnachtswunschliste steht bei den Zehn- bis 19-Jährigen Geld. Besonders viel Freude macht man damit laut einer Online-Umfrage des Gfk-Fessel-Instituts der Altersgruppe von 15 bis 19 Jahren. Prinzipiell ist noch jeder Fünfte unentschlossen, was er sich zu Weihnachten eigentlich wünscht. (…) Handys stehen auf der Wunschliste eher weit unten – nur jeder Achte möchte ein Mobiltelefon. Das liege laut Fessel-Gfk in erster Linie an der ‚hohen Handysättigung' von 93 Prozent bei den Zehn- bis 19-Jährigen. Weiters abgeschlagen sind Reisen, Zimmerausstattung sowie Haustiere." Allerdings erhalten zu Weihnachten deutlich weniger Kinder und Jugendliche einen Geldbetrag (62 %) als zum Geburtstag.

hat seinen eigenen Geschmack und ist frei, darüber zu verfügen. Obwohl Geld ein „fürchterlicher Formzerstörer“[12] ist, indem es als reine Quantität völlig indifferent ist, lässt es sich in seiner Abstraktheit erfolgreich zur Symbolisierung und Pflege individueller Beziehungen einsetzen.

Der Markt braucht Weihnachten nicht als religiöses Fest. Aber Weihnachten eignet sich als Legitimationsform und als Katalysator einer Wachstumsdynamik, die zu den Konstruktionsprinzipien der kapitalistischen Ökonomie gehören. Diese Dynamik, die sich in der fortschreitenden Ökonomisierung privater Lebensverhältnisse niederschlägt, hinterlässt bei vielen Zeitgenossen ein tiefes Unbehagen, das natürlich auch das Ursprungsereignis – Weihnachten selbst – erfasst. Die vielfältigen Erwartungen und Ansprüche an ein stimmungsvolles und gabenreiches Fest im Kreise der Familie, die vor allem den Frauen große Arbeitsbelastungen aufbürden, treiben nicht wenige auf eine ferne Karibikinsel (um vielleicht erst recht wieder an der obligaten Weihnachtstafel unter dem Lichterbaum zu landen). Diese Erwartungen können aber andererseits auch Neugierde auf die ursprünglichen Interpretationen wecken, auf jene möglicherweise noch unverstellte christliche Perspektive, die sich hinter den diversen Übermalungen und Funktionalisierungen verbirgt.

Weiterführende Literatur:
John D. Caputo / *Michael J. Scanlon* (Ed.), God, The Gift and Postmodernism, Bloomington 1999. Der Band enthält ein vieldiskutiertes Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Marion über die Gabe.
Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben 1, München 1993 – ein Grundlagentext für eine noch zu entwickelnde Theologie der Gabe.
Michael Rosenberger / *Ferdinand Reisinger* / *Ansgar Kreutzer* (Hg.), Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 14), Frankfurt a. M. 2006. Ein informativer Sammelband, der die Vorträge und auch Diskussionen eines interdisziplinären Symposions an der KTU Linz beinhaltet.
Jürgen Ebach u.a. (Hg.), „Leget Anmut in das Geben.“ Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001.

4 Die Weihnachtsbotschaft als Kritik ihrer Ökonomisierung

Angesichts der wachsenden Zugriffe auf die religiöse Symbol- und Bilderwelt stellt sich für Kirche und Theologie die Frage, wie sie sich zu diesen Aneignungen in den neuen, fremden Kontexten verhalten soll. Der Blick auf die historische Entwicklung lehrt ein Zweifaches:

1) Die Prozesse der Aneignungen, Verfremdungen, Überformungen und Umschreibungen sind unumkehrbar. Sie stehen in einer langen Tradition, die das Evangelium selbst zu jeder Zeit erfasst haben.

2) Die ideengeschichtlich relativ neue Funktionalisierung der Weihnachtsbotschaft durch die Imperative der kapitalistischen Marktökonomie könnte auch Anlass sein für Versuche, gerade in den und vermittels dieser Arrangements das Evangelium neu zur Sprache zu bringen. Denn die konsumgesteuerte Verfremdung lässt

[12] *Georg Simmel*, Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M. 1989, 360.

sich selbst wieder verfremden, auch von theologischer Seite. Dann wird die ökonomistische Überformung ihrerseits zum unerschöpflichen Reservoir der Bilder und Symbole, zu einer schillernden Folie, auf der eine religiöse Interpretation die Zeichen wiederum neu arrangiert.

Beide Elemente zwingen die Theologie zu einer ständigen Reflexion auf die gegenwartsrelevante, konkrete Signifikanz der Frohbotschaft von der Menschwerdung Gottes. Denn ihr primärer Ort ist die Jetztzeit, das Hier und Heute. Dementsprechend differenzieren sich die Bedeutungen kontextuell aus. Weihnachten „lebt aus der Überzeugung von der fortwährenden Inkarnation Gottes: Was in Jesus Christus endgültig ‚geglückt' ist, das soll und will in jedem und jeder, in allem ‚zur Welt kommen'."[13] Historisch-kritische Analysen und ritualisierte Wiederholungen der Erzähltexte reichen nicht mehr aus, um zum vermeintlichen Ursprungsbild hinter den dekorativen Übermalungen zu gelangen. Eine Wiedergewinnung der religiösen Signifikanz des Weihnachtsevangeliums wird nur gelingen, wenn der Binnenraum der Kirche nicht ausgespart bleibt von den Versuchen, die Botschaft von der Menschwerdung Gottes von ihren Funktionalisierungen und Übermalungen zu befreien. Es gibt auch eine semantische Entleerung nach innen, im kirchlichen Handeln selbst, wenn etwa die Weihnachtsbotschaft auf eine erhabene Stimmung reduziert oder das Modell der heilen Familie von Vater-Mutter-Kind als Paradigma eines christlichen Lebens ideologisiert wird. Welche weihnachtlichen Interpretationsangebote gibt es für Menschen, die sich diesen Normativen verweigern oder deren Biografien andere Geschichten erzählen? Nicht zuletzt erfolgt eine semantische Entleerung des Weihnachtsevangeliums durch seine Entkontextualisierung selbst. Die Erzählungen von der Geburt Jesu, die sich nur bei Lukas und Matthäus in ausführlicher Form finden, sind von der Praxis und der Lehre Jesu her zu verstehen, nicht umgekehrt. Die bedingungslose Zuwendung Gottes zu den Menschen korrespondiert mit der bedingungslosen Annahme des Menschen seiner selbst und der anderen, sie trägt darin aber auch ein unbändiges Moment von Exodus und Aufbruch ein. Das hilflose Kind in der Krippe ist gewiss eine Metapher für die Ohnmacht und Ausgesetztheit des Menschen, auch für den kleinen unscheinbaren Beginn dessen, was mit einem großen Wort ‚Reich Gottes' genannt wird. Aber zugleich ist die Geburt Jesu ein starkes Symbol für die Umkehrung und die Neubewertung der Verhältnisse, für das neue Leben, das die Botschaft von der Menschwerdung Gottes ermöglicht. Weil es einen untrennbaren Zusammenhang von sakramentalem Selbstvollzug der Kirche und gesellschaftlicher Aufmerksamkeit gibt, wächst die Plausibilität der religiösen Semantik nach außen mit der Überzeugungskraft nach innen. Eine religiöse Semantik, die über den Raum der Sakristei hinaus eine verändernde Kraft beansprucht, ist nicht unabhängig von den säkularen Überformungen zu gewinnen, sie ist aber auch nicht von ihnen abhängig, sondern besitzt gleichzeitig einen autonomen Interpretationsraum, den es selbstbewusst zu gestalten gilt. So sind Diskussionen, wann die Weihnachtsmärkte ihre Tore öffnen oder ab welchem Zeitpunkt religiöse Lieder in den Einkaufszentren gespielt werden dürfen, vielleicht interessant, aber zugleich keiner größeren Aufregungen wert. Die entscheidende adventliche Frage ist

[13] *Gotthard Fuchs*, Die neue Welt schon mitten in der alten. Die weihnachtliche Einladung, in: Meditation 33 (2007), 33–42, hier 37.

die nach dem Stellenwert des Evangeliums im Leben und Handeln der Kirche und der Gläubigen, nicht nach den Sekundärformen ihrer Inszenierungen. Ein Lichterbaum im Shoppingcenter mag als Weihnachtsbaum erscheinen, aber er ist es bloß der Form nach. Eine Krippe im Schaufenster mag Maria und Josef mit dem Jesuskind zeigen, doch zu einer Krippe im religiösen Sinne fehlt der Kontext. Zu einem starken chistlichen Symbol wird die Krippe erst durch die Performanz, die aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes erwächst, nicht bereits durch das Zitat selbst.

Daher verläuft aus einer christlichen Perspektive die Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, dem Bedeutungsvollen und dem Leeren nicht entlang der Eröffnungszeiten, medialen Inszenierungen oder ökonomischen Funktionalisierungen. In einer liberalen Gesellschaft bewegt sie sich entlang der konkreten Signifikanz, für die es einen nahezu unermesslich großen, vielfach noch ungenützten Spielraum gibt. Die aus Motiven einer bestimmten *political correctness* gespeisten Versuche, mit Rücksicht auf die Pluralität der religiösen Bekenntnisse die weihnachtlichen Symbole aus der öffentlichen Sphäre zurückzudrängen, mag man als einen Verlust bedauern, weil damit wichtige Anknüpfungspunkte für eine profilierte christliche Verkündigung verloren gehen. Doch ist die Plausibilität der Menschwerdung Gottes keineswegs an ihre zeichenhafte Präsenz im säkularen Kontext gebunden. Im Gegenteil, diese Präsenz verhindert oft einen unvoreingenommenen, frischen Zugang zum Evangelium. In weit stärkerem Maß hängt die Plausibilität an ihrer Vermittlung hin zu den lebensweltlichen Erfahrungen.[14]

Die Frage, wie wir kirchlich wieder zu den Ursprungsbedeutungen vorstoßen können, lässt sich nur auf mehreren Ebenen beantworten. Es bedarf sowohl neuer Ideen und Experimente als auch einer vertiefenden theologischen Reflexion.[15] Die zunehmende Geldwertung von Weihnachten bietet die Chance, die Spitzenaussagen der Inkarnation Gottes dem postreligiösen Zeitalter neu verständlich zu machen.[16] Dazu braucht es keinen blinden Kampf gegen die Funktionalisierungen durch die Konsumgesellschaft. Weitaus wichtiger ist die Pflege der eigenen Symbolik, die im Sinne des Inkarnationsgeschehens stärker von den sozialen und kulturellen Realitäten her interpretiert werden. Die theologische Reflexion müsste deutlicher zeigen, dass die Menschwerdung Gottes eine andere Ökonomie in Gang setzt. Sie hebt die funktionale Reziprozität auf. Denn Gott gibt sich selbst, ohne dass wieder zurückgegeben werden muss. Gott als die Gabe ohne Gegengabe verpflichtet nicht, sie setzt frei und sie macht frei. Gabe im eigentlichen Sinne des Wortes, wie Jacques Derrida in Bezug auf die Ursprünge unserer Tauschökonomie formuliert, gibt es nur, „wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld."[17] Auf religiöser Ebene ist die Menschwerdung Gottes die fundamen-

[14] Vgl. dazu: *Friedo Ricken*, Religion als Kulturkritik, in: *Thomas M. Schmidt / Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.), Religion und Kulturkritik, Darmstadt 2006, 63–72.

[15] Vgl. dazu: *Maria Widl*, Das Christentum im säkularen Kontext zur Sprache bringen. „Folge dem Stern!" – ein Projektseminar am Erfurter Weihnachtsmarkt, in: ThG 51 (2008), 27–34.

[16] Vgl. dazu die Überlegungen von: *Jean-Luc Nancy*, Entzug der Göttlichkeit. Zur Dekonstruktion und Selbstüberschreitung des Christentums, in: Lettre International Nr. 59 (2002), 76–80.

[17] *Jacques Derrida*, Falschgeld. Zeit geben 1, München 1993, 22f.

tale Aufhebung und Durchbrechung dieses ewigen Kreislaufes der Verpflichtung, des Gebens, Nehmens und erneuten Gebens. Sie ermöglicht ein Verhältnis zur Welt, das nicht auf Reziprozität und Ausgleich angelegt ist, sondern auf den Mehrwert der Liebe und den Überschuss an Solidarität. Entscheidend ist freilich, ob und wie es gelingt, diese fundamentale Nicht-Reziprozität immer wieder zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Damit ist nicht allein die existenzielle, individuelle Ebene herausgefordert, sondern mit gleicher Verve auch die ethisch-politische. Im persönlichen Verhältnis könnte diese Neuorientierung das Unverrechenbare betonen, das mit jedem Geschenk im Modus seiner Entzogenheit mitgegeben wird. Welches Präsent taugt denn als Maßstab für die Zuneigung und die Qualität der Beziehung? Wie sehr es sich auch ökonomisch bestimmen lässt, in einer Grammatik der Nicht-Reziprozität verweigert es sich als funktionalisierbarer Wert. Dort ist es ein schlichtes Zeichen für das, was sich nicht messen und vielleicht auch nicht besser ausdrücken lässt: für das Präsens, das Dasein des beschenkten Menschen um seiner selbst willen.

Auf einer ethisch-politischen Ebene könnte diese Nicht-Reziprozität beispielsweise Kleinformen des Widerstandes und der alternativen Praxis forcieren. Denn ein Ausstieg aus den kulturellen und gesellschaftlichen Normativitäten, so sehr man damit auch liebäugeln möchte, ist letztlich nicht möglich. In welche Orte der Eigentlichkeit und des Wahren wollte man überhaupt ausweichen? Wohl aber lassen sich die Normativitäten subversiv verändern. Je mehr Menschen sich der konsumistischen Funktionalisierung von Weihnachten in Theorie und Praxis widersetzen, desto begrenzter werden ihre Macht und ihr Einfluss. Auch hier existieren viele Möglichkeiten der Umsetzung. Sie reichen von der bewussten Entscheidung für „kleine", symbolische Geschenke bis zum praktischen, sozialen Engagement. Diese Vielfalt der Stimmen findet in der Überzeugung vom Geschenkcharakter und der Nicht-Reziprozität des Lebens den gemeinsamen Grundton.

Was wären unsere Gesellschaften, wenn es nicht Momente und Zeiten gäbe, in denen wir uns dieser fundamentalen Grundstruktur erinnern, die in der Inkarnation Gottes ihren unüberbietbaren Ausdruck gefunden hat. Die Gabe ohne Gegengabe fordert kein ethisches Projekt, keine neu auferlegte Verpflichtung, sondern setzt die grundlegende Struktur unseres Lebens frei. Weihnachten ist einer der Orte, der an diese fundamentale Grammatik erinnert und an dem sie immer wieder neu eingeübt werden kann.

Der Autor: *Geb. 1961; Studium der Katholischen Theologie in Salzburg und Tübingen (1979 – 1988), Studienleiter im Bildungshaus St. Virgil (1989 – 1994); A.o. Univ.-Prof. für Dogmatik an der Universität Salzburg. Die wichtigsten Publikationen: Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (STS 13), Innsbruck 2000; Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition (QD 226), Freiburg i. Br. 2008 (hg. gem. mit Gregor Maria Hoff); Die Wechselwirkung von Gott und Geld. Georg Simmels »Philosophie des Geldes« als Beitrag zur Relativität der Gottesrede (erscheint im Frühjahr 2009).*

Hans Hermann Henrix

Die Geburt des Erlösers

Differenz und Gemeinsamkeit des Messiasbildes und Gottesverständnisses in Judentum und Christentum

◆ **Wenn die Messiaserwartung des Alten Testaments nach dem Ausweis des Neuen auf Jesus Christus hinausläuft, warum können dann Juden diesem Zeugnis nicht zustimmen? Diese Frage beschäftigt Christen immer wieder. Der Autor, ein ausgewiesener Kenner der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum und des christlich-jüdischen Dialogs, gibt in seinem Beitrag eine höchst aufschlussreiche Antwort, die man nicht gründlich genug lesen kann. (Redaktion)**

Erlöser: Allein Gott und nicht sein Messias. Der jüdisch-christliche Glaubensunterschied

Gershom Scholems Kennzeichnung der Differenz des Erlösungsverständnisses in Judentum und Christentum erhielt in den zurückliegenden Jahrzehnten eine fast kanonische Dignität: „Es ist ein völlig anderer Begriff von Erlösung, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt, und gerade, was dem einen als Ruhmestitel seines Verständnisses, als positive Errungenschaft seiner Botschaft erscheint, wird vom anderen am entschiedensten abgewertet und bestritten. Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann. Demgegenüber steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im geistigen Bereich und im Unsichtbaren ergreift, der sich in der Seele, in der Welt jedes einzelnen, abspielt, und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt zu entsprechen scheint.“[1] So stellt sich dem Historiker das Verständnis der *Erlösung* in einer langen jüdischen und christlichen Tradition dar. Noch schärfer wäre Scholems Skizze der Differenz ausgefallen, wenn er das jüdisch-christliche Gegenüber im Begriff und Verständnis des *Erlösers* zu bestimmen gehabt hätte. Dabei hätte er darauf verweisen können, dass im jüdischen Gebetbuch mit dem populären Morgengebet *Adon olam* („Herr der Welt“) und vielen weiteren Gebeten Gott allein – und also nicht sein Gesalbter, sein Messias – „mein Erlöser“, „unser Fels, unser König

[1] *G. Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *Ders.*, Judaica 1 (Bibliothek Suhrkamp 106), Frankfurt 1963, 7–74, hier 7.

und unser Erlöser" genannt, gepriesen und angerufen wird.[2] In der ersten und erweiterten Benediktion *Jozer or* („Bildner des Lichts") vor dem Bekenntnis des *Schma Jisrael* („Höre, Israel") am Schabbat wird dies besonders deutlich: „nichts gibt es neben dir, unser Erlöser, in den Tagen des Gesalbten"; hier ist auch für die Tage des Messias Gott der „Erlöser" deutlich vom Messias unterschieden.[3]

Auf die Gestalt des Erlösers hin hatten die deutschen Bischöfe ihre Sicht des christlich-jüdischen Glaubensunterschieds pointiert. „Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches; sie empfinden ihn als etwas dem strengen Monotheismus, wie er besonders im ‚Sch'ma Israel' für den frommen Juden täglich zur Sprache kommt, absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht."[4] Die Bischöfe nennen in ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum 1980 zwei Titel für Jesus Christus: *Messias* und *Sohn Gottes*. Betonte Scholem noch die Differenz und das völlig Andere des Begriffs der Erlösung, so machen die Bischöfe darauf aufmerksam, dass selbst im tiefsten Glaubensunterschied ein Bindeglied zutage tritt. Diesem Doppelcharakter von Differenz und Nähe sei im Blick auf die Erlösergestalt Jesu Christi als Messias und Gottes Sohn etwas nachgegangen.

Die jüdische Messiashoffnung steht unter dem Segen Gottes

Die Geschichte des nachbiblischen jüdischen Messianismus ist nicht zuletzt durch die Schriften von Gershom Scholem in den Gesichtskreis der christlichen Theologie getreten. Diese Geschichte ist voller Hoffnungen und Enttäuschungen. Ihr Doppelgesicht von Hoffnung und Enttäuschung tritt besonders beim Aufstand des Bar Kochba im 2. Jahrhundert und bei der Bewegung des Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert hervor. Damals kam es im jüdischen Volk zur messianischen *Confessio*, dass der Messias da sei. Beide Erfahrungen endeten mit einer Katastrophe und einem Schock: Jerusalem wurde zur Aelia Capitolina, und der jüdische Staat blieb für lange Zeit definitiv zerstört; Sabbatai Zwi aber trat zum Islam über.[5] Beide Erfahrungen haben die jüdische Messiashoffnung traumatisiert und

2 Vgl. nur das allgemein in den deutschen Einheitsgemeinden benutzte Gebetbuch: Sidur Sefat Emet mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1987, 3, 34, 101 u.ö.

3 Ebd., 105.

4 *Die Deutschen Bischöfe*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980, in: *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001, 260–280, 275.

5 Zur Literatur vgl.: *G. Scholem*, Zum Verständnis (s. Anm. 1); *Ders.*, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias (1957), Frankfurt a. M. 1992; *Ders.*, Judaica III, Frankfurt a. M. 1973, 198–217 (= Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus); *P. Schäfer*, Der Bar-Kokhba-Aufstand, Tübingen 1981; *J. Maier*, Geschichte der jüdischen Religion (Herder Spektrum 4116), Freiburg i. Br. 1992, 587–595; *G. Stemberger*, Messias/Messianische

eine anti-messianische Gegenreaktion im Judentum hinterlassen. Die am Ausgang des 2. Jahrhunderts vorliegende Mischna, die erste Gesetzessammlung des nachbiblischen Judentums, interessierte sich kaum für messianische Vorstellungen. Das Thema der Erlösung blieb randständig, während die Anforderung der Heiligung im Zentrum stand: Die Mischna hielt dazu an, die Tora zu befolgen. Erst in der Gemara, der „Vollendung" der Mischna – mit der sie den Talmud bildet –, kam es wieder zur Belebung des Messianischen.[6] Ganz ähnlich hatte das Scheitern der sabbatianischen Bewegung eine Abkehr vom Messianischen zur Folge. Wo es nicht zum religiösen Nihilismus kam, orientierte man sich wieder strikt an der Tora und hielt sich von jeder messianischen Aktualisierung fern. Die Kabbala war durch die sabbatianische Bewegung in Misskredit geraten; sie disziplinierte ihr messianisches Interesse und fragte stärker nach der Herkunft als nach der Zukunft des Menschen. Im Chassidismus wurde die sabbatianische Engführung des Messianismus auf eine Einzelpersönlichkeit korrigiert und die Mitwirkung eines jeden beim messianischen Erlösungsprozess eingeschärft. Als neuzeitliche Reaktion auf die sabbatianische Bewegung ist es im innerjüdischen Spektrum zu einem Judentum ohne Messias und Messianismus gekommen. Zwischen der zweifachen historischen Hinterlassenschaft eines gescheiterten Messianismus und eines äußerst reduzierten Messianismus in der Gestalt eines Judentums ohne Messias steht die rabbinisch orientierte Tradition messianischer Hoffnung. Sie hat ihre Grundtexte in den Talmudpassagen von Sanhedrin 97a bis 99b, zu denen Emmanuel Levinas scharfsichtige Analysen vorgelegt hat,[7] und bleibt richtungweisend für orthodoxe Juden heute. Für sie hat der Messias bestimmten Kriterien zu entsprechen und an der Sichtbarkeit zu überprüfende Aufgaben zu erfüllen: als Nachkomme Davids muss er das jüdische Volk im Land Israel zusammenführen, den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen, der Welt den Frieden und die Menschheit zur Anerkenntnis des einen-einzigen Gottes bringen. Die Kriterien und Aufgaben sind wichtiger Bezugsrahmen für die innerjüdische Kontroverse über das messianische Fieber um den „Messias von Brooklyn", den am 12. Juni 1994 verstorbenen Lubawitscher Rebbe Menachem Mendel Schneerson.[8] Diese aktuelle messianische Aufwallung beschränkt sich auf eine zwar außerordentlich aktive und innerjüdisch missionarische, aber kleine Gruppe. Sie wird als eine Verkehrung der klassischen jüdischen Messiaslehre gegeißelt; diese kenne keinen

Bewegungen. II. Judentum, in: TRE XXII (1993), 622–630; *R. Mayer*, War Jesus der Messias? Die Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden, Tübingen 1998 wie auch *Chr. M. Rutishauser*, Jesus von Nazareth und Sabbatai Zwi oder das Scheitern des Messias, in: Gregorianum 87 (2006), 324–346.

6 So nach *J. Neusner*, Wann wurde das Judentum eine messianische Religion?, in: Concilium 29 (1993), 33–49.

7 *E. Levinas*, Messianische Texte, in: *Ders.*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 58–103.

8 Siehe zum Kontext der Kontroverse: *N. P. Levinson*, Der Messias, Stuttgart 1994, 118–130. Eine lehrreiche Skizze der messianischen Positionen in der jüdischen Orthodoxie der Gegenwart bietet: *D. Biale*, Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Messianismus und Orthodoxie, in: *A. Nachama* u. a. (Hg.), Jüdische Lebenswelten. Essays, Berlin–Frankfurt a. M. 1991, 50–67.

Messias, der in einer unerlösten Welt sterbe und das Werk der Erlösung nach seiner Auferstehung vollende.[9] Von größerer Breitenwirkung, wenn auch untergründiger, ist für die Mehrheit der gegenwärtigen Generation des jüdischen Volkes die Frage nach der Herausforderung, welche die Schoa und Auschwitz für die messianische Hoffnung darstellt.

Diese Fortentwicklungen, Brüche und Revitalisierungen jüdischer Messiashoffnung werden in der gegenwärtigen christlichen Theologie wahrgenommen.[10] Sie sind auch im Blick lehramtlicher Texte wie etwa des Dokuments „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel", welches die Päpstliche Bibelkommission unter Vorsitz des heutigen Papstes Benedikt XVI. am 24. Mai 2001 veröffentlicht hat. Das Dokument leitet zu einem christlichen Hinhören auf die jüdische Messiashoffnung an. Auf besondere jüdische Aufmerksamkeit stieß nicht nur seine Feststellung, es gebe eine jüdische und eine christliche Auslegungstradition und Leseweise des Alten Testamentes, die sich ihr Recht nicht gegenseitig streitig machen dürften, sondern auch eine Aussage, die zu den aufregendsten lehramtlichen Äußerungen der letzten Jahre gehört: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht vergeblich" (Nr. 21/43)[11]. Die jüdische Messiashoffnung hat also nicht nur ihren Gegenstand, sondern sie hat ihren Grund, ihren Sinn, ihre Berechtigung, ihre Nichtvergeblichkeit. In negativer Formulierung wird der jüdischen Messiashoffnung von offizieller kirchlicher Seite eine positive Qualität zugesprochen. Die Aussage meint gewiss die Messiashoffnung des Alten Testaments, zielt aber auch auf die nachbiblische und so wechselhafte Messiashoffnung des jüdischen Volkes; sie kann nämlich „für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung" (Nr. 21/43). Diese nachbiblische jüdische Messiashoffnung gehört zur jüdischen Leseweise biblischer Hoffnung, welche sich parallel zur christlichen Auslegungsge-

9 Vgl. *D. Berger*, The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference, London 2001 und die Entgegnung von *Ch. Rapoport*, The Messiah Problem. Berger, the Angel, and the Scandal of Reckless Indiscrimination, New York 2003.

10 Beispielhaft seien genannt: *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; Themenheft „Messias und Messianismus", Concilium 29 (1993), Heft 1; *E. Stegemann* (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart 1993; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994; *J. Wohlmuth*, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn 2002, bes. 160–185; *F.-W. Marquardt*, Jüdische Vorbehalte gegen die Messianität Jesu. Aus der Sicht eines christlichen Theologen, in: Dialog – Du Siach 54 (Februar 2004), 6–16; *H. H. Henrix*, Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004, bes. 134–156; *Ders*., Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 141–157.

11 *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. [2002], 43. Die dortige Übersetzung des Satzes lautet: „Die jüdische Messiashoffnung ist nicht gegenstandslos". Aber ein Vergleich mit dem englischen bzw. französischen Originaltext lässt diese Übersetzung als zu schwach erscheinen, weshalb hier „vergeblich" übersetzt wird. Die Zitate aus diesem Dokument werden im fortlaufenden Text mit Kapitelnummer und Seitenzahl angegeben. Zum Dokument siehe: *Chr. Dohmen* (Hg.), Eingebunden in das Volk Gottes. Blickpunkte zum Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel", Stuttgart 2003.

schichte entwickelt hat. Dabei hat sie nicht einen ursprünglichen Sinn der Schrift verfälscht oder ist von ihm abgeirrt, sondern bildet eine sich organisch aus der Bibel Israels ergebende Möglichkeit. Bei ihrer positiven Kennzeichnung jüdischer Hoffnung hat die Kommission vor Augen, dass diese Hoffnung ein Nein zum Messias Jesus von Nazaret sagt. Denn sie beantwortet die selbst gestellte Frage, ob die Christen nach der Schoa die jüdische Bibel „wie die Juden lesen" müssen, negativ und begründet dies schlüssig: „Denn eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d.h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen" (S. 44). Im Wissen um eine hier liegende Spannung zwischen dem Christusglauben der Kirche und der jüdischen Messiashoffnung entfaltet das Dokument sein christologisches Verständnis vielfach messianisch. Es spitzt die Spannung jedoch nicht in einer Weise zu, dass es bei der Messiaserwartung von einem christlich-jüdischen Grundunterschied spricht, aus dem alle anderen Unterschiede erwachsen. Es weiß um den Sachverhalt, der sich beim Blick auf die Entwicklungen, Brüche und Revitalisierungen der nachbiblischen jüdischen Messiashoffnung aufdrängte: die Messiashoffnung hat nicht den Rang des grundlegenden Verständnisschlüssels für das jüdische Selbstverständnis: „In der Folgezeit (nach der Zeit des Zweiten Tempels) gehört die messianische Hoffnung wohl zu den Überlieferungen des Judentums, doch erscheint sie nicht in allen Strömungen als zentrales und einigendes Thema oder gar als einziger Schlüssel" (Nr. 62/115). Demgegenüber erkennt das Neue Testament und mit ihm die Kirche grundlegend und wesentlich „in Jesus von Nazaret den verheißenen, von Israel (und der gesamten Menschheit) erwarteten Messias, also denjenigen, der in seiner Person die Verheißung erfüllt" (Nr. 63/115). So wesentlich wie für das Christentum ist die Messiashoffnung für das Judentum nicht. Wir stehen hier also vor einem Ungleichgewicht und einer Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis: hier der grundlegende und wesentliche Messiasglaube – dort die nicht von allen Juden als zentral verstandene Messiashoffnung.

Der Satz des vatikanischen Dokumentes „Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich" ist positiver Widerspruch zu einer Jahrhunderte lang wiederholten These in christlicher Theologie und Verkündigung, welche in immer neuen Anläufen versuchte, den Juden klar zu machen, dass Jesus der in der Bibel Israels verheißene Messias ist. Das ging einher mit einer fortschreitenden Verunglimpfung der jüdischen Messiashoffnung bis hin zu den Religionsdisputationen von Barcelona 1263 oder Tortosa 1413–1414, wo das Messiasthema zu einem Kampfmittel christlicher Judenfeindschaft wurde. Gegenüber einer langen Geschichte christlicher Polemik, die Juden hätten doch die biblischen messianischen Verheißungen deutlich auf Jesus von Nazareth zulaufen sehen und ihn als Messias anerkennen müssen, rechnen das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission und gegenwärtige christliche Theologie mit Unschärfen, Disparatheiten oder auch Randständigkeiten messianischer Erwartungen in der Bibel Israels. Dies bedeutete eine Offenheit für höchst unterschiedliche Entwicklungen nachbiblischer Messiashoffnung. Den Sachverhalt umschreibt das Dokument der Bibelkommission folgendermaßen: „Der christliche Glaube sieht in

Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels, doch betrachtet er die Erfüllung nicht einfach als das Eintreffen dessen, was geschrieben steht … Vielmehr verwirklicht sich im Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus die Erfüllung in unvorhersehbarer Weise. Jesus spielt nicht einfach eine vorgegebene Rolle – die Rolle des Messias –, sondern er verleiht den Begriffen des Messias wie des Heils eine Fülle, die sich zuvor nicht erahnen ließ; er erfüllt sie mit neuer Realität … Die Messianität Jesu hat einen neuen und unerhörten Sinn" (Nr. 21/42). Es gibt in Bezug auf die messianischen Texte des Alten Testaments „die Vorankündigung und die Unähnlichkeit" (Nr. 21/43) oder „eine Sinnfülle, die vorher nicht wahrzunehmen war" (Nr. 64/118).

Das Gegenüber von christlichem Christusglauben und jüdischer Messiashoffnung wird hier nicht verschwiegen. Und doch kann der Christ bzw. die Christin die jüdische Hoffnung, die mit einem noch kommenden Messias rechnet, nicht nur respektvoll hören, sondern darüber hinaus sogar ein anerkennendes Verhältnis zu ihr gewinnen, auch wenn diese ein Nein zu Jesus Christus einschließt. Man kann sich dafür durchaus auf die Päpstliche Bibelkommission berufen, weil sie die Kirche von Gott in die Nähe zum jüdischen Volk gestellt sieht und zwar in vielfacher Hinsicht: Sollten die Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (vgl. Nr. 42/80), die Fortdauer göttlicher Liebe zu Israel (vgl. Nr. 31–32/58–63) oder die unverbrüchliche Treue göttlicher Erwählung Israels (vgl. Nr. 33–36/63–71) nicht eine eigene Schwerkraft auch im Blick auf die jüdische Messiashoffnung haben? Steht die jüdische Messiashoffnung nicht unter dem Segen des Gottes Israels? In Entsprechung zum Kommissionsdokument, das die historische Verunglimpfung jüdischer Messiashoffnung hinter sich lässt, darf man diese Fragen positiv beantworten: Die Gaben Gottes an Israel behalten ihr heilvolles Gewicht für Israel, die jüdische Messiashoffnung steht unter dem Segen Gottes.[12] Solche Segenszuversicht leugnet die Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis – hier der grundlegende und wesentliche Messiasglaube, dort die nicht von allen Juden als zentral verstandene Messiashoffnung – nicht. Ja, sie ist sich der verschärften Asymmetrie bewusst, derzufolge christlicherseits der Messias Jesus Christus der Sohn Gottes selbst ist, während jüdischerseits die strikte Unterscheidung zwischen dem Messias und Gott selbst als Fels und Erlöser gilt.

Gottes Wohnungnahme in Israel und die Fleischwerdung seines Wortes

Infolge der Asymmetrie in der Zentralität des Messiasverständnisses in jüdischer und christlicher Tradition macht nicht der Messias-Titel den Grunddissens im jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage aus. Dieser ist vielmehr mit dem anderen Titel Jesu Christi, dem des Sohnes Gottes gegeben. Das Verständnis Gottes und seiner Inkarnation in Jesus Christus bildet den Grunddissens, wie der jüdische Philosoph Michael Wyschogrod feststellte: „Die schwierigsten Streitfragen zwischen Judentum und Christentum sind die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte,

[12] Die Spannung, die mit einer solchen christlichen Segenszuversicht im Blick auf die jüdische Messiashoffnung gegeben ist, ist in der Theologie weiter zu bedenken; vgl. dazu nur *H. H. Henrix*, Judentum und Christentum, (s. Anm. 10), bes. 148–156.

die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig."[13]

Der christlich-jüdische Dialog der Gegenwart weicht der schwierigsten Streitfrage zwischen Judentum und Christentum nicht aus. Er hat dabei unterschiedliche jüdische Wortmeldungen hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Ein gewichtiger Einwurf bewegt sich auf der philosophischen Ebene. Emmanuel Levinas fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der „Idee" der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre „zuviel" für die Armut Gottes und „zu wenig" für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Der jüdische Philosoph verneint, dass Gott in seiner Dauer eine „Gegenwart" in Zeit und Welt werden kann. Er hält daran fest, dass Gott „nicht-assimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt" bleibt. Deshalb spricht er von „Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ursprüngliche[r] Letztgültigkeit in bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann", so dass er sich „nicht … inkarnieren, … nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen" kann.[14] Ein anderer Einwand argumentiert aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.[15] Die Menschwerdung sei also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Deshalb hat Martin Buber schon in den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: „die Inkarnationslosigkeit des dem ‚Fleisch' sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes" sei „das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. Wir ‚einen' Gott, indem wir lebend und sterbend seine Einheit bekennen; wir einen uns ihm nicht. Der Gott, den wir glauben, dem wir angelobt sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden."[16]

[13] So *M. Wyschogrod*, Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Cambridge 2004, 166; *Ders.*, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55 (1995), 13–28, 15; *Ders.*, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001, 185–188. Ähnlich *E. R. Wolfson*, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: *T. Frymer-Kensky*/*D. Novak*/*P. Ochs*/*D. F. Sandmel*/*M. A. Signer* (ed.), Christianity in Jewish Terms, Boulder/Oxford 2000, 239–254; *A. Goshen-Gottstein*, Das Judentum und die Inkarnationschristologie, in: Freiburger Rundbrief NF 12 (2005), 242–253.

[14] *E. Levinas*, Menschwerdung Gottes?, in: *Ders.*, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von Frank Miething, Wien 1995, 73–82, 77f.

[15] *M. Wyschogrod*, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974), 222–236, 226 und *Ders.*, Gott und Volk Israel (s. Anm. 13), 105; ähnlich *P. Ochs*, The God of Jews and Christians, in: *T. Frymer-Kensky* u.a. (Hg.), Christianity in Jewish Terms (s. Anm. 13), 49–69, 59.

[16] *M. Buber*, Die Brennpunkte der jüdischen Seele (1930), in: *Ders.*, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt 1993, 196–206, 205.

Wo die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnahme jüdischer Einwürfe bedacht werden, geschieht dies u.a. unter Bezug auf das Verständnis des Erlösers Jesus Christus durch das Konzil von Chalkedon (451).[17] Dieses Konzil der frühen Kirche hat in Christus das Zueinander von „Menschheit" und „Gottheit" als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht: Im menschlichen Antlitz Jesu von Nazaret schaut uns das göttliche Wort, der göttliche Sohn an; in Jesus verschmelzen Menschliches und Göttliches nicht miteinander und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die berühmte Formel lautet: „ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt" (DH 301f.). Diese konziliare Vorgabe hat ihre bleibende Bedeutung, wenn christliche Theologie auf die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes einzugehen versucht.

Wenn Christen sagen: Wir glauben an die Inkarnation, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus, dann sagen sie damit: Wir bedenken ein Ereignis der Geschichte der Welt, das uns aus einer bestimmten Geschichte der Gegenwart Gottes in der Welt – nämlich aus der Begegnung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel – entgegengekommen ist und die Geschichte mitgeprägt hat. Diese besondere Gegenwart Gottes bedeutet intime Nähe. In der Bibel Israels wird sie als das Wohnen Gottes in und unter dem Volk Israel beschrieben: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen" (Ex 25,8). Das „Wohnen" als besondere Gegenwart Gottes ist – wie Rabbiner Benno Jacob in seinem Kommentar zum Buch Exodus sagt – „die Erfüllung der Menschen mit seinem Geist und Wesen als ein stellvertretendes Residieren unter ihnen"[18]. Dieser Gedanke wird in Exodus 29,42–46 konkretisiert: „Ich werde mich dort (im Offenbarungszelt) dem Volk Israel offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen … Und ich werde mitten unter dem Volk Israel wohnen und sein Gott sein" (Ex 29,43 und 35). Gott hat somit zwei besondere Wohnorte intimer Gegenwart: den Tempel und das Volk Israel.[19]

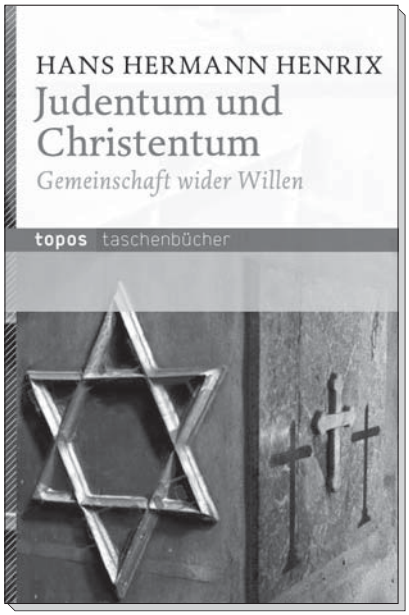
Der christliche Glaube ist nun so kühn zu sagen: Diese Wohnungnahme und Gegenwart Gottes im Volk Israel wird im Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes personhaft: Jesus Christus, dieser aufrechte Sohn Israels, wird konkreter und persönlicher „Ort" des Wohnens Gottes. Seine Geburt ist Wohnungnahme Gottes in Israel. Sie ist im Johannesevangelium mit dem

[17] Vgl. nur *J. Wohlmuth*, Jesus der Bruder und Christus der Herr, in: *E. Dirscherl*/*W. Trutwin* (Hg.), Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004, 91–111.

[18] Zitiert nach *Chr. Dohmen*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 247.

[19] Zur Diskussion um die biblischen Aussagen über Gottes „Wohnen" siehe nur *B. Janowski*, Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 11–147; 214–246, 247–280; *S. Owczarek*, Die Vorstellung vom „Wohnen Gottes inmitten seines Volkes" in der Priesterschrift, Frankfurt a. M. 1998; *R. Rendtorff*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2, Neukirchen 2001, 89–104; *Chr. Dohmen*, Exodus (s. Anm. 18), *C. Thoma*, Gott wohnt mitten unter uns. Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt, in: Freiburger Rundbrief NF 14 (2007), 82–85.

Judentum und Christentum



Hans Hermann Henrix
Judentum und Christentum
Gemeinschaft wider Willen

2. Auflage. Reihe: Topos plus
228 Seiten, kart.
ISBN: 978-3-8367-0525-7
€ (D) 10,90/sFr 20,50

Zwei Weltreligionen, die vieles gemeinsam haben und sich doch so voneinander unterscheiden – und die einander Wesentliches zu verdanken haben: Die Christen in ihrem Ursprung, die Juden in der weltweiten Verbreitung ihrer religiösen Kultur. Dieser Band liefert zwei verschiedene Zugänge für das Verständnis der beiden Religionen und den Dialog miteinander. Zum einen den historischen, der 2000 Jahre einer spannungsreichen Geschichte durchstreift, und zum anderen einen systematischen, der die wichtigsten Konfliktthemen bearbeitet.

„*Das Buch verdient besondere Beachtung. Es ist kenntnisreich und kompetent geschrieben, ein Gewinn für den christlich-jüdischen Dialog.*“ (Radio Vatikan)

„*Das Buch ist in dieser Dichte und Klarheit eine kostbare Lektüre – für Einzelne, für Gruppen und Gemeinden als Basiswissen.*“ (Christ in der Gegenwart)

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

Spitzensatz neutestamentlicher Theologie zum Ausdruck gebracht: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt". Die Doppelaussage von Johannes 1,14 ist ernst zu nehmen: Die Fleischwerdung ist ebenso wichtig wie das Wohnen des Wortes unter uns; das Wohnen Gottes geschah als Fleischwerdung. Das Erste ist Auslegung des Zweiten; das Zweite kommentiert das Erste. Die erste Vershälfte sagt „christlich", was die zweite Vershälfte „jüdisch" ausspricht. Die biblische Sprache verwandelt sich später in der Geschichte der Kirche und ihrer Konzilien, nimmt andere Sprechkategorien an, so dass „jüdische" Kategorialität sich schließlich „philosophisch" ausspricht. Dass Gott in der Geburt des Sohnes – und gewiss darüber hinaus in seinem Leben, Wirken und Leiden – herabsteigt und so sein Wort Fleisch und Mensch wird, ist dem jüdischen Gottesverständnis sehr fremd. *So* hat Israel, in dessen Mitte das Ereignis der Fleisch- und Menschwerdung des Sohnes Gottes und Erlösers geschah und aus dessen Mitte es auf die Völker zugekommen ist, als ganzes von der Nähe Gottes nicht gesprochen, obwohl es tiefe Einsichten von Gottes Nähe hatte und hat. *Dieses* hat das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht gehört, weil das Wort Gottes, wie es von ihm verstanden wurde, ihm das nicht sagte.

Es gibt bei allem Grunddissens eine jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes. Michael Wyschogrod hat sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die auf den ersten Blick wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der „Inkarnationslosigkeit" anmutet: Der Gott Israels ist „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der, indem er das tut, die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott … Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen … Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden." Für Wyschogrod bestehen „im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung" keine Gründe, die von vornherein Gottes „Erscheinen in Menschengestalt" ausschließen; würde man dies jüdischerseits behaupten und von „einer logischen Unmöglichkeit" sprechen, dann würde man „ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes" setzen. Das aber könne keine „biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie" akzeptieren.[20] Die Idee der Menschwerdung im Allgemeinen ist nach dieser Position nicht antithetisch zum Judentum.

Es war nicht der Siegeszug einer philosophischen Idee, sondern die freie Entscheidung des souveränen Gottes Israels, so in dem einen Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret Wohnung zu nehmen, dass wir von Gott nicht mehr ohne dessen Verhältnis zu diesem Sohn sprechen können und für die Kennzeichnung der Wohnungnahme Gottes keinen besseren

[20] *M. Wyschogrod*, Inkarnation (s. Anm. 13), 22. Ähnlich auch *E. Kessler* in: *Ders./H. H. Henrix*, Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation. Ein jüdisch-christlicher Dialog, in: Freiburger Rundbrief NF 15 (2008), 6–25, 11f.

Begriff als den der Fleischwerdung des Wortes oder Sohnes Gottes aufbieten können. Im Blick auf den Einwurf von Levinas, die Menschwerdung sei zuviel für Gottes Armut und zu wenig für Gottes Herrlichkeit, besteht die christliche Antwort in der philosophisch wehrlosen Rückfrage: Was aber, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart oder Nähe einzugehen, die in der Tat als ein Zuviel erscheint für die göttliche Armut, und eine Anwesenheit zu wagen, die als ein Zuwenig erscheint für Gottes Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist? Dass es so ist, darin besteht christlicher Glaube. Über ihn verantwortungsvoll nachzudenken, verbietet jeden triumphalistischen Zug, etwa in dem Sinne, unsere Rückfrage sei der bessere Glaube als der jüdische oder die größere Hoffnung oder tiefere Liebe als die jüdische. Ob es das alles ist, wird sich am Ende unseres Lebens oder – für uns alle – am Ende der Geschichte erweisen, wenn unser Glaube vom Herrn der Geschichte gewogen wird. Unser Glaube sei nicht zaghaft, wohl demütig, ohne Anspruch auf einen Komparativ, ohne Polemik gegen anderen Glauben. Michael Wyschogrod hat seinen Einspruch gegen das christliche Inkarnationsverständnis mit der Forderung verknüpft, Jesus nicht vom jüdischen Volk zu trennen. Das ist in der Tat oft genug geschehen und geschieht immer dann, wenn man von der Inkarnation in einer Weise redet, dass der Sohn Gottes in Jesus Christus ein „Mensch in abstracto, allgemein und neutral" geworden ist. Gottes Sohn, sein Wort ist in Jesus von Nazaret aber nicht Mensch in abstracto, nicht allgemein oder neutral Mensch geworden: Vielmehr ist er jüdisches Fleisch, Jude, Sohn einer jüdischen Mutter und als *solcher* konkret Mensch geworden.[21] Dieses Glaubensfaktum hat Papst Johannes Paul II. unterstrichen, als er die menschliche Identität Jesu als „von seiner Bindung an das Volk

Weiterführende Literatur:

Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002). Selten lassen Aussagen eines lehramtlichen Dokumentes so aufhorchen, wie es dem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" der Päpstlichen Bibelkommission vom 24. Mai 2001 gelang. Besonders seine Aussagen zur jüdischen Auslegungstradition und zur Messiashoffnung fanden die jüdische Aufmerksamkeit.

Hans Hermann Henrix (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23), Aachen 2006.

Clemens Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

Unter den jüdischen Dialogikern nimmt der orthodoxe Denker *Michael Wyschogrod* das inkarnatorische Denken christlicher Theologie am auffälligsten ernst. Er bedenkt es besonders im Zusammenhang mit Gottes Einwohnung in Israel, so in seinem Beitrag: Inkarnation aus jüdischer Sicht: Evangelische Theologie 55 (1995), 13–28.

[21] Ausführlicher dazu: *H. H. Henrix*, Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung, in: *H. Lehming* u.a. (Hg.), Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, Gütersloh 1999, 256–269 und *J. Denker*, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen 2002.

Israel her“ bestimmte und ihn einen „echten Sohn Israels“ nannte“[22] und bei anderer Gelegenheit davor warnte, diese „Identität (Jesu) zu verlieren“, womit man „die Wahrheit der Menschwerdung selbst“ angreifen würde.[23]

Gershom Scholem hat die Differenz im Erlösungsverständnis von Judentum und Christentum betont. Kirchliche Stimmen und christliche Theologie der Gegenwart sind auf den Sachverhalt solcher Differenz eingegangen und sehen im Grundunterschied auch ein Bindeglied zwischen Christentum und Judentum zutage treten. Selbst dort, wo der Dissens im Erlösungs- und Gottesverständnis angeschärft wird, kann dies in der Haltung eines Respekts geschehen, der einen geradezu poetischen Ausdruck bei Martin Buber fand: „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.“[24]

Der Autor: *Jahrgang 1941, Dipl.-Theol.; Dr. phil. h.c.; von 1969 bis 2005 Dozent bzw. Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen; Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden; von seinen Publikationen wichtig die beiden Dokumentationen: Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985 (zusammen mit Rolf Rendtorff) bzw. Band 2: Dokumente von 1986–2000 (gemeinsam mit Wolfgang Kraus), Paderborn/Gütersloh 2001 sowie die Bücher: Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004 und Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005.*

22 *Johannes Paul II.*, Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997, in: *H. H. Henrix/W. Kraus* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/Gütersloh 2001, 102–105, 103f.

23 *Johannes Paul II.*, Ansprache an die Teilnehmer des Kolloquiums „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ am 31. Oktober 1997, in: ebd., 107–109, 108f.

24 *M. Buber*, Kirche, Staat, Volk, Judentum (1933), in: *Ders.*, Der Jude und sein Judentum (s. Anm. 16), 544–556, 549.

Franz Gruber

„Du sollst deine Natur selbst bestimmen“ (P. della Mirandola)

Menschwerdung als kulturgeschichtliche Utopie

◆ **Die große Frage am Anfang des dritten Jahrtausends ist die alte Menschheitsfrage: Wer ist der Mensch und welche Würde eignet ihm? Jedoch hat sie in der Gegenwart ihre eigene Tönung: Was zählt der Mensch noch inmitten anonymer Mächte der Globalisierung? Wie zum Hohn zeigt die Geschichte, dass dort, wo der Mensch sich als Maß und Mitte wähnt, er in Wahrheit in seiner Verletzbarkeit, aber auch in seiner je einmaligen Würde auf der Strecke bleibt. Franz Gruber klopft die anthropologischen Entwürfe der Geistesgeschichte auf ihre Utopien und Aporien ab und bereitet so den Boden für das, was der Hauptinhalt aller Verkündigung zu Weihnachten sein müsste: Seht, wie wertvoll ist der Mensch! Seit der Menschwerdung lebt Gott sein ewiges Gottsein als unser Menschenbruder in Zeit und Geschichte. (Redaktion)**

1. Zwischen Kenosis und grenzenloser Allmacht: Der theologische Rahmen der Rede von der Menschwerdung Gottes

Das Bekenntnis zur Inkarnation Gottes in Jesus Christus bedeutet nicht nur eine Aussage über Gott und Christus, sondern versteht sich auch als grundlegend neue Sicht des Menschen. Denn Jesus Christus ist für die Zeugen und Zeuginnen seiner Auferstehung der Mensch, in dem Gott sich selbst unerwartet und unüberbietbar neu geoffenbart hat. Darum betrachtet Paulus den in Christus existierenden Menschen als neue Schöpfung: „So sollt ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus“ (Röm 6,11). Dieses neue Leben erst befreit den Menschen zur wahren Freiheit der „Kinder Gottes“, für die ethnische, soziale oder geschlechtliche Identitätsmerkmale keine absolute Bedeutung mehr haben (vgl. Gal 4 und 5).

Gerd Theissen hat eindrucksvoll rekonstruiert, wie der jesuanische und paulinische Impuls des neuen Lebens theologisch, ethisch und rituell entfaltet worden ist.[1] Die ursprünglich aus dem jüdischen Glauben heraus auftretende christliche Bewegung entwickelte sich in wenigen Jahrzehnten zu einer neuen Religionsgemeinschaft, weil sie die drei Säulen ihrer Mutterreligion (Mythos, Ethos, Ritus) transformierte. *Theologisch* gründete nun das Bekenntnis auf der Erhöhung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus zum *Kyrios* und *Sohn Gottes*, in dem der *eine*

[1] *G. Theissen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Göttingen 2000.

und *einzige* Gott selbst in absoluter Entäußerung Mensch bzw. „Sklave“ geworden ist (Phil 2,6–11; Joh 1). *Ethisch* konzentrierte sich die christliche Praxis und Nachfolge auf das jesuanische Gebot der Nächstenliebe und des Statusverzichts (Demut). In der Folge wurden diese Grundhaltungen mit den in der hellenistischen Kultur dominanten religiösen und sozialen Werten wie *Macht*, *Besitz*, *Weisheit* und *Heiligkeit* in Beziehung gesetzt.[2] *Rituell* bildeten die sakramentalen Vollzüge von Taufe und Abendmahl die kultische Erinnerung und Identifikation mit Jesus Christus.

Das junge Christentum verstärkte somit ein Verständnis vom Menschen, das schon im Judentum und in der hellenistischen Philosophie ausgeprägt war: der Mensch sei ein Wesen, das um seiner selbst willen zu achten ist. Die christliche Anthropologie gründet im menschgewordenen Wort Gottes als Ebenbild (Gen 1,27; Kol 1,15) des Schöpfers und in der „Heiligung“ des Menschen, der nicht Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck ist.[3] Diese grundlegenden anthropologischen Aussagen mussten allerdings je neu im Horizont der jeweiligen Kulturen und Epochen „übersetzt“ werden.[4] Dass der christliche Glaube in der Spätantike einerseits zur Staatsreligion geworden war, andererseits im Mittelalter die feudale, von germanischen und keltischen Mentalitäten tiefgreifend geprägte Gesellschaftsstruktur assimilierte, veränderte den Bedeutungsraum des christlichen Menschenbildes.[5] Die folgenreichste *theologische* Entwicklung löste Augustins neuplatonische Anthropologie mit dem unbiblischen Theorem der doppelten Prädestination aus, die das Verhältnis von Willensfreiheit und absoluter Abhängigkeit des Menschen von der unfehlbar wirkenden Gnade einseitig auflöste: „Zur Lösung dieser Frage habe ich mich zwar *für* die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, gesiegt aber hat Gottes Gnade.“[6]

Augustinus hat ein Erbe hinterlassen, das im spätmittelalterlichen Nominalismus erst seine ganze anthropologische Problematik entfalten sollte. In der philosophischen Diskussion über die absolute Macht Gottes nahm das Verhältnis von Gott und Welt bzw. Gott und Mensch die Züge eines irrationalen Absolutismus an: Auch wenn Gott die Welt der Schöpfungsordnung entsprechend ordnete (potentia ordinata), könnte er nach Robert Holcot (~1290 – 1349) von seiner absoluten Allmächtigkeit ausgehend (potentia absoluta) die Welt in eine Fliege verwandeln oder einen Esel in Menschengestalt erscheinen lassen.[7] Mehr noch: Alle im Sittengesetz festgelegten Regelungen müsse der Mensch nur deshalb erfüllen, weil Gott es so festgelegt habe. Gabriel Biel (1410 – 1495) krönte seine völlig dezisionistische Moraltheologie mit der Behauptung: „… nicht, weil etwas richtig oder gerecht ist, deshalb will es Gott; sondern weil Gott es will, deshalb

2 Vgl. *G. Theissen*, Die Religion der ersten Christen (s. Anm. 1), 101–167.

3 Freilich gab es diesen neuzeitlichen, von der kantschen Philosophie geprägten Begriff noch nicht. Der Sache nach aber war er schon in der antiken Ethik grundgelegt.

4 Mit jedem Übersetzungsprozess gewinnt ein Wort, ein Sachverhalt neue Bedeutungen, aber er verliert auch ursprüngliche, und zwar nicht nur semantische, sondern auch sozial-strukturelle Relevanzen.

5 Siehe dazu: *A. Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

6 *A. Augustinus*, Retractationes II, 1 (= BA 12, 450).

7 Siehe *Th. Kobusch*, Art. Nominalismus, in: TRE 23 (1994), 589–604, 597.

ist es gerecht und richtig.“[8] Hans Blumenberg sieht in dieser rational unerträglichen Position eines theologischen Absolutismus den großen Wendepunkt im europäischen Menschenbild: Gegen die theologisch verteidigte absolute Heteronomie wurde philosophisch eine radikale Weltzugewandtheit und autonome Selbstbehauptung entwickelt. Die Legitimität der Neuzeit besteht Blumenberg zufolge eben darin, dass sie dem Menschen seine Autonomie wieder zuerkannt hat, die ihm seit Augustins Gnadenabsolutismus genommen war.[9]

2. Von der Würde des Menschen zu seiner barbarischen Entartung: Das neuzeitliche Projekt der Menschwerdung

2.1 Der Mensch: das unbestimmte Geschöpf Gottes

Als Geburtsstunde des neuzeitlichen Menschenbildes gilt zu Recht die Renaissancezeit. Sie läutete einen Prozess ein, der erst heute erkennen lässt, welche Anlage zur Entwicklung aber auch zu welcher Ungeheuerlichkeit der Mensch fähig ist. Im 14. und 15. Jahrhundert erfasste Europa eine neue, kühne Sehnsucht nach dem idealen, unverdorbenen und gebildeten Menschen. Die Bildung des Individuums wurde ein vorrangiges Ziel und mit ihr die Frage, welcher der eigentliche Ort des Menschen in der Schöpfung sei. Pico della Mirandolas (1463 – 1494) Schrift *Über die Würde des Menschen*[10] wurde zur Magna Charta des neuen Menschenbildes. In einer poetischen Relecture der Weltschöpfung schildert der Florentiner Graf die Erschaffung des Menschen in direkter göttlicher Rede:

„Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzest. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine Natur ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt …“[11]

Markant hebt sich della Mirandolas Menschenbild von der biblischen Vorlage ab: Der Mensch ist nicht mehr ein statisches Ebenbild Gottes, sondern ein offenes Kunst-Werk, das Form und Identität erst aus sich selbst herausbilden muss. Zentral wird der Gedanke der Unbestimmtheit des Menschen; seine Weltoffenheit und Selbstbestimmungsfähigkeit werden die herausragenden Merkmale gegenüber allen ande-

8 *G. Biehl*, Collectorium I 423, zit. n. *Th. Kobusch*, Nominalismus (s. Anm. 7), 598.
9 Siehe dazu das einschlägige Werk von *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 2003.
10 *P. d. Mirandola*, Über die Würde des Menschen, Hamburg 1990.
11 Ebd. 5.7.

ren Geschöpfen. An diesem Freiheitspathos knüpfte später die Aufklärungszeit wieder an. J. G. Herder (1744 – 1803) proklamierte darum: „Der Mensch ist der erste *Freigelassene* der Schöpfung; er stehet aufrecht.“[12] Selbst F. Nietzsche (1844 – 1900) setzt diese Tradition fort, wenngleich naturalistischer – der Mensch ist ein „noch nicht festgestelltes Tier“[13] – und zugleich nihilistischer – der Mensch ist das Seil, „geknüpft zwischen Tier und Übermensch“[14].

Der Renaissance-Humanismus hat aber auch versucht, dem neuen Menschenbild noch klarere Konturen zu geben. Mit dem Mittel eines neuen literarischen Genus, der Staatsutopie, wurde der Idee der Menschwerdung eine kulturgeschichtlich nicht zu unterschätzende Schubkraft verliehen. Thomas Morus' (1478 – 1535) *Utopia*, Thomas Campanellas (1568 – 1639) Schrift *Die Sonnenstadt* und Francis Bacons (1561 – 1626) *Nova Atlantis* waren die drei wichtigsten Werke. So unterschiedlich diese auch sind, so gemeinsam ist ihnen eine zentrale Idee: Ziel der Entwicklung des Menschen solle eine von Gewalt und Not weitgehend frei gewordene menschliche Gesellschaft sein und die damals bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse überwinden. Allerdings machte man sich damals vom Übergang von der einen zur anderen Zivilisationsstufe noch keine rechte Vorstellung. Das sollte sich in der Aufklärungszeit radikal ändern. Dank der wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und sozialen Entwicklungen verankerte sich im neu entstandenen Bürgertum der bis heute maßgeblich gebliebene Gedanke des Fortschritts des Menschen.

2.2 Der gesellschaftliche Fortschritt: das Entwicklungsgesetz der Weltgeschichte

Eine eindrucksvolle Schilderung der Fortschrittsidee liefert das Hauptwerk des Mathematikers und Naturwissenschaftlers Antoine Condorcet (1743 – 1794). Condorcet erachtet den wissenschaftlichen Fortschritt für unaufhaltsam, und die Aufklärung sei ein von selbst laufender Prozess: „Ist nur erst einmal die gesamte Klasse der aufgeklärten Menschen eins geworden, so werden nur noch Freunde der Menschheit zu ihr zählen, die im Einverständnis miteinander daran arbeiten, Vervollkommnung und Glück der Menschheit schneller herbeizuführen.“[15]

Gegenüber einem solchen Vervollkommnungspathos hat es sowohl in Frankreich[16] als auch in Deutschland durchaus Vorbehalte gegeben. Ohne Bildung, so der Einwand, könne der Mensch nicht vorankommen. Bildung aber ist nicht enzyklopädische Ansammlung von Wissen, sondern eigenständiger, d. h. aufgeklärter Vernunftgebrauch. In der berühmtesten Definition von „Aufklärung“ wird dieser Gedanke von I. Kant (1724 – 1803) auf den Punkt gebracht:

12 *J. G. Herder*, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Hg. von *H. D. Irmscher*, Stuttgart 1990, Bd. I, 4. Buch, IV, 146.

13 *F. Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse § 62, Werke II (Edition Schlechta), 623.

14 *Ders*., Also sprach Zarathustra, in: ebd., 281.

15 *A. Condorcet*, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a. M. 1963, 36f.

16 Am deutlichsten hat *J. J. Rousseau* seinen Einspruch gegen einen optimistischen Zivilisationsverlauf formuliert und die Gegenthese aufgestellt, dass erst die auf Privateigentum basierende Fortschrittsgeschichte den Menschen in eine abgrundtiefe Inhumanität geführt habe: „In dem

„*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*. *Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen Verstandes* zu bedienen ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“[17]

So sehr auch in dieser Definition das Subjekt in Anspruch genommen wird, für Kant ist es erst einer kritischen Öffentlichkeit möglich, sich selbst aufzuklären, weil sie eine Art Resonanzraum jener bildet, die sich ihres Verstandes bedienen und damit weitere Menschen animieren, dies ebenso zu tun. Auch Kant teilt die Zuversicht, dass die Ideale der Aufklärung durchaus eine Chance haben, den geschichtlichen Fortschritt voranzutreiben, jedoch nicht auf der Ebene des Individuums, sondern der Menschengattung. Denn Kant begreift den Zivilisationsprozess als einen listigen Kompensationseffekt der Natur: Das widerstreitende Verhalten der Menschen, das ungesteuert zu Gewalt, Not und Freiheitsverlust führt, lässt sich nur zum Besseren wenden, wenn sich die Menschen auf rechtlich geordnete Verhältnisse einlassen. Dementsprechend müsse das Ziel der geschichtlichen Entwicklung in der Errichtung einer bürgerlichen Gesellschaft liegen, deren Bestand jedoch nur durch einen internationalen Völkerbund, der das äußere Verhältnis der einzelnen Staaten untereinander in friedliche Bahnen lenkt, garantiert werden könne.

Kant ist sich allerdings bewusst, dass der jetzige Zustand der Aufklärung noch weit entfernt ist von einem solchen Zustand der Geschichte, ja, dass er nie vollkommen erreicht werden könne: „… aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“[18] In seinem Spätwerk hat Kant noch deutlicher gemacht, dass die Lösung einer sittlichen Weltverfassung nicht ohne Inanspruchnahme religiöser Gehalte zu leisten sei. Gerade seine Auseinandersetzung mit dem radikal Bösen des Menschen in seiner Religionsschrift verbindet das Problem von Mensch und Geschichte mit einer theologisch-eschatologischen Perspektive: Erst in einem von Gott selbst gestifteten Reich der Freiheit könne die „letzte Bestimmung des Menschen“[19] gefunden werden.

Als empirisches Zeichen, dass die Menschheit in der Tat einer hoffnungsvollen Zukunft entgegengehen würde, wurde die französische Revolution 1789 gesehen. Sie wurde als Wendepunkt einer Menschheitsentwicklung betrachtet, insofern nun die Herrschaft der Vernunft angebrochen wäre. Wenige Jahrzehnte später erfasste der revolutionäre Geist die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppierungen in

Maß, in dem unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt worden“ (Schriften zur Kulturkritik, Hamburg ^{4}1983, 15). Vgl. auch: *Ders*., Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 2005.

17 *I. Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, zit. nach: Werkausgabe (Ed. Weischedel), Frankfurt a. M. 1978, Bd. XI, 53.

18 Ebd., 297.

19 *A. Habichler*, Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich Gottes Idee, Mainz 1991, 226.

Europa, insbesondere die Arbeitermassen, deren intellektuelle und politische Führer an einer revolutionären Transformation der Gesellschaft arbeiteten. Getragen wurde diese Welle von der utopischen Hoffnung auf die Hervorbringung eines neuen Menschen und einer neuen Stufe der Gesellschaftsentwicklung. Die politischen Ideologien wie Nationalismus, Marxismus, Nationalsozialismus und selbst der Zionismus luden sich mit messianischem Gedankengut auf.[20]

Die bedeutendste Theorie einer revolutionären Transformation der Gesellschaft formulierte Karl Marx (1818 – 1883). Für Marx hat die bisherige Philosophie die Welt nur verschieden interpretiert, nicht aber wesentlich verändert.[21] Den Ansatz idealistischer Philosophie umkehrend, geht Marx davon aus, dass der Mensch nicht als abstraktes, sondern als je konkretes Wesen betrachtet werden müsse. Dieses Wesen sei aber grundlegend entfremdet: „Es ist (…) ein identischer Satz, daß der *Mensch* sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines *wirklichen Gemeinwesens*, seines wahren Gattungslebens sei, daß (…) der Herr seiner Schöpfung als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“[22] Der entfremdete Mensch ist Folge jener Vergesellschaftungsprozesse, in denen der arbeitende Mensch aufgrund der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen und -verhältnisse seines Wesens, d. h. seines (Selbst-)Wertes beraubt wird. Privateigentum, Produktionsmittel, Arbeitsteilung und Warenfetischismus sind nach Marx die Grundmechanismen der kapitalistischen Gesellschaftsform und der menschlichen Entfremdung.[23] Sie können aber auf revolutionärem Weg überwunden werden, wenn sich die Entfremdeten der Ursachen ihres Daseins bewusst werden und die entfremdenden Strukturen durch politisches Handeln aufheben. Marxens Vision von der humanen Gesellschaft sah er in der mit naturgesetzlicher Notwendigkeit heraufkommenden kommunistischen Gesellschaft: „Dieser Kommunismus ist (…) die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel

20 Siehe dazu *G. Küenzlen*, Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, Frankfurt a. M. 1997.

21 Vgl. *K. Marx*, Thesen über Feuerbach, in: *Ders.* / *F. Engels*, Werke. Bd. 3. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1959–1968, 7.

22 *Ders.*, Aus den Exzerptheften, in: *Ders.* / *F. Engels*, Studienausgabe in 4 Bänden. Bd. 2, hg. v. *I. Fetscher*, Frankfurt a. M.–Hamburg 1966, 253.

23 Als einen entscheidenden Faktor der Entfremdung identifiziert Marx das Geld, das im Kapitalismus zum universalen Tauschmedium weiterentwickelt worden war: „Das Geld, indem es die Eigenschaft besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der Gegenstand im eminenten Sinn. (…) Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, d. h. was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft“ (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: *Ders.* / *F. Engels*, Werke. Ergänzungsband I, 563f.). Nur auf humanistischem Wege könne diese verkehrte Welt wieder richtig gestellt werden: „Setze den *Menschen als Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc.“ (Ebd., 567).

der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“[24]

Demnach hätte sich der Humanismus der Renaissance also erst im marxistischen „Humanismus“ verwirklicht. Aber schon Pico della Mirandola ahnte, der Mensch könnte sich auch völlig verfehlen und sein auf das Göttliche hin ausgerichtete Wesen zum Tierischen entarten. Vom heutigen Rückblick aus ist das 20. Jahrhundert denn auch tatsächlich zur Nagelprobe des neuzeitlichen Projekts der Menschwerdung geworden. Wenn das 18. Jahrhundert ideengeschichtlich als Entfaltung der humanistischen Ideale von Menschenrechten und Toleranz, das 19. Jahrhundert als Höhepunkt von Fortschrittsglaube und emanzipatorischer Entwicklungshoffnung gesehen werden kann, so muss das 20. Jahrhundert als Zusammenbruch und Neuerfindung der humanistisch-aufklärerischen und der technologisch-universalgeschichtlichen Ideale beurteilt werden. Die Utopien einer menschlichen Zukunft jenseits der Mühsal des Lebens, die bislang die Völker seit Urzeiten drückten, sind – angesichts des unvorstellbaren Zerstörungspotenzials zweier Weltkriege, des unfassbaren Abgrunds menschlicher Grausamkeiten, die sich in diesen kurzen hundert Jahren ereignet haben – in Dystopien, in von Menschen gemachte Apokalypsen des Unheils umgeschlagen. Schätzungen zufolge wurden in weniger als 100 Jahren an die 200 Millionen Menschen von Menschenhand zu Tode gebracht[25] – ein weltgeschichtlich einzigartiger trauriger Rekord.

2.3 Zum Niedrigeren entartet: das extreme Jahrhundert

Am Höhepunkt des „Katastrophenzeitalters“[26] suchten zwei Denker der Frankfurter Schule, Max Horkheimer (1895 – 1973) und Theodor W. Adorno (1903 – 1969), im Exil Antwort auf die wichtigste Frage jener Zeit: „Warum (versinkt) die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei …?“[27] In ihrer berühmten Schrift *Die Dialektik der Aufklärung* formulierten sie die Lösung der Frage nach den Gründen für das Scheitern von Aufklärung, Emanzipation, Sozialismus und Humanismus: Die Barbarei von Nationalsozialismus und Stalinismus, so die umstrittene These, sei nicht eine schreckliche Entgleisung des menschlichen Wesens gewesen, sondern die folgenschwerste Konsequenz der Aufklärung selbst! Denn die „rastlose Selbstzerstörung“[28] verdankt sich dem Umstand, dass schon der grundlegende Mythos des Menschen, wie er im Homerischen Epos des Odysseus am Ursprung der europäischen Zivilisationsgeschichte entfaltet worden ist, eine Dialektik der Aufklärung darstellt, nämlich der Aufklärung, wie sich der Mensch mit List und Gewalt aus dem Bann der numinosen Mächte der Natur selbst befreien kann. Darum also fällt auch die moderne Aufklärung ihrer-

[24] *K. Marx*, Nationalökonomie und Philosophie, in: Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844, Leck 1966, 75f.

[25] Siehe *Z. Brzezinski*, Out of Control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century, New York 1993.

[26] Ebd., 35.

[27] *M. Horkheimer* / *Th. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, in: *M. Horkheimer*, Gesammelte Schriften. Bd. 5, hg. von *A. Schmidt* / *G. Schmid* Noerr, Frankfurt a. M. 1987, 16.

[28] Ebd.

seits wieder „in Mythologie zurück“[29], weil Aufklärung selbst auch die Entfesselung der instrumentellen, der Natur und Subjekt absolut beherrschenden Vernunft ist: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen.“[30] Indem die Naturvorgänge wissenschaftlich quantifizierbar geworden sind und die bürgerliche Gesellschaft vom „Äquivalent“ als prinzipieller Vergleich- und Tauschbarkeit jedes mit jedem bestimmt wird, bleibt das Qualitative, das Nichtkonforme und Nichtidentische, nicht zuletzt das Transzendente der Wirklichkeit auf der Strecke. Die konsequente Folge der Aufklärung des Subjekts ist dessen Selbstaufhebung als eines enthumanisierten und versachlichten Wesens: „Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“[31]

Dennoch halten M. Horkheimer und Th. W. Adorno am Ideal eines von Herrschaft befreiten Menschseins und einer zweckfreien Begegnung mit Wirklichkeit fest. Aber sie halten jede Möglichkeit, sich noch ein positives Bild einer nicht entfremdeten Gesellschaft und eines nicht entfremdeten Menschen machen zu können, für ausgeschlossen.

Nicht alle Denker der Kritischen Theorie folgten dem radikalen Programm einer „negativen Dialektik“. Vor allem Herbert Marcuse (1898 – 1979) wollte nicht nur bei einer radikalen Kulturkritik stehen bleiben,[32] sondern Wege zu einem neuen Menschsein aufzeigen. In Aufnahme der Frühschriften von Marx, die erst im 20. Jahrhundert entdeckt und ediert worden sind, lenkt Marcuse seinen Blick auf die Entwicklung der Nachkriegsgesellschaft, die in eine neue, andere Form totaler Verblendung zu schlittern drohte: Ein schrankenloser Konsum überdeckt die schon von Marx beschriebenen „Verdinglichungsprozesse“ des arbeitenden Menschen mit dem Scheinglück des Konsums und mache die Menschen glauben, sie seien frei und glücklich:

„Die sogenannte Konsumentenökonomie und die Politik des korporativen Kapitalismus haben eine zweite Natur der Menschen erzeugt, die sie libidinös und aggressiv an die Warenform bindet. Das Bedürfnis, technische Gebrauchsartikel, Apparate, Instrumente und Menschen zu besitzen, zu konsumieren, zu bedienen und dauernd zu erneuern, Waren, die den Leuten angeboten und aufgedrängt werden, damit sie diese selbst bei Gefahr ihrer eigenen Zerstörung gebrauchen, ist zu einem ‚biologischen Bedürfnis‘ (…) geworden. Die zweite Natur des Menschen widersetzt sich jeder Veränderung, welche diese Abhängigkeit der Menschen von einem immer dichter mit Handelsartikeln gefüllten Markt sprengte oder vielleicht abschaffte – seine Existenz als Konsument aufhöbe, der sich im Kaufen und Verkaufen selbst konsumiert.“[33]

Die Konsumgesellschaft macht nach Marcuse den Menschen auf subtile Weise abhängig, weil ihr raffinierter Manipulationsmechanismus im Unterschied zur Lohnsklaverei gar nicht mehr als Leiden wahrgenommen wird. Durch das Ersatz-

29 Ebd., 21.
30 Ebd., 26.
31 Ebd., 51.
32 Diese hat er im Buch: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied–Berlin 1967, vorgelegt.
33 Zit. n. *G. Küenzlen*, Der Neue Mensch (s. Anm. 20), 186f.

glück des Konsumierens geblendet, wähnen sich die Konsumenten wie im Paradies, währenddessen sie in einem goldenen Käfig ihr Leben zubringen. Gegen eine solche Entfremdung könne denn auch nicht mehr eine proletarische, sondern nur noch eine „umfassende, unmittelbar menschliche Revolution“[34] ankommen. Darum fordert Marcuse die „große Verweigerung“, d. h. die „Negation des Bedürfnisses nach dem Existenzkampf, (…) des Bedürfnisses, das Leben zu verdienen, (…) Negation des Leistungsprinzips, der Konkurrenz, (…) Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden (…) Produktivität, (…) Negation (…) des Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung“[35]. Marcuse klagt die Besinnung auf die wahren menschlichen Bedürfnisse ein, die erst in den Blick kommen, wenn der Mensch sich einer geschlossenen Waren- und Konsumgesellschaft verweigert.

Aber ist der Mensch überhaupt zu einer solchen Verweigerung fähig? Und wenn ja, könnten sie auch ganze Gesellschaften vollbringen? Ist die Ökonomie wirklich der Grund aller Übel oder müssen nicht noch grundlegender die sozialen und psychischen Strukturen des Menschen bedacht werden, um verstehen zu können, warum solche Irrwege und Sackgassen möglich waren? Was können wir vom Menschen überhaupt noch erwarten?

Auf diese Fragen kann vielleicht Erich Fromm (1900 – 1980) eine aufschlussreiche Antwort geben. Den Rückfall in die Barbarei beantwortete der Sozialpsychologe mit der These von der „Flucht ins Autoritäre“[36] als Ersatzideologie für den kollektiven Verlust von sozialen Einbindungen. Aber auch auf die heute vorherrschende Reaktionsform, der Flucht in den Konsum, suchte Fromm in seinem Buch *Haben oder Sein*[37] einen Ausweg. Denn er ist überzeugt, dass auch diese Gesellschaftsform zur Herausbildung einer humanistischen Kultur ungeeignet ist, werden doch schon von klein an die Menschen auf Verhaltensweisen getrimmt, die weder zu einer kreativen Arbeitsfähigkeit noch zu echter Liebeszuwendung führen. Zwei falsche Leitprämissen beherrschen nämlich unsere Gesellschaft heute:

„1. daß das Ziel des Lebens Glück, das heißt ein Maximum an Lust sei, worunter man die Befriedigung aller Wünsche oder subjektiven Bedürfnisse, die ein Mensch haben kann, versteht (*radikaler Hedonismus*); 2. daß Egoismus, Selbstsucht und

Weiterführende Literatur:
F. Gruber, Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes (Topos plus 486), Kevelaer 2003. – Das Buch ist eine kleine, allgemein verständliche Einführung in die christliche Anthropologie.
G. Schulze, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert? (Fischer Sachbücher 16385), München 2004. – Der Bamberger Soziologe, der den Begriff der „Erlebnisgesellschaft“ geprägt hat, greift in diesem Buch zentrale Intentionen von E. Fromms „Haben oder Sein“ auf und plädiert für eine fundamentale gesellschaftliche Neuorientierung.

[34] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch (s. Anm. 32), 62.
[35] Ebd., 18.
[36] *E. Fromm*, Die Furcht vor der Freiheit, Zürich 1945.
[37] *Ders.*, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

Habgier – Eigenschaften, die das System fördern muß, um existieren zu können – zu Harmonie und Frieden führen.“[38]

Die Paradoxie der hedonistischen Gesellschaft ist einerseits ihre grenzenlose Vergnügungssucht und andererseits ihr ökonomistisches Wachstumsdogma, das alle Menschen in einen durchorganisierten Markt einbindet. Doch die alles bestimmende Mentalität des Habens heute verändert die wichtigsten humanisierenden Aktivitäten wie Lernen, Erinnern, Kommunikation, Glauben und Lieben. Sie zerstört die Persönlichkeit und eine Gesellschaft in ihrer Fähigkeit, sich humanitär zu entfalten und Liebesfähigkeit und Solidarität zu begünstigen. Statt einer Haltung des Habens müssten wir die Haltung des Seins entwickeln. Sie ist die Grundeinstellung eines „inneren Tätigsein[s] …, [was] heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben“[39].

Erst die Entfaltung des authentischen Personkerns führe den Menschen in eine Haltung des Seins. Ein solcher mit seinem Selbst in Verbindung stehender Mensch braucht dann auch nicht mehr die Gründung seines Wesens auf das abstrakte und unpersönliche Fundament des Habens. Möglichkeitsbedingung für eine solche Entfaltung vom Haben zum Sein ist, dass „man vor der Besonderheit des Selbst anderer Menschen wie auch vor der des eigenen Selbst größte Achtung hat. Diese Achtung vor der Einzigartigkeit des Selbst und ihre Pflege ist die wertvollste Errungenschaft der menschlichen Kultur, und gerade sie ist heute in Gefahr“[40].

Dennoch ist nüchtern festzuhalten: Auch Fromms Vorschläge für eine grundlegende Richtungsänderung der modernen Gesellschaft haben bislang keine Richtungsänderung bewirkt. Inzwischen gewinnen wir sogar den Eindruck, als habe unsere Gesellschaftsentwicklung überhaupt ihre Richtung verloren und huldige nur mehr einem abstrakten Fortschrittsprinzip. Die neue globalisierte, postmoderne Moderne zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine „getriebene, obsessive, durchgängige, unaufhaltsame und ewig unvollendete *Modernisierung*, das überwältigende und unauslöschliche, nie zu stillende Streben nach kreativer Zerstörung“[41] ist. Die Moderne ist ziellos geworden, sie kennt kein Woraufhin mehr: „Kannte man früher die Mittel nicht, so sind es heute die Zwecke, die unbekannt sind.“[42]

So ergibt sich am Ende dieses äußerst gerafften und selektiven Panoramas anthropologischer Leitbilder ein zwiespältiger Befund: Einerseits hat die Idee vom humanen Menschen nach wie vor Inspirationskraft, die immer wieder neu, vor allem in gesellschaftskritischen Basisbewegungen aufbricht. Andererseits ist das Zutrauen in die Humanisierungsfähigkeit des Menschen so grundlegend enttäuscht, dass Denker der „Postmoderne“ (F. Nietzsche,

38 Ebd., 15.
39 Ebd., 89.
40 *E. Fromm*, Die Furcht vor der Freiheit (s. Anm. 36), 210.
41 *Z. Baumann*, Flüchtige Moderne, Frankfurt a. M. 2003, 38.
42 Zit. n. ebd., 76.

F. Lyotard, M. Foucault u.a.) behaupten, der gesamte Emanzipationsprozess müsse als ideologische Verschleierung eines Selbstmissverständnisses gesehen werden. Nicht zuletzt greift der wissenschaftliche Fortschritt heute immer mehr nach der Manipulation der naturalen, genetischen Ausstattung des menschlichen Wesens, um ihn auf eine neue Höhe der Evolution zu heben. Sowenig dies derzeit noch machbar ist, dieser Schritt wäre wohl tatsächlich das Ende des Menschen, so wie wir ihn kennen. Ein solches Wesen, das jede Scheu verloren hätte, den Imperativ der unbedingten Würde des Menschen mit dem Imperativ seiner völligen Manipulation zu tauschen, wäre kein Mensch mehr, sondern hätte sich, wie Karl Rahner warnend formuliert hat, zum „findigen Tier zurückgekreuzt“[43].

3. Auf der Suche nach dem menschlichen Menschen

Die vorgestellten Leitbilder des Menschen könnten den Eindruck vermitteln, als sei der Versuch der Selbstbestimmung und Humanisierung auf tragische Weise gescheitert. Aus der Menschwerdung des Menschen sei seine Selbstvergötzung, ein „Gotteskomplex“ (H.-E. Richter) geworden, aus dem menschlichen Traum nach einem neuen Wesen, das zu Liebe und Gerechtigkeit fähig ist, sei der Albtraum vom gefühllosen, mordenden Geschöpf geworden. Doch dieser Eindruck drängt sich aus einem einseitigen Blick auf die Kulturgeschichte Europas auf. Die Impulse der christlich-jüdischen Tradition und der hellenistischen Philosophie, die beiderseits die Quellen für den neuzeitlichen Humanismus und die Aufklärung geworden sind, haben in die europäische Kulturlandschaft auch wegweisende humanitäre Ideale eingebracht:

– die Menschenrechte sind zum neuen Fundament der demokratischen Gesellschaften geworden;

– der liberale Rechtsstaat hat prozedurale, gewaltfreie Strukturen der Wahrheitsfindung und Konfliktlösung in wertpluralistischen Gesellschaften entwickelt;

– die kantsche Vision vom Völkerbund ist nach den Wirren der beiden Weltkriege endlich Realität geworden, um bei aller Mangelhaftigkeit und Verbesserungswürdigkeit den Frieden der Völker zu sichern.

Aber nichtsdestoweniger bleibt die dünne Decke der Humanität ein gefährdetes Gut. Es gibt plausible Anzeichen dafür, dass die von Fortschritt, Wohlstand und sozialen Sicherheitssystemen geprägten Staatsstrukturen in eine Transformationsphase geraten, in der das soziale und humanitäre Band wieder zerreißen könnte. Jürgen Habermas stellt fest, dass in dieser Entwicklung inzwischen „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“[44] verloren gegangen seien, die aber gleichwohl unter anderem im Gemeindeleben jener Religionsgemeinschaften noch intakt geblieben sind, wo Dogmatismus und Gewissenszwang überwunden wor-

[43] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. u.a. 1976, 58.

[44] *J. Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 115.

den seien. Damit nimmt Habermas Bezug auf die humanitären Ressourcen der biblischen Glaubensgemeinschaften, in deren religiösen Glaubensgehalten sowohl die Erinnerung an die ungesühnten Opfer der Vergangenheit als auch die Hoffnung auf ihre messianische Errettung im Eschaton oder die Bilder der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Sündhaftigkeit aufbewahrt geblieben sind. Wenngleich religiöse Menschenbilder nicht mehr per se im öffentlichen säkularen Raum einen Anspruch auf Geltung haben, so bleibt dieser Raum angewiesen auf die anamnetische und eschatologische Substanz von Leitbildern des menschlich gewordenen, des heil gewordenen Menschen.

Damit trifft der abgeschrittene Bogen unseres Panoramas wieder auf den Ausgangspunkt vom Bekenntnis der Menschwerdung Gottes: Im Gottessohn aus Nazareth bekennt der christliche Glaube eine Vision des Menschseins, das nicht dessen Selbstvergöttlichung ist, sondern seine äußerste Möglichkeit der „Pro-Existenz“ darstellt. In Jesus Christus steht uns *das* Leitbild des Menschen vor Augen, dessen Transzendenzbezug die Möglichkeitsbedingung für seine bedingungslose Hingabe und „Selbstentfaltung“ ist. Das biblische Bekenntnis zum gekreuzigten Auferstandenen sieht den menschlich gewordenen Menschen in seiner Kraft zur Hingabe. Sein Menschsein aber ist Ausdruck und Bild eines Gottes, der in sich selbst radikale, gewaltfreie Bezogenheit, Differenz und Einheit ist.

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.*

Ina Praetorius

Die Welt und den Menschen neu denken

Eine kritische Auseinandersetzung mit Martha C. Nussbaums „Fähigkeitenansatz"

◆ **Die amerikanische Philosophin Martha C. Nussbaum zeigt mit dem „Fähigkeitenansatz", der auf der Ethik und Politik des Aristoteles basiert, eine entwicklungspolitische Alternative zur Konzentration auf das Sozialprodukt pro Kopf als Maß für gesellschaftliche Wohlfahrt. Unabhängig vom kulturellen Kontext sind für sie bestimmte menschliche Fähigkeiten (z.B. sich angemessen zu ernähren, kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken, zu lachen …) für ein vollgültiges Leben von entscheidender Bedeutung. Diese gelte es in den Mittelpunkt zu stellen, wolle eine Regierung das Gute für die Menschen wirklich fördern und somit ein Mindestmaß an Menschenwürde gewährleisten. Ina Prätorius zeichnet in „kritischer Sympathie" diesen Ansatz nach und ergänzt ihn um einen Punkt konstitutiver Bedingungen des Menschseins: das Geborensein als anfängliche, allmählich in bezogene Freiheit sich wandelnde Abhängigkeit. (Redaktion)**

Heute leben – zusammen mit unzähligen anderen Lebewesen – ungefähr sechseinhalb Milliarden Menschen auf der Welt: Der Kindersoldat Laurent im Ostkongo, die Friedensnobelpreisträgerin Wangari Maathai, die Drag Queen Paula, Bill Gates, ich, du, dein Baby, der alzheimerkranke Großvater … Alle wollen, so nehme ich mit guten Gründen an, ein erfülltes Leben führen. Täglich treten Neuankömmlinge durch den Leib einer Mutter ins „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten"[1] ein. Wo sie vorher waren, ob sie irgendwo waren, weiß niemand. Und täglich gehen Menschen weg – wohin, das weiß keiner und keine von ihnen.[2]

Bevor feministische, postmoderne, postkoloniale Denkerinnen und Denker Einspruch erhoben haben, war es in der westlichen Theologie und Philosophie – und wohl auch anderswo – noch üblich, von „dem Menschen" zu reden, als gäbe es nur einen.[3] Inzwischen muss sich ausführlich rechtfertigen, wer Aussagen über den Menschen als solchen wagt. Die Anmaßung erwachsener, weißer, nicht behinderter, besitzender Männer, mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu sagen, was die

1 *Hannah Arendt*, Vita Activa oder Vom tätigen Leben (1958), München 1989, 173.

2 Ich halte mich hier an die von Immanuel Kant erstmals ausführlich formulierte und begründete Kritik fragwürdiger Überschreitungen der grundsätzlich begrenzten menschlichen Erkenntnisfähigkeit – im Wissen, dass diese Kritik nicht von allen Menschen geteilt wird.

3 Vgl. zur Kritik dieser Gewohnheit z.B.: *Ina Praetorius*, Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh, ²1994.

conditio humana sei und dabei allzu oft sich selbst mit „dem Menschen" zu verwechseln, hat sich erübrigt – und das ist, um es theologisch auszudrücken, ein Segen. – Allerdings muss die notwendige Dekonstruktion des vermeintlich *einen* Menschen nicht in der Behauptung enden, es könne von nun an keinerlei gemeinsame Vorstellungen mehr davon geben, was Menschen sind und wie sie leben sollen. Vielmehr fordert die „post-postmoderne"[4] Situation gerade dazu heraus, auf soliderer erkenntnistheoretischer Grundlage, sensibel gegenüber unterschiedlichen Lebenskontexten, neu darüber nachzudenken, wer wir als Menschen sind, was wir brauchen und wie wir miteinander umgehen wollen. Wer sich solchem Neudenken des „Ganzen" aus grundsätzlichen Überlegungen enthalten zu können meint, sollte zumindest die pragmatische Notwendigkeit, sich in grenzüberschreitenden Diskursen auf vorläufige Maßstäbe des Menschlichen zu einigen, zugestehen. Eindringlich weist die Philosophin Martha Nussbaum, die trotz vielfacher Kritik an der Möglichkeit einer universalen „Konzeption des Menschen" (GG 44)[5] festhält, auf die Dringlichkeit dieser Aufgabe hin:

„Wenn wir als Gattung und als Planet überleben wollen, müssen wir weltweit und gemeinsam über Wohlergehen und Gerechtigkeit nachdenken. Ich glaube, eine Auffassung, die diese Situation nicht mit in Betracht zieht und nicht versucht, Lösungsvorschläge zu machen, ist unvollständig und … anachronistisch" (GG 31).

Im Folgenden möchte ich Martha C. Nussbaums Versuch, den Menschen und ein gutes menschliches Zusammenleben diesseits der zerbrochenen Scheinselbstverständlichkeiten der (latent patriarchalen) Moderne[6] neu zu denken, in kritischer Sympathie nachzeichnen und danach einen Vorschlag machen, wie er sich weiter präzisieren ließe.

1 Martha C. Nussbaums „Fähigkeitenansatz" (The Capabilities Approach)

Martha C. Nussbaum, ursprünglich klassische Philologin, versteht sich ausdrücklich als liberale Feministin, gleichzeitig als Denkerin in aristotelischer Tradition (GG 29 u.a.). Als Aristotelikerin kritisiert sie die Tendenz des von Kant geprägten westlichen Liberalismus, Ethik auf eine formale Entscheidungstheorie zu reduzieren. Stillschweigend werde dabei nämlich, so Nussbaum, noch immer vorausgesetzt, „der Mensch" sei ein erwachsener Mann, der, mit allem Lebensnotwendigen schon versorgt, vor allem nach seinem persönlichen Vorteil und einem größtmöglichen Freiheitsspielraum strebe. In der Ethik und Politik des Aristoteles entdeckt Nussbaum eine Konzeption des menschlichen Zusammenlebens, die zwar „wichtige Merkmale

[4] Vgl. z.B. *Peter Hardt* / *Klaus von Stosch* (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007, 8 und passim.

[5] Im Folgenden stütze ich mich auf drei Publikationen Nussbaums: *Martha C. Nussbaum*, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M. 1999 (GG); *Dies*., Women and Human Development. The Capabilities Approach, Cambridge 2000 (WHD); *Dies*., Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002 (KLF). Einen Überblick über ihr Gesamtwerk bis 1999 gibt Martha C. Nussbaum in: *Herlinde Pauer-Studer* (Hg.), Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch, Frankfurt a. M. 2000, 129–152.

[6] Vgl. dazu den Art. „Androzentrismus" in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh, [2]2002 sowie die dort angegebene Literatur.

mit bestimmten … Formen des Liberalismus teilt" (GG 24), gleichzeitig aber dessen formalen Reduktionismus mit der Notwendigkeit einer reichhaltigen Konzeption des Guten konfrontiert. Indem Aristoteles sein Nachdenken über das gute menschliche Zusammenleben mit der Frage nach den konkreten Aufgaben des Staates verknüpft, erkennt er, dass ein Staatsbürger, der zum Beispiel nicht ausreichend ernährt ist oder über zu wenig freie Zeit zum Nachdenken verfügt, sich nicht für ein tugendhaftes Leben entscheiden kann. Deshalb müssen Gemeinwesen – Aristoteles zufolge –, wenn sie ihren Bürgern Entscheidungsfreiheit zusichern wollen, zunächst die notwendigen „materiellen, institutionellen und pädagogischen Bedingungen zur Verfügung … stellen, die … einen Zugang zum guten menschlichen Leben eröffnen …" (GG 24). Um aber beurteilen zu können, welche konkreten Maßnahmen in diesem Sinne ergriffen werden müssen, braucht der Politiker eine Vorstellung davon, was ein gutes menschliches Leben ausmacht.

Ausgehend von dieser Grundeinsicht, die den liberalen Konsens, man dürfe den Menschen nicht vorschreiben, was sie sich wünschen sollen, relativiert, entwickelt Nussbaum im Kontext der heute akuten Frage nach globaler Gerechtigkeit eine „starke vage Theorie" (GG 46) des Menschen und des guten Lebens. Dabei ist es ihr wichtig zu betonen, dass ihre Theorie nicht, wie so manches herkömmliche Menschenbild, in unüberprüfbaren metaphysischen Annahmen über die menschliche Natur gründet. Vielmehr sei sie „Ergebnis eines Prozesses der Selbstinterpretation und Selbstvergewisserung" (GG 46). Nicht im Kopf eines einsamen Denkers, sondern im interkulturellen Gespräch und aufgrund von Auswertungen mythischer und literarischer Zeugnisse unterschiedlicher Herkunft (GG 47–49) entstanden, ermögliche sie es ganz verschiedenen Menschen, „sich auch über größere Entfernungen hinweg als Menschen zu erkennen." (GG 47)

Nussbaum hat in verschiedenen Texten unterschiedliche Versionen ihrer Konzeption des guten menschlichen Zusammenlebens entwickelt (GG 49–59, 257–260; WHD 78–80 u.a.). Diese Variabilität sei, so Nussbaum, keineswegs als Schwäche der Theorie aufzufassen, denn es handle sich ja gerade nicht um eine erneute dogmatische Fixierung „des Menschen", sondern um offene, veränderbare „Arbeitslisten", die …

„… nicht als eine systematische philosophische Theorie zu verstehen (sind), sondern als eine Zusammenfassung unserer bisherigen Vorstellungen und als eine intuitive Annäherung, die keine Vorschriften formulieren, sondern die Aufmerksamkeit auf gewisse, besonders wichtige Bereiche lenken möchte(n)" (GG 49).

Aus einer Konzeption der „Grundstruktur der menschlichen Lebensform" (GG 49), die Elemente wie Sterblichkeit, Körperlichkeit – Hunger und Durst, Schutzbedürfnis, sexuelles Verlangen, Mobilität –, Freude und Schmerz, kognitive Fähigkeiten, frühkindliche Abhängigkeit, praktische Vernunft, Verbundenheit, Getrenntsein, Humor, Spiel u.a. enthält, leitet Nussbaum eine Liste von „miteinander zusammenhängenden Fähigkeiten" (GG 57) ab, die, unabhängig vom kulturellen Kontext, für ein vollgültiges menschliches Leben von entscheidender Bedeutung seien. Diese seien „in den Mittelpunkt zu stellen, wenn wir darüber nachdenken, wie eine Regierung das Gute für die Menschen wirklich fördern kann" (GG 58). Die Liste, welche die zweite Ebene ihrer Theorie bildet, enthält z.B. die Fähigkeiten, „sich angemessen zu ernähren, … unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben, … kritisch über die

eigene Lebensplanung nachzudenken, … zu lachen, zu spielen …“ (GG 57f.).

Mit sorgfältigen Argumentationen verteidigt Nussbaum ihr Konzept vollgültigen Menschseins gegen die erwartbare liberale, utilitaristische, kulturrelativistische und feministische Kritik. So begegnet sie zum Beispiel dem Argument, jede Kultur habe eigene Ideen vom Guten, mit dem Hinweis auf die augenfällige, aber häufig zu wenig beachtete Tatsache, dass Kulturen keine hermetisch abgeschlossenen Einheiten bilden, sondern stets in Bewegung sind und immer auch emanzipatorische Elemente enthalten (WHD 41–49).[7] Oder sie weist nach, dass auch vermeintlich konsequente VerfechterInnen eines kulturellen Relativismus nicht umhin können, zumindest auf die Freiheit der Einzelnen zu rekurrieren, sich für diese und keine andere Kultur zu entscheiden. Gegen den liberalen Vorwurf, sie schränke die Wahlfreiheit der Menschen willkürlich ein, betont sie einerseits, dass es in ihrer Theorie um notwendige Fähigkeiten und nicht um die Verpflichtung gehe, diese Fähigkeiten auch auf eine bestimmte Weise einzusetzen. Zum anderen führt sie, anschließend an Karl Marx, das im Liberalismus häufig vernachlässigte Problem der Präferenzdeformation – zum Beispiel durch Armut – ins Feld (z.B. GG 40–42). Und immer wieder kommt sie gegenüber allen möglichen theoretischen Bedenken auf die praktische Notwendigkeit zurück, im globalen Kampf für ein gutes Leben transkulturell akzeptable Standards zu formulieren, die es den unterschiedlichen AkteurInnen – Staaten, NGOs, Entwicklungsorganisationen etc. – ermöglichen, den Zustand eines Gemeinwesens zu beurteilen und wohlbegründete Maßnahmen zu seiner Verbesserung zu ergreifen. Der Ruf nach einer soliden philosophischen Grundlage für das globale Bemühen um Wohlergehen für alle Menschen ist für sie so vordringlich, dass sie Denkerinnen und Denkern gegenüber, die ihn nicht zu hören scheinen, durchaus polemisch werden kann, etwa wenn sie Judith Butlers Dekonstruktivismus als politisch verantwortungslosen „Hippen Quietismus“ („hip quietism“)[8] bezeichnet.

Nussbaums anthropologischer Neuansatz ist also bereits durch das Feuer vielfacher Kritik hindurch gegangen. Sie knüpft nicht naiv an die paternalistische Tradition an, auf der brüchigen Grundlage vermeintlich objektiver, in Wahrheit kulturspezifischer Vorannahmen festzulegen, was „der Mensch“ sei und wie er zu leben habe. Vielmehr sucht sie intensiv nach neuen Wegen einer interkulturellen Verständigung über minimale Standards des Menschlichen. – Dennoch stellen sich auch mir als postpatriarchaler Denkerin einige Fragen hinsichtlich der Schlüssigkeit des Konzepts. Ich möchte im Folgenden mein Augenmerk auf einen Punkt richten, der nach meiner Einschätzung in der bisherigen Debatte noch wenig Beachtung gefunden hat.

2 Auch bei Nussbaum: Geburtsvergessenheit[9]

Anders als in herkömmlichen patriarchal geprägten Anthropologien, die zu Recht

[7] „Cultures are dynamic, and change is a very basic element in all of them.“ (WHD 48).

[8] *Martha C. Nussbaum*, The Professor of Parody, in: The New Republic online vom 22.2.1999, http://www.akad.se/Nussbaum.pdf

[9] Vgl. zu diesem Abschnitt: *Ina Praetorius*, Die postpatriarchale Zukunft der Achtsamkeit, in: ThPQ 152 (2004), 368–375.

als überzogen autonomistisch kritisiert wurden,[10] scheinen bei Martha Nussbaum die Aspekte „Getrenntsein" und „Verbundenheit" gleichwertig nebeneinander zu stehen (GG 53–56, WHD 79f.). Allerdings fällt auf, dass in ihrer Konzeption der „Grundstruktur der menschlichen Lebensform" (GG 49) die Sterblichkeit am Anfang steht, während sie die Tatsache, dass alle Menschen von jeweils einem anderen Menschen geboren werden, nicht erwähnt. Zwar schenkt Nussbaum Aspekten wie frühkindlicher Entwicklung, Jugend und Erziehung viel Aufmerksamkeit. Und sie anerkennt, anders als die meisten ihrer Vorgänger und Kontrahenten, ausdrücklich, dass Abhängigkeit kein Zustand ist, den man irgendwann im Zuge des Erwachsenwerdens zugunsten von „Freiheit" hinter sich lässt oder lassen sollte. Indem sie aber das reale natürlich-kulturelle Herkommen der Menschen nicht ins Denken einbezieht, lässt sie eine nahe liegende, allerdings über Jahrhunderte – von Aristoteles bis hin zum Liberalismus und darüber hinaus – vernachlässigte Möglichkeit,[11] menschliche Verbundenheit theoretisch zu verorten, außen vor. Denkt man nämlich die Menschen nicht in erster Linie, wie in der westlichen Tradition seit Jahrhunderten üblich, als Sterbliche, sondern auch als Geborene, so erscheint ihr lebenslanges Angewiesensein auf die umgebende Natur – auf Luft, Wasser, Erde und alles, was sie hervorbringen – und auf andere Menschen nicht, wie bei Nussbaum, als eine quasi zufällige Eigenschaft unter anderen, sondern als ein durch die Umstände der menschlichen Anfänglichkeit gegebenes Grunddatum, das heute, nach Jahrhunderten der Tabuisierung, besonderer Aufmerksamkeit im Sinne einer nachholenden systematischen Reflexion bedarf. Nussbaum zählt nun zwar „die Verbundenheit mit anderen Menschen" (GG 59) – neben der praktischen Vernunft – zu den „architektonischen Funktionen" (ebd.) des Menschseins, die „das ganze Unternehmen zusammenhalten und zu einem menschlichen machen" (GG 60). Sie erkennt damit den primären Status der – im Übrigen keineswegs frei-

Weiterführende Literatur:

Ina Praetorius, Die Würde der Geborenen – Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition, in: Severin Lederhilger (Hg.), Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006 (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 15), Frankfurt a. M. u.a. 2007, 163–177.

Dass sich die Würde des Menschen – im Anschluss an Gedanken der Bibel, Augustins, Hannah Arendts u.a. – als Würde von Geborenen neu denken lässt, habe ich im Rahmen der Sommerakademie 2006 in Kremsmünster in Ansätzen entfaltet.

Andrea Günter (Hg.), maria liest. das heilige fest der geburt, Rüsselsheim 2004.

Weihnachten ist das christliche Fest der Geburtlichkeit. Bezeichnend ist allerdings, dass die Christenheit das Geburtsfest vorerst vor allem heftig feiert, kaum aber theologisch denkt. Andrea Günter hat mit ihrem Text- und Bilderbuch über die lesende Maria einen vielversprechenden Anfang gesetzt.

[10] Vgl. dazu Art. „Beziehung" in: *Elisabeth Gössmann* u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie (s. Anm. 6) sowie die dort angegebene Literatur.

[11] Vgl. zur Geburtsvergessenheit der westlichen Tradition: *Ina Praetorius*, Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition, Gütersloh 2005, 35–38, 96–99.

heitshindernden[12] – bleibenden Abhängigkeit aller Menschen ansatzweise an. Interessanterweise spricht sie dann aber im entsprechenden Kapitel (GG 59–62) nur noch über die praktische Vernunft, lässt also die Frage, wie Verbundenheit entsteht und warum sie für das Menschsein auf besondere, unabänderliche Weise konstitutiv ist, unreflektiert.

Dass Nussbaum das Geborensein nicht als Quelle für ihr philosophisch-ethisches Nachdenken nutzt, könnte daran liegen, dass sie sich der aristotelischen Tradition allzu gutgläubig anschließt, in der Meinung, man könne gewisse Aspekte dieser Tradition ohne weiteres von anderen ablösen. Was Nussbaum schätzt, ist „der am Studium konkreter menschlicher Erfahrungen interessierte Denker (Aristoteles), der rigorose Kritiker von Platons Ideenlehre …“[13] Dass dieser Denker gleichzeitig der Begründer einer bis heute wirkmächtigen patriarchal-konservativen Naturrechtstradition ist, die bestimmte Angehörige der Menschheit – Frauen, SklavInnen, Kinder, Fremde – nicht als Freie und Gleiche anerkennt, sondern zu Funktionsträgern und Funktionsträgerinnen *für* das gute Leben der Freien und Gleichen degradiert, ist Nussbaum zwar selbstverständlich bekannt, scheint ihr aber vernachlässigbar. Sie lässt also außer Acht, dass ihr Gewährsmann die Welt zweiteilt in die *Polis* – die höhere Sphäre der freien und gleichen männlichen Bürger – und den *Oikos*, in dem unterworfene Menschen die Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger gewissermaßen gebärend und arbeitend herstellen und der ausdrücklich nicht als „Herrschaft über Freie und Gleichgestellte“, sondern als „Monarchie“[14] verfasst ist. Genau in dieser zweigeteilten Weltordnung, die den Beginn des illusionären, da von den vermeintlich animalischen Niedrigkeiten menschlicher Bedürftigkeit abgetrennten Begriffes von „Freiheit“ markiert, (der für den Liberalismus bestimmend wurde), liegt nun aber die denkerische Unterschlagung des menschlichen Geborenseins begründet, die Nussbaum unbesehen übernimmt. Sie perpetuiert hier also, bei allem Bemühen um eine realistische Sicht menschlicher Verbundenheit, die patriarchale Gewohnheit, der Sterblichkeit und damit dem „Getrenntsein“ des Menschen Vorrang vor einem systematischen Denken der Geburtlichkeit als anfänglicher, allmählich in bezogene Freiheit sich wandelnder Abhängigkeit einzuräumen, und damit ein patriarchales Tabu, dessen Bruch ihrem denkerischen Neuansatz zu mehr Tiefenschärfe verhelfen könnte.

Nussbaum selbst gesteht an einigen Stellen zu, dass ihre Interpretation des Aristoteles nicht über alle Zweifel erhaben ist. So schlägt sie an einer Stelle LeserInnen, die sie mit ihren einschlägigen Textinterpretationen nicht überzeugen kann, vor, ihr Neudenken des Menschen „einfach Konzeption X (zu) nennen und sie als solche ein(zu)schätzen“ (GG 29). Wenn nun aber ihre textbezogenen Argumente nicht schlüssig sind, weshalb geht Nussbaum dann statt das Wagnis des Neudenkens in eigener Verantwortung überhaupt das Risiko ein, als eine schlechte Aristotelikerin[15]

12 Vgl. dazu: *Ina Praetorius* (Hg.), Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit, Königstein/Taunus 2005.

13 *Herlinde Pauer Studer* im Vorwort zu GG (GG 9).

14 *Aristoteles*, Politik, übersetzt und herausgegeben von *Olof Gigon*, München 1973, 56.

15 So hat ihr die Philosophiehistorikerin Dorothea Frede vorgeworfen, sie mache Aristoteles zu einem „multikulturellen angelsächsischen Liberalen“ (zitiert in: *Herlinde Pauer-Studer* [Hg.], Konstruktionen praktischer Vernunft [s. Anm. 5], 146.)

zu gelten und überdies, was schwerer wiegt, patriarchale Theorieelemente in ihr Denken einfließen zu lassen, die ihrem Anliegen, endlich eine kulturübergreifend akzeptable Vorstellung erfüllten Menschseins zu entwerfen, entgegen stehen? – Auch Nussbaums Methode, literarische Texte für die ethische Urteilsbildung fruchtbar zu machen, gerät im Übrigen ins Zwielicht, wenn klar wird, dass sie solchen Texten nicht mit einer ausgearbeiteten „Hermeneutik des Verdachts“[16] begegnet. So lassen sich die homerischen Epen, die sie als ein Beispiel für ihre Herangehensweise anführt (GG 47f.), für eine feministisch kritische Ethik sicher nur dann sinnvoll nutzen, wenn klargestellt ist, dass sie nicht nur das Nachdenken über gemeinsame Merkmale aller Menschen anregen, sondern auch den Grundstein legen für die später u.a. von Aristoteles philosophisch ausgearbeitete (latent) geschlechtsgebundene hierarchisch zweigeteilte Ordnung.[17]

3 Ein Vorschlag

Weshalb eigentlich arbeitet sich Martha Nussbaum an Aristoteles ab, obwohl ihr dieses Vorgehen vor allem Kritik eingebracht hat und obwohl es, wie ich gezeigt habe, ihren Denkansatz in entscheidenden Punkten schwächt? Vielleicht tut sie es aus demselben Grund, aus dem ich eine „postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition“ geschrieben habe:[18] Wir lieben die großen Traditionen des Abendlandes und geben die Hoffnung nicht auf, dass sie sich sinnvoll transformieren lassen.[19] Tatsächlich bin auch ich der Meinung, dass es zukunftsträchtig ist, als postpatriarchale Denkerin Anschluss an die im wissenschaftlichen *Mainstream* ebenso wie im Alltagsbewusstsein etablierten Traditionen – die aristotelische, die biblische, die liberale, die postmoderne … – zu suchen, nicht nur aus taktischen Gründen, sondern auch, weil das in den Siebziger- und Achtzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts noch von vielen Feministinnen[20] propagierte Projekt, mit dem Denken noch einmal ganz von vorne zu beginnen, sich aus einem einfachen Grund als illusionär erwiesen hat: Wer denkt, bewegt sich unweigerlich innerhalb von Sprachwelten, die schon vor ihm oder ihr in der Welt waren. Und schließlich: Solche Traditionen enthalten emanzipatorische Potenziale, ohne die auch der Feminismus nicht denkbar wäre, weshalb es sich lohnt, in kritischer Solidarität an sie anzuknüpfen.

Allerdings gilt es bei solchem Bemühen um Kontinuität im Bewusstsein zu halten, dass die westliche Tradition kein Steinbruch ist, aus dem sich nach Belieben und ohne Schaden für die Stringenz des eigenen

16 *Elisabeth Schüssler-Fiorenza*, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988, 51 und passim.

17 Vgl. z.B. *Victoria Josselyn Wohl*, Standing by the Stathmos. The Creation of Sexual Ideology in the Odyssey, in: Arethusa 26 (1993), 19–50; *Beth Cohen* (Ed.), The Distaff Side. Representing the Female in Homer's Odyssey, New York/Oxford 1995.

18 Vgl. dazu *Ina Praetorius*, Handeln aus der Fülle (s. Anm. 11), 17.

19 ... und nebenbei hoffen wir vielleicht auch noch, dass der Anschluss an die von der Postmoderne nur vorläufig verabschiedeten „großen Erzählungen“ uns zu einer gewissen Resonanz und Anerkennung im akademischen Betrieb verhilft.

20 Vgl. z.B. *Mary Daly*, Gyn/Oekologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1980 sowie ein Teil der Matriarchatsforschung.

Denkens Theoriestücke entnehmen lassen. Vielmehr ist sie als eine relativ geschlossene symbolische Ordnung[21] zu interpretieren, die sich letztlich nur als Ganze aus den Angeln heben lässt. Der mutige und verheißungsvolle anthropologische Neuansatz Martha C. Nussbaums könnte noch erheblich an denkerischer Schärfe und politischer Wirksamkeit gewinnen, wenn sie im Sinne dieses kritischen Bewusstseins gegen Aristoteles an den Anfang ihrer nächsten Liste der „konstitutiven Bedingungen" (GG 49) des Menschseins die menschliche Geburtlichkeit stellen würde.

Die Autorin: *Dr. Ina Praetorius, geb. 1956, Studium der evangelischen Theologie und Germanistik in Tübingen, Zürich und Heidelberg. 1983 – 1987 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. Seither freie Autorin, Lehraufträge und Gastvorlesungen an den Universitäten Zürich, Basel, Bern, Fribourg, Freiburg i. Br., Berlin u.a. Veröffentlichungen: Handeln aus der Fülle. Postpatriarchale Ethik in biblischer Tradition, Gütersloh 2005; Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie, Ostfildern 2008; Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit (Hg.), Königstein 2005; Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat (Hg., zusammen mit Michaela Moser), Königstein 2003; Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung, Mainz 2002.*

[21] Vgl. dazu z.B. *Luce Irigaray*, Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a. M. 1980; *Luisa Muraro*, Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt a. M.–New York 1993; *Andrea Günter*, Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborenseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2000.

Artur R. Boelderl

„Born to be alive". Zur philosophischen Bedeutung der Gottesgeburt

Erwägungen im Konjunktiv

◆ **Für die antike heidnische Philosophie war die Menschwerdung Gottes ein metaphysischer Widerspruch, für die abendländisch christliche Philosophie dagegen der Höhepunkt der Geschichte des Seins – wie aber denkt gegenwärtige Philosophie über die Menschwerdung Gottes? Ist sie philosophisch überhaupt noch eine bedenkenswerte Überzeugung? Inspiriert von Gedanken J. Derridas und J.-F. Lyotards zeigt der Linzer Philosoph A. Boelderl in seinem begrifflich und sprachlich anspruchsvollen Beitrag, welch ungeheuerliche Konsequenzen die Idee der Gottesgeburt im Menschen für die christliche Religion und unsere Kultur philosophischerseits nach sich zöge. Damit setzt Boelderl einen Diskurs fort, der im Deutschen Idealismus und in der Religionskritik seinen Anfang genommen hat. (Redaktion)**

Noli me legere.
Maurice Blanchot

1. Exposition: „Willkomm und Abschied" der Religion (*Allegro mostruoso*)

Die Geburt Gottes als eines Menschen wäre die größte Idee der Weltgeschichte.

Die Geschichte des Christentums wäre nicht identisch mit der Geschichte dieser Idee. Weder entstammte sie als solche dem Christentum oder begänne mit ihm, noch verhülfe das Christentum dieser Idee zum Durchbruch – letzterer stünde vielmehr nach wie vor aus.

Das Christentum stünde dieser Idee nämlich ebenso sehr entgegen und verdeckte ihre Bedeutung, wie es sich dennoch bei ihr um „seine", also des Christentums Idee handelte. Dass heute die ganze Welt, ob christlich oder nicht, Weihnachten feiert, zeugte von der Größe der Idee, die Art und Weise, wie weltweit Weihnachten gefeiert wird – keineswegs so, dass es den Vorstellungen der offiziellen Vertreter christlicher Kirchen entspräche –, zeugte davon, dass die Idee größer ist als ihr Ursprung, anders gesagt, dass die Idee von der Geburt Gottes als eines Menschen wahrhaft katholisch ist, universal also, in dem Sinne, dass sie allen gehört, nicht nur den Christen, das heißt solchen, die sich zum Christentum bekennen, und auch nicht nur antizipatorisch jenen, die sich letzten Endes zum Christentum bekehren lassen haben werden, wie die Amtskirche glaubte.

Die Geschichte von der Menschwerdung Gottes besiegelte das Ende der Religion als eines autoritären Abhängigkeitsdiskurses, wie ihn die Religionskritik seit jeher, wenngleich in besonderer Schärfe seit dem 19. Jahrhundert gezeichnet hat.

Mit diesem Ende der Religion verschwände die Religion freilich nicht von der Bildfläche, doch vollzöge sie einen radikalen Gestaltwandel, dessen Zeugen wir wären.

Wie Hegel erkannt und Nietzsche verkündet hat, wäre das Christentum als Hüter der Geschichte von der Geburt Gottes als eines Menschen die letzte Religion oder, in den Worten Marcel Gauchets, eine Religion der Verabschiedung der Religion mit dem Fluchtpunkt des Atheismus. Luigi Pareysons berühmter Formel, wonach das Christentum nur gegenwärtig bzw. wirklich sein könne, wenn es die gegenwärtige Möglichkeit seiner Negation betrachte, wäre von daher jene Version an die Seite zu stellen, die Jean-Luc Nancy ihr im Wege der Reflexion über den geschilderten Sachverhalt gegeben hat: Der Atheismus könnte nur wirklich bzw. gegenwärtig sein, wenn er die Wirklichkeit seiner christlichen Herkunft betrachtete.

Dieses Binnenverhältnis von Christentum als Kulmination des Gottesglaubens einerseits und Christentum als Abkehr vom Theismus andererseits, konstituierte kein dialektisches Selbstverhältnis im Sinne einer Aufhebung des Gegensatzes zugunsten einer Selbstüberhöhung des Gottesglaubens als Selbsterhebung des – göttlichen – Weltgeistes, wie Hegel dachte. Vielmehr stünde das Christentum im Ausgang von seiner ihm wesentlichen Anerkennung der Wirklichkeit der Geburt Gottes als eines Menschen zu sich selbst im Verhältnis der *Autodekonstruktion*. Diese ließe den Gegensatz von Theismus/Atheismus hinter sich, ohne ihn zu überwinden. In ihrem Verlauf nähme die Religion eine neue Gestalt an, von der sich heute nur soviel sagen ließe, dass sie jedenfalls monströs sein werde[1] – in dem Sinne, dass sie sich in keiner irgendwie absehbaren, mit geschichtlichen oder gegenwärtigen Gestalten von Religion vergleichbaren Form präsentieren werde. Diese neue, monströse Religion wäre keine mehr, und a fortiori wäre das Christentum, um ein Wort Karl Rahners zu paraphrasieren, künftig keine Religion mehr, oder es wäre nicht.

Die Zukunft der Religion wäre die Religion der Zukunft, der unbestimmte Glaube an oder die grundlose Hoffnung auf jenes Zukünftige als das Zu-kommende, von dem wir nicht wüssten und nicht wissen könnten, wie es sein werde, und das dennoch bzw. gerade deshalb unsere Welt konstituierte, indem es sie offenhalte und bewahre vor einem Abschluss im Vergangenen oder bereits Gegenwärtigen, wie die Naturreligionen einerseits und die säkularen Religionen (z. B. des Kommunismus und des Kapitalismus gleichermaßen) andererseits ihn angenommen haben und herbeigeführt wissen wollten, und zugleich vor einem Abschluss in der „schlechten Unendlichkeit" einer Zukunft, deren Ort nicht die Welt, sondern etwas Außerweltlich-Transzendentes wäre, wie in den Religionen des Buches und den meisten „Welt"-Religionen, vielleicht mit Ausnahme des Buddhismus.

Möglichkeitsbedingung und Katalysator zugleich dieser Entwicklung der Religion überhaupt und des Christentums im Besonderen – insofern diese beiden Entwicklungsstränge in einer zunehmend globalisierten Welt unwiderruflich miteinander verknüpft wären, auch und gerade dort, wo das Christentum als Konfession einer Population sich faktisch im Rückgang befinde (beredtes Zeugnis für diesen Sachverhalt wären die medial globalisierten Auftritte des Papstes vor Massen von jubelnden Menschen, von denen

[1] Vgl. *Jacques Derrida*, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: *Ders*., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1972, 422–442, hier 442.

ein großer Teil in ihrem sonstigen Leben mit der Lehre des Katholizismus wenig am Hut habe) –, wäre die Geschichte von der Geburt Gottes als eines Menschen, die im Zentrum des christlichen Glaubens steht und deren Eingedenken wir an Weihnachten zelebrieren. Sie bräche mit der traditionellen Gestalt von Religion so grundlegend, dass das Wesen der Religion davon nicht nur nicht unberührt bleibe, sondern einerseits allererst als solches in Reinform in Erscheinung trete (das wäre die eigentliche Bedeutung der Geschichte des Christentums als Institutionen-, d.h. Kirchengeschichte in dem oben bereits geschilderten ambivalenten Sinn, dass sie die wahre Bedeutung der Geschichte von der Menschwerdung Gottes zugleich verschleierte) und andererseits im Wege dieses Erscheinens seine Konturen verlöre und sich auflöste, ohne zu verschwinden (es erhielte sich vor allem, wie auch das nämliche Beispiel der gegenwärtigen massenmedialen Verbreitung und Wirkung der Papstreisen zeigte, in einer von der religiösen Lehre weitgehend abgekoppelten symbolischen – und außerkirchlichen – Praxis).

2. Thema: Autodekonstruktion des Christentums (*Andante natale*)

Das Ausmaß dieses epochalen Bruchs mit der traditionellen Gestalt von Religion – den folgerichtig nur eine Bewegung stiften und vollziehen könne, die sich selbst als religiöse verstünde und präsentierte, und nicht eine der Religion wesentlich äußerliche, würde dort ersichtlich, wo die beileibe nicht auf den religiösen Bereich im engeren Sinn beschränkte Geltungsbreite der Rede von Gott – jenseits einer affirmativen Haltung ihr gegenüber – dennoch jedenfalls eine unumstößliche Tatsache menschlicher Existenz sowie menschlichen Denkens und Handelns wäre, der es philosophisch Rechnung zu tragen gälte. Ohne dass dies explizit eines von dessen Themen wäre, würde – unter dieser Perspektive – dennoch nirgends deutlicher als im Denken von Jacques Derrida, dass sich auf die Geschichte von der Geburt Gottes als eines Menschen einzulassen bedeute, jede Geburt eines Menschen als Gottesgeburt anzusehen und sich in eins damit die Monstrosität, d. h. die Unausdenkbarkeit und Unberechenbarkeit, eines jeden solchen Neuanfangs und damit jeder Zukunft, verstanden als positive Unabgeschlossenheit der Welt in (und aufgrund von) deren und unserer radikalen Endlichkeit zwischen Geburt und Tod, einzugestehen. Seine Rede von der Autodekonstruktion des Christentums, die Jean-Luc Nancy aufgegriffen hat und fortführt, nähme ihren Ausgang präzise von einer philosophischen Reflexion auf die unerhörte Geschichte, den beispiellosen Frevel der christlichen Grundüberzeugung von der Gottesgeburt als Menschengeburt, gegenüber dem die Rede vom Tod Gottes im Kontext der neuzeitlichen Religionskritik und des modernen Atheismus nur ein vergleichsweise schwaches Echo darstellte, insofern sie lediglich eine in dieser Grundüberzeugung bereits enthaltene Konsequenz derselben explizit machte.

„… indem ein Eid Gott als Zeugen anruft (auch dort, wo Gott ungenannt bleibt, auch dort, wo es um die ‚weltlichste‘ Verpflichtung und ihr Pfand geht [also überall dort, wo Menschen verantwortlich zu sprechen und handeln versuchen]), ist es unumgänglich, daß er Gott als etwas erzeugt, als etwas anruft oder herbeiruft, was bereits da ist, *was also ungeboren ist und nicht geboren werden kann*, was vor dem Sein selbst kommt: nicht erzeugbar. Abwesend an seinem eigenen Ort. Erzeugung und Wiedererzeugung dessen, was nicht erzeugt werden kann und an seinem eige-

nen Ort abwesend ist. Alles beginnt mit der Gegenwart oder Anwesenheit dieser Abwesenheit – dort, an jenem Ort."[2]

Derrida formulierte hier das Motiv oder besser: den Grund für die *Unüberwindlichkeit* der Religion und gleichzeitig ein Kriterium für jene neue Religion nach dem (durch das Christentum mit herbeigeführten) *Ende der Religion*, für die wir den Namen „Religion" nur als Platzhalter einzusetzen hätten, da wir eines besseren ermangelten (daher setzen wir ihn in der Folge, nach dem Beispiel Derridas in ‚Glaube und Wissen', in Anführungszeichen). In gewisser Hinsicht wäre das Christentum bereits jene neue „Religion", in anderer Hinsicht stünde es deren Heraufkunft entgegen. Wo immer wir einen Eid ablegen, wo wir also verantwortlich sprechen und handeln wollen, riefen wir nolens volens einen Zeugen an, einen Dritten, der die Verbindlichkeit unseres Versprechens garantieren sollte. Dieser Garant der Verbindlichkeit hätte in letzter Instanz ein „absoluter" Zeuge zu sein, einer, dessen Existenz gleichsam unvordenklich verbürgt wäre, ohne seinerseits eines Bürgen zu bedürfen; und diese Bedingung erfüllte wiederum nur Gott: „Ohne Gott kein absoluter Zeuge."[3] Die Existenz dieses Zeugen, und in eins damit die Möglichkeit seiner – expliziten oder impliziten – Anrufung im Blick auf eine Absicherung der Verbindlichkeit unseres Handelns, stünde und fiele mit dessen Nichtgeborensein: „Man fängt also damit an, im Rückblick das absolute Altersvorrecht eines Einen zu behaupten, das nie geboren wurde und das ungeboren bleibt."[4] Dies hätte nichts mit einer – bewussten oder uneingestandenen – Vorliebe für religiöse Begründungen zu tun, sondern wäre eine gleichsam logische Forderung der performativen Praxis des Versprechens als Möglichkeitsbedingung verantwortlichen Handelns – weshalb Derrida sagen könnte: Ohne zu sein, ist Gott dennoch in allen Dingen, anwesend in der Abwesenheit oder, um eine Ausdrucksweise Levinas' aufzunehmen, der Derrida in diesem Punkt zweifellos beeinflusst hat: *Dieu sans l'être* – Gott ohne Sein / ohne Buchstaben (*lettre*), quasi-ontologischer Vorrang des Ethischen (als Zeugenschaft) vor dem Ontologischen – *Dieu avant l'être même* – „was vor dem Sein [dem Buchstaben, z. B. des Gesetzes] selbst kommt"[5]. In dieser Hinsicht „gibt es" („gäbe es") Gott, wäre die Religion (wie die Metaphysik überhaupt) unüberwindlich, ohne dass Gott existierte bzw. ohne dass die Religion möglich wäre, wäre Religion *notwendig und unmöglich zugleich*, um eine (im Übrigen an der Kantischen Bestimmung der Vernunft als jener Instanz, die sich vor Aufgaben gestellt sieht, denen sie sich nicht entziehen, die sie indes auch nicht leisten kann, modellierte) Lieblingsformulierung Derridas auf diesen Sachverhalt umzumünzen. Religion trüge also derjenigen Dimension menschlicher Existenz Rechnung, die nicht ohne Gott im Sinne eines Garanten verbindlichen Handelns auskommt; damit wäre Religion zugleich mehr als Religion, brächte sie auf eine spezifische, als „religiös" bezeichnete Weise eine quasi-ontologische Notwendigkeit zum Ausdruck, die sich auch abseits des religiösen Diskurses Geltung verschaffte, etwa im politischen Bereich (von daher die ungeachtet der religionskritischen, ja

2 *Jacques Derrida*, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: *Ders.* / *Gianni Vattimo*, Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, 9–106, hier 47; Hervorh. ARB.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.

anti-religiösen Wirkung der Aufklärung fortbestehende, quasi-universale Kohabitation von Religion und Politik auch und gerade in den demokratischen Staaten des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart).

Die Rede von der Geburt Gottes, mit der Derrida zufolge in der christlichen Tradition die Autodekonstruktion der Religion begonnen hätte, negierte nun die Grundbedingung dieser Garantie menschlichen Handelns, die Gott als ungeborenen Einen zeichnet. Sie negierte damit sowohl die These von der Ungeborenheit als auch die von der Einheit und führte mit der Gegenthese von der Gottesgeburt als Menschengeburt gegen die All-einheit des Göttlichen die Pluralität der Menschen ins Feld. Man wäre nun imstande zu sagen, Gott sei präzise deswegen ohne Sein, weil er allein, weil er nur einer sei; Sein sei hingegen immer plural. Dem biblischen „Ich bin, der ich bin" träte das „Ich bin, weil wir (gewesen) sind" an die Seite, als dessen Subjekt jenes „Ich, das Wir ist, und Wir, das Ich ist" fungiert, von dem Hegels *Phänomenologie* spricht, freilich mit der von Nancy im Gefolge Derridas gegenüber Hegel beigebrachten Präzisierung, dass das Wir-Sein dieses Ich nicht in einer antizipierten Gemeinschaft derjenigen aufgehe, die gleichen Geistes Kinder seien in dem Sinn, dass sie, als Geist, alles gemein hätten, sondern dass diese Gemeinschaft sich im Gegenteil über die Erkenntnis realisiere, dass „wir" nichts miteinander gemein haben, dass wir vielmehr gemeinsam „sind".

Chiffre dieses Gemeinsam-Seins wäre das Faktum unserer Geburt, der Geburt jedes einzelnen von uns, der einzigen Universalie, von der wir mit hinreichender Sicherheit ausgehen dürften. Somit wären nicht wir alle Götter, vielmehr wäre Gott „einer von uns", wenn er denn, wie das Christentum lehrt, kein ungeborener Gott ist, sondern einer, der als Mensch auf die Welt kam – und als Mensch gestorben ist. Die Begleitumstände seiner Geburt – und das Nachspiel seines Todes –, die von naiven Religionsgegnern einerseits sowie zwar subtiler argumentierenden, aber gleichwohl kurzsichtigen Kritikern des Christentums andererseits gern als Belege für die Irrationalität und Mythologizität der christlichen Lehre angeführt werden, brächten symbolisch diejenige Bedeutung zum Ausdruck, die der Gottesgeburt auch und vor allem philosophisch, jenseits jeglicher Verortung des solcherart gepflogenen philosophischen Diskurses inner- oder außerhalb des im engeren Sinn religiösen christlichen Kontextes, zukäme: so etwa die Jungfrauengeburt und die Josefsvaterschaft. Beide stünden dafür, dass die messianische oder erlösende Kraft des geborenen Gottes nicht an seiner Person, als jenes Jesus von Nazareth, Sohn der Maria und des Josef, hinge, dass er nicht als diese charismatische Persönlichkeit mit Namen Soundso, aus jener genealogischen Reihe stammend, seine Heilstätigkeit entfaltete, sondern just im Gegenteil als Jedermann, dass er als Person austauschbar wäre.[6]

In dieser Lesart der Geschichte von der Geburt Gottes als eines Menschen erschiene auch die Lehre von der Auferstehung Christi als Bekräftigung der mit dieser Geburt unwiderruflich hergestellten Endlichkeit, was freilich der in der christlichen Tradition selbst zur Abmilderung der eigentlichen Radikalität der Botschaft entwickelten

[6] Zum – kontraintuitiven – Motiv des Bruchs mit der Genealogie im philosophischen Denken der Geburt vgl. *Artur Boelderl*, Genealogische Dekonstruktion des Politischen und politische Dekonstruktion des Genealogischen. Derrida und Nancy über Geburt und Gemeinschaft, in: *Hans-Joachim Lenger* / *Georg Christoph Tholen* (Hg.), Mnema. Derrida zum Andenken, Bielefeld 2007, 117–134.

These von der Überwindung des Todes zuwiderliefe: Auch hier, in der Auferstehung, ginge es nicht um diese Person Soundso, diesen Jesus von Nazareth, der als Christus seinen eigenen Tod überwände, sondern wäre es vielmehr jedermann, dessen transzendentale Geburt – in dem Sinn, dass der konkrete Tod des einzelnen diese nicht ungeschehen machte, sondern gleichsam bestätigte und verbriefte – hier symbolisch repräsentiert würde, wären es jeder und jede, der/die, indem er/sie sich zu seiner/ihrer eigenen Endlichkeit bekennte, ein in den und durch die Grenzen dieser Endlichkeit unendliches, „ewiges" Leben gewönne.

3. Intermezzo finale: Über-Leben (*Vivace corporeale*)

„Alles beginnt mit der Gegenwart oder Anwesenheit dieser Abwesenheit – dort, an jenem Ort"[7]: Es käme alles darauf an, dieses „Dort", „jenen Ort" nicht einfach als transzendent zu denken, sondern quasi-immanent, das hieße als Wirklichkeit eines sich selbst übersteigenden Lebens, das sich in jeder Geburt zugleich als radikal endlich und dennoch „mehr als menschlich", als ein „Über-den-Menschen-Hinausgehen" des Menschen (Eugen Fink) feiere. Zu den im Inneren der christlichen Tradition nicht nur verborgenen, sondern wohl in nicht zu vernachlässigendem Ausmaß durchaus auch geborgenen Motiven solchen Denkens, die eine bereits im Gang befindliche Autodekonstruktion des Christentums herausschälte, hätte neben Derrida und Nancy auch Jean-François Lyotard in seinem am wenigsten beachteten Buch Stellung bezogen. *Kindheitslektüren* enthüllte im Ereignis der Geburt des Menschen jenes Mehr, das sich im Leben jedes einzelnen als fehlend bemerkbar machte: das unausdenkliche Faktum, sein Leben nicht sich selbst zu verdanken – „(d)as Ereignis der geschlechtlichen Fortpflanzung in der Geschichte der Lebewesen"[8] in Verbindung mit seinem „Echo"[9] beim Individuum, nämlich dem Geschlechtsunterschied. In diesem Ereignis, das keines gewesen sein wird (niemand war bei seiner Geburt „anwesend", sie konstituiert stets ein Dort, niemals ein Hier [insofern bleibt auch und gerade Heideggers Rede vom „Dasein" metaphysisch]), konvergierten der blanke Biologismus und das gleichzeitige Eingeständnis seiner radikalen Unmöglichkeit von materialistischer Seite mit ihrem jeweiligen Gegenteil auf der idealistischen Seite, denn: „… seiner wissenschaftlichen oder kognitiven Bezeichnung entkleidet"[10], stünde das Rätsel der Geburt dafür,

„daß es eine Beziehung zu dem gibt, was keine Beziehung hat: daß die Seele …, im Wissen darum, daß sie geboren wird und stirbt, bezeugt, daß es nicht nur *das* gibt, *was* ist, *was* sie ist, sondern auch das Andere dessen, was ist. Und diese Beziehung findet offensichtlich nicht statt, wenn sie stattfindet, sie *hat* stattgefunden und *wird* stattfinden, sie *wird* also auf einmal stattgefunden *haben*, zu spät aufgetreten sein, zu früh verschwunden sein, weil sie immer nur erzählt wird. Meine von anderen erzählte Geburt, und mein Tod, von dem mir die Berichte über den Tod anderer erzählen, meine Erzählungen und die von anderen. So daß es wesentlich für diese Beziehung zum Nichts (aus dem ich komme und wohin ich gehe) ist, daß sie mir selber erzählt worden ist. Wesentlich für die Gegenwart der Abwe-

7 *Jacques Derrida*, Glaube und Wissen (s. Anm. 2).
8 *Jean-François Lyotard*, Kindheitslektüren, Wien 1995, 84.
9 Ebd.
10 Ebd., 84f.

senheit ist auch die Beziehung zu den *anderen*, von denen sie (diese Gegenwart der Abwesenheit) zu mir *zurück* kommt."[11]

Die Geburt, und a fortiori jene „göttliche" Geschichte von der Geburt Gottes als eines Menschen, deren Göttlichkeit sich präzise der Erkenntnis verdankte, dass diese Geburt, sprich: jede Geburt, und nichts anderes das größte Rätsel der Welt wäre, bedeutete philosophisch gesehen, die Existenz von etwas anzuerkennen, das nichts (weil weder erkennbar noch bewusst erfahrbar) und doch nicht nichts (weil auf unvordenkliche Weise immer schon „erfahren", im Unterschied zum Tod) wäre, etwas, das „einen *vor* jedem Begriff und selbst *vor* jeder Vorstellung berührt"[12], „da es da ist, bevor man selbst da ist"[13]. Lyotard zögerte freilich nicht, im selben Atemzug dieses Etwas, das da ist, bevor man selbst da ist (und insofern „geistig", ja seelenhaft), zu benennen:

„Es ist wie Geburt und Kindheit, die da sind, bevor man da ist. Dieses zur Frage stehende *da* heißt Körper. Es ist nicht Ich, was geboren wird, was auf die Welt kommt. Ich, ich werde später geboren, mit der Sprache, genauer gesagt, wenn ich die Kindheit verlasse. (…) Und das, diese Kindheit, dieser Körper, dieses Unbewußte bleibt für mein ganzes Leben, ein für alle Mal da. Wenn mich, mit dem Ich und der Sprache, das Gesetz erreicht, ist es zu spät. Die Dinge haben schon eine Runde gedreht, und das Gesetz kann diesen Vorsprung nicht aus der Welt schaffen."[14]

Eine der vielen Implikationen der Anerkennung der Geburt als jenes Rätsels (und dessen „Lösung" zugleich) – wozu die Lehre des Christentums uns aufriefe – bestünde darin, in der Gemeinschaft der Geburt („in Christo", sozusagen) die Geburt der Gemeinschaft zu erkennen, eines unwiderruflichen gemeinsamen In-der-Welt-Seins, des Teilens von Welt und des damit immer schon einhergegangenen Anspruchs des Anderen im Sinne der Verantwortung für ihn. Kein natürliches Band bände uns aneinander, sondern eine vor aller Differenzierung von Natur und Kultur bereits etablierte ethische Verantwortung füreinander, die ebenfalls in der Geschichte von der Geburt (und Kindheit) Christi (und weniger in der von Tod und Auferstehung) symbolisch zum Ausdruck gebracht wäre und in der Lyotard erblickt, was er als „das wahre Prinzip der Zeugung"[15] bezeichnet: „Die echte Abstammung braucht den Bruch, die Unterbrechung der Verbindung zwischen Vater und Sohn."[16] Die „Göttlichkeit" Christi wäre in dieser Hinsicht ein Epitheton für diesen Bruch mit

Weiterführende Literatur:

Boelderl Artur R., Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie, Würzburg 2006.

Saner Hans, Die philosophische Bedeutung der Geburt [1972], in: *Ders.*, Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes, Basel 1995, 11–33.

Schües Christina, Philosophie des Geborenseins, Freiburg i. Br. 2008.

11 Ebd., 85 (Hervorh. i. O.).
12 Ebd., 50 (Hervorh. i. O.).
13 Ebd.
14 Ebd., 51 (Hervorh. i. O.). Die Seele ist das Verhältnis des Körpers zu sich, heißt es schon bei Aristoteles; zu einer im hier maßgeblichen Sinn dekonstruktiven Lektüre von *Peri psyches* vgl. *Jean-Luc Nancy*, Corpus (Transpositionen 6), Berlin 2003.
15 Ebd.
16 Ebd.

jedwedem Biologismus, Naturalismus, Genealogismus der traditionellen Religionen, um mit der so ermöglichten Heraufkunft einer „neuen" Gemeinde, der Gemeinschaft derjenigen, die ohne alle (Bluts-)Gemeinschaft sind (Bataille), in eins ein konkretes Verzeihen, eine konkrete Versöhnung der Gegensätze zu realisieren, und sei es nur im Modus des Versprechens. Von daher wäre die Geschichte des Christentums als Geschichte der Autodekonstruktion des Christentums vielleicht im Übrigen tatsächlich geknüpft an jene geschichtliche Bewegung, deren Zeugen wir in vielfältiger Weise unter dem Sammelnamen „Globalisierung" gerade werden – ein durchaus „monströses" Welt-werden der Welt, dessen Ausgang wir noch keineswegs abzuschätzen vermögen und an dessen Ende vielleicht ein anderes Christentum stünde als jenes, das wir kennen, mit anderen Worten: kein Christentum, und dennoch identisch mit seinem veritablen Anfang, der Geburt Gottes als eines Menschen.

Hören wir abschließend noch einmal Lyotard, der im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Hannah Arendt zur „Tatsache der Natalität" schreibt:

„… sie manifestiert sich in der frohen Botschaft: ‚Uns ist ein Kind geboren.'

Ich würde dem beipflichten: ein Kind wird uns unaufhörlich geboren. Das Geborenwerden ist nicht nur die biologische Tatsache des Auf-die-Welt-kommens, sondern (unter dieser Tatsache verdeckt und bloßgelegt [wie in der Geschichte des Christentums]) auch das Ereignis einer radikalen Alteration … Kindheit ist der Name für diese Fähigkeit, da sie auf die Welt dessen, was ist, das Erstaunen dessen mit sich bringt, was für einen Augenblick noch nichts ist. Also dessen, was *bereits ist*, ohne allerdings *etwas* zu sein. Ich bezeichne diese Geburt als unaufhörlich, weil sie den Rhythmus eines ‚Überlebens' schlägt, das ohne Metrum (ohne Maß) rekurrent ist. Dieses ‚Überleben' verlängert nicht ein bereits totes Leben, sondern es initiiert im Tod dessen, was da war, das Wunder dessen, was noch nicht ist, was noch nicht identifiziert ist."[17]

Beschrieben diese Worte nicht zugleich auch die näheren Umstände des Überlebens des Christentums angesichts seiner Autodekonstruktion? Nicht ohne eine gewisse Skepsis gegenüber einem bestimmten Rest von „humanistischem Heilsdenken" bei Arendt zum Ausdruck zu bringen, resümierte Lyotard doch seine (und unsere) Überlegungen zur philosophischen Bedeutung der Gottesgeburt, wenn er schreibt: „Die frohe Botschaft, die besagt, daß uns ein Kind geboren ist, verkündet in Wahrheit, daß mit Jesus die Geburt selbst geboren wurde … Die hier und jetzt ausgeübte Verzeihung, mit der die frohe Botschaft die Geburt verkündet, ist selbst nur die Geburt des Neuen, das Einbrechen des Nochnicht in die trübselige Welt des Immergleichen."[18]

Der Autor: *Artur R. Boelderl, Univ.-Doz. Mag. et Dr. phil., geb. 1971, Studium der Germanistik und Philosophie in Klagenfurt, Promotion sub auspiciis (1995) und Habilitation (2006) ebenda, ist seit 1995 Assistent am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Buchpublikationen: Alchimie, Postmoderne und der arme Hölderlin, Wien 1995; Literarische Hermetik. Die Ethik zwischen Hermeneutik, Psychoanalyse und Dekonstruktion, Düsseldorf–Bonn 1997; Georges Bataille. Über GottesVerschwendung und andere Kopflosigkeiten, Berlin 2005.*

17 Ebd., 92 (Hervorh. i. O.)
18 Ebd., 94.

Rainer Bucher

Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten

Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise

I. Die neuen Zeiten

Jene neue Zeit, die schließlich gar die „Neuzeit" schlechthin wurde, begann ironischerweise mit einer ausgesprochen postmodernen Anekdote. Als Columbus 1492 auf Land stieß, erkannte er schnell, dass es Inseln waren. Das war ja richtig. Ihr Name aber dokumentiert bis heute einen kontinentalen Irrtum des Entdeckers: Man nennt sie immer noch Westindische Inseln. Sie liegen jedoch nicht vor Indien, sondern vor Amerika. Angeblich war dies Columbus bis zu seinem Tode nicht wirklich bewusst.[1]

Modern ist es, ein Projekt zu entwickeln, es zäh gegen widrige Winde und Menschen durchzusetzen sowie mit Erfolg abzuschließen. Der ganze Wissenschaftsbetrieb und teilweise auch die Kirche werden gegenwärtig auf dieses Schema umformatiert, werden von „Habsburg" auf „Chicago" umgepolt.[2] Columbus könnte daran erinnern, dass es bisweilen anders kommt, vor allem aber, dass man es manchmal gar nicht so schnell merkt, dass es anders gekommen ist.

Es wird anders kommen als geplant, das ist die zentrale postmoderne Erkenntnis. Der Nationalsozialismus wollte die Weltherrschaft der Deutschen, er hat sie in ihr größtes moralisches und materielles Elend geführt. Der Kommunismus glaubte die Geschichte verstanden und die neue Zeit mit sich zu haben, er hat sie aber seit 1989 hinter sich. Der liberale Westen glaubte die Religion abgekühlt zu haben, er hat sie jedoch mit seiner kulturellen Globalisierung an verschiedenen Stellen wieder heiß gemacht. Der Irakkrieg sollte den islamischen Fundamentalismus beseitigen, er hat ihn aber gestärkt. Die moderne Verkehrstechnologie sollte die Erde verfügbar machen, der CO_2-Ausstoß droht sie nun aber in Teilen unbewohnbar werden zu lassen.

Die Zukunft wird die Folge unserer Projekte sein. Ein wenig anders freilich werden die Auswirkungen sein, als man so dachte. Auch wir entdecken neue Kontinente. Doch die eigentliche Aufgabe besteht darin, herauszufinden, wo wir gelandet sind. Die Zeiten sind so neu, dass wir noch gar nicht begriffen haben, wie neu sie sind. Dieses Nichtbegreifen, genauer:

[1] *C. Bucher*, Kolumbus. Korsar und Kreuzfahrer, Darmstadt 2006. Columbus war sich allerdings klar, dass es nicht Indien war, auf das er gestoßen war. Er wusste also, dass es Neues war, aber nicht, um was es sich dabei genau handelte: die postmoderne Konstellation.

[2] Zur luziden Kritik dieses Vorgangs für den Wissenschafts- und Bildungsauftrag der Universitäten siehe jetzt: *K. P. Lissmann*, Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft, Wien 2006. Für den kirchlichen Bereich siehe: *R. Bucher*, „Dein Projekt liebt Dich." Von der Rollensteuerung zur Projektsteuerung in der Pastoral?, in: Lebendige Seelsorge 59 (2008), 6–12.

die Einsicht in das Nichtbegreifen stellt das Neue dar. Denn modern war man sich einer Gegebenheit sicher: der Zukunft.

Wenn es eine postmoderne Erkenntnis gibt, dann jene, dass wir nicht die souveränen Herren der Zukunft sind, wie die Moderne uns weismachen wollte. Der Kirche war das immer klar – aus einem eher zweifelhaften Grund. Sie glaubte mit Hilfe ihres Zugangs zur Gottesmacht souveräne Herrin der Geschichte – von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – zu sein. Von diesem Thron hat sie die klassische Moderne gestoßen – das ist deren bleibendes Verdienst. Viel besser wurde es dadurch jedoch nicht, eher im Gegenteil. Nie floss so viel Blut wie im vergangenen „Jahrhundert des Menschen".

Daher glaubt die Postmoderne auch nicht mehr an den Menschen, sondern an Technologien. Primär werden wir nicht über politische, also explizite und gesellschaftliche, sondern über technologische, also klandestine Umbauprozesse unterhalb der öffentlichen Bewusstseinsschwelle gesteuert. Deren Konsequenzen und Verarbeitung sind den Einzelnen, ja ganzen Gesellschaften überlassen – mit individuell und gesellschaftlich ungewissem Ausgang. Das Neue an den neuen Zeiten ist also nicht, dass sie neu sind – das wäre trivial –, sondern dass niemand so genau weiß, wie und worin sie neu sind. In gewissem Sinne sind wir im Stadium des späten Columbus, der ahnte, dass er etwas anderes entdeckt hatte, als er selber gedachte hatte, aber nicht genau wusste, was es war.

Selbstverständlich reagiert die katholische Kirche auf die neuen Zeiten und ihre kulturellen Revolutionen. Deren verstörendste[3] dürfte die Neuordnung der Geschlechterverhältnisse, deren verführerischste die medialer Verflüssigung unserer Wahrnehmungs- und Symbolsysteme und deren weitreichendste die ökonomische Globalisierung sein. Die natürliche Reaktion einer konservativen Institution besteht erst einmal darin, so zu tun, als könne man diese Veränderungen überstehen, ohne sich selbst verändern zu müssen. Es ist die klassisch konservative Versuchung zu glauben, dass sich zwar „die Welt da draußen" verändere, man sich selbst in ihr jedoch nicht, man daher mit dieser „Welt da draußen" von außen umgehen könne, als ob die kulturellen Umbrüche der Gegenwart nicht auch gläubige Menschen beträfen. Genauer: Es ist die Versuchung, die Irritationen dieser Einschreibungen dadurch zu bearbeiten, dass man sie „in die Welt draußen" externalisiert und dann kulturpessimistisch kommentiert oder gar naiv rezipiert.

Auf die Medienrevolution reagiert man mit der Strategie der Instrumentalisierung: so, als ob die neue Medienlandschaft nicht auch schon in uns alle eingeschrieben wäre und beispielweise die religiöse Zeichenlandschaft nicht grundlegend umgebaut hätte.[4] Auf die Globalisierung wiederum reagiert man moralisierend. Ähnlich wie schon bei früheren Durchsetzungswellen des Kapitalismus, erkennt man sehr scharf und zu Recht die Opfer, die sie fordern. Man stellt sich auch auf ihre Seite, bleibt aber doch eher in einer klagenden Beobachterposition. Freilich, um gerecht zu sein: Hier scheint die katholische Kirche am weitesten, ist sie doch eine international gehörte Gesprächs-

[3] Und daher fundamentalismusgenerativste: vgl. *M. Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990.

[4] Vgl. *R. Bucher*, … „jetzt schauen wir in einen Spiegel". Einige Kriterien für die „Öffentlichkeitsarbeit" der Kirche, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift 153 (2005), 23–34.

partnerin. Am hilf- und ratlosesten aber reagiert sie auf das Ende des Patriarchats.[5]

Man kann all diesen Versuchungen nur entgehen, wenn man realisiert, dass diese Revolutionen nicht nur für andere, sondern auch für die Kirche selbst gelten und insofern einen grundlegenden Wandel bedeuten. Das aber setzt die Abkehr von jeder Selbstgerechtigkeit voraus. Oder weniger moralisch ausgedrückt: Es setzt die Abkehr von der Vorstellung voraus, die katholische Kirche könne sich einfach als mächtiges Subjekt ihrer selbst begreifen.

Denn das ist sie nicht mehr. Auch die katholische Kirche wird im Leben und Denken vieler Menschen an den Rand oder darüber hinaus gedrängt, wird zu einem Randphänomen selbst im Leben vieler ihrer eigenen Mitglieder.[6] Diese Marginalisierung trifft gerade die institutionsstolze katholische Kirche an einem zentralen Punkt ihrer neuzeitlichen Geschichte: ihrer institutionellen Lebensform. Spätestens seit dem Konzil von Trient hatte sich die katholische Kirche gerade über diese ihre institutionelle Lebensform definiert – über lange Zeit mit einigem Erfolg. Gegenwärtig jedoch muss die Kirche damit umgehen, dass mit ihr umgegangen wird, umso mehr, als ihre ehrwürdige institutionelle Tradition dies nicht verhindert. Die aktuelle Marginalisierung der Kirche deckt auf, dass sie schon lange nicht mehr ihren Ort in Gesellschaft und Kultur, Staat und Politik einfach selbst bestimmen kann. Sie ist zwar Subjekt ihrer selbst, aber eben auch Unterworfene ihrer Zeit. Sie und ihre Themen werden ihr zusehends von außen gesetzt. Nirgends zeigt sich dies deutlicher als dort, wo sie getroffen aufbraust.

Der zentrale religionssoziologische Hintergrundbefund hierfür dürfte sein, dass sich Religion offenbar zunehmend nach jenem Muster vergesellschaftet, nach dem in dieser Gesellschaft nun einmal immer mehr organisiert wird: Religiöse Praxis wird immer deutlicher nach den Regeln des Marktes organisiert. Für diese Annahme spricht nicht zuletzt, dass auf ihrer Basis die drei gegenwärtig virulentesten religionssoziologischen Thesen auf einer höheren Eben synthetisiert werden können.

Die schon etwas ältere *Säkulariserungsthese*[7] hält die schlichte Wahrheit fest, dass sich niemand auf spezifische Märkte begeben muss, ja dass sich tatsächlich manche gar nicht erst auf den religiösen Markt begeben. Die These von *der religiösen Individualisierung*[8] beschreibt, dass jener, der sich auf den religiösen Markt begibt, auf diesem

5 Vgl. *N. Sommer*, Geheimnisvolles „Wesen der Frau". Vergebliches Hoffen auf römisches Umdenken beim ersten Frauenkongreß im Vatikan (7. – 9. 2. 2008), in: Orientierung 72 (2008), 79–82.

6 Dies belegt auch, bei allen ansonsten „religionsfreundlichen" Ergebnissen, der Religionsmonitor 2008 (Gütersloh 2007). Für die meisten Einwohner Europas gilt eben: Religion verschwindet zwar nicht, sie wird aber zu etwas deutlich Nachrangigem. Die „Wichtigkeit von Religiosität als Lebensbereich" rangiert bei den Deutschen hinter Partnerschaft, Bildung, Familie, Arbeit, Freizeit und selbst noch hinter der Politik. Vgl. *O. Müller*/*D. Pollack*, Wie religiös ist Europa? Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität in West- und Osteuropa, in: Religionsmonitor 2008, 67–178. Die Tabelle auf S. 172 zeigt zudem eindringlich, dass dies in anderen Ländern Europas – inklusive Polen, Italien und Russland – nur unwesentlich anders ist.

7 Einen internationalen Überblick realer Säkularisierungsprozesse wagt: *H. Joas*/*K. Wiegandt* (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007. Die differenzierte Weitergeltung des Säkularisierungsparadigmas macht stark: *D. Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen 2003.

8 Zuerst prominent empirisch belegt bei: *A. Dubach*/*R. J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall?, Religion in der Schweiz, Zürich/Basel ^{2}1993.

zumindest grundsätzlich auch jene Freiheit behält, wie sie Kunden zusteht: Er behält sie diachron, denn er kann den Anbieter wechseln, wenn er will, und er behält sie synchron, denn er kann verschiedene Anbieter kombinieren. Und er behält die Freiheit zu wechselnder Intensität – auch das entspricht normalem Kundenverhalten.

Die seit kurzem sich verbreitende „*Postsäkularitätsthese*“[9] hält nun aber die selbst etwas verwunderliche Verwunderung fest, dass es den religiösen Markt überhaupt noch gibt, dass er doch unerwartet stabil zu sein scheint und mit ihm weiter zu rechnen ist, wie etwa die Zahlen des Religionsmonitor 2008 zeigen.[10] Oder anders gesagt: Die Säkularisierungsthese hält die Freiheit *vor* dem religiösen Markt, die Individualisierungsthese die Freiheit *im* religiösen Markt und die Postsäkularitätsthese die Freiheit *des* religiösen Marktes – etwa gegenüber den mehr oder weniger Gebildeten unter seinen Verächtern – fest.

Für die Kirchen, die katholische zumal, hat diese innerhalb der Geschichte Europas letztlich erstaunlich späte Deregulierung religiöser Praxis einschneidende Folgen. Es bedeutet schlicht: Religion wird nicht mehr im *kirchlichen Dispositiv* vergesellschaftet, das Religion in Konzepten von Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht organisierte und zudem forderte, dass sich die je individuelle Religiosität und die gemeinschaftlich gelebte, verfasste Religion wenn irgend möglich decken sollten, also Persönlichstes und Öffentlichstes, Intimstes und kirchliche Obrigkeit.

Es herrscht auch nicht mehr das *aufklärerische Dispositiv* des Religiösen, das sich an der Konsistenz religiöser Praxis und religiöser Inhalte vor der Vernunft abarbeitete und von dieser Konsistenz her Religion beurteilte, manchmal auch verurteilte. „Der Problemhorizont religiösen Erlebens ist die individuelle Lebensführung“,[11] so der Münchner Soziologe Armin Nassehi in seiner Auswertung des Religionsmonitors 2008. Die für den Religionsmonitor geführten Interviews folgen daher auch „zum größten Teil nicht jener bürgerlichen Erwartung an Konsistenz und konfessionelle[r] Eindeutigkeit der religiösen

9 Im Oktober 2001, bei der Entgegennahme des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, benutzte Jürgen Habermas den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ als eine zentrale zeitdiagnostische Kategorie. Dies fand sofort große und anhaltende Resonanz. Habermas’ Befund enthält Prognostisches wie Normatives. Er erwartet, dass auch in „säkularisierten“ Gesellschaften religiöse Traditionen und Praktiken weiter bestehen werden und gewinnt dem viel Positives ab, insofern religiöse Traditionen wertvolle (und im gewissen Sinne: unersetzbare) Ressourcen für ein freiheitliches Gemeinwesen bereitstellten. Freilich ist es weiterhin die säkulare Vernunft, auf deren Boden das Gespräch zwischen Religion(en) und moderner Wissenschaft und demokratischem Staat geführt wird, wenn auch Habermas die genaue Ziehung der Grenzlinie von säkularer Vernunft und religiöser Sprache als *gemeinsame* Aufgabe beider Seiten sieht und von der säkularen Seite „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ (Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001, 22) fordert. Siehe dazu jetzt auch die Beiträge eines Wiener theologischen und philosophischen Symposiums: *R. Langthaler*/*H. Nagl-Docekal* (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007. Vgl. auch: *R. Bucher*, Ein verzeihendes Zeugnis für Christus ablegen. Die Theologie vor dem Phänomen der „Postsäkularität“, in: Die Fuge. Journal für Religion und Moderne 2 (2008), 93–100.

10 *H.-G. Ziebertz*, Gibt es einen Tradierungsbruch? Befunde zur Religiosität der jungen Generation, in: *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 44–53.

11 *A. Nassehi*, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 113–132, hier 131.

Selbstbeschreibung."[12] Was herrscht, kann man vielleicht am ehesten als „*autologisches Dispositiv*" bezeichnen, als Organisation und Praxis von individueller Religion nach dem durchaus nicht beliebigen und trivialen, aber stets individuellen biografischen Bedürfnis. Dies folgt einer eigenen Logik, der Logik der prekären Lebensbewältigung auch mit Hilfe von Religion.

II. Die zweifache Gefahr des Marktes

Die alten Anbieterinstitutionen der Religion geraten dadurch natürlich unter massiven Transformationsstress. Vor allem müssen sie ein Konzept finden, auf dem Markt zu agieren, ohne ihm zu verfallen. Sie haben dazu keine Alternative: Die Kirchen können den Kontext ihres Handelns nicht mehr selber kontrollieren, was sie ja lange konnten und noch länger wollten. Dem Markt verfallen dürfen sie nun aber um ihrer Botschaft willen auch nicht. Denn in dieser Botschaft geht es um Umkehr und Erlösung, um Tod und Auferstehung der Leidenden und nicht um das schöne, reiche Leben des spätestens gegen die Armen und Kranken erbarmungslosen Marktes.

Ohne Zweifel: Die Kirche ist auf den (religiösen) Markt geraten, eine irreversible Änderung ihrer Kontextbedingungen epochalen Ausmaßes. Eines aber hat sich nicht geändert: Wie schon in früheren Epochen ihrer Geschichte – und damit in der Inkarnationsgeschichte der christlichen Botschaft – unterliegt die Kirche auch heute der Dialektik von „nicht entkommen können", aber auch „nicht verfallen dürfen". War sie in vormodernen, feudalen Zeiten „an die Macht" geraten und damit in eine Situation, der sie ebenfalls weder entkommen konnte, noch einfach verfallen durfte, was ihr zwischen Franz von Assisi (1181–1226) und Bonifaz VIII. (1235–1303) bekanntlich recht unterschiedlich gelang, so steht die Kirche heute vor dem Grundproblem, aus einer institutionalistischen Marktperspektive herauszukommen, ohne deren Wahrheitsgehalt, nämlich tatsächlich „auf dem Markt" zu sein, zu übergehen.

Die Kirche befindet sich auf dem Markt und dem entkommt sie nicht. Sie hat dennoch oder gerade deshalb etwas zu repräsentieren, was jenseits des Marktes liegt. Der religiöse Markt eröffnet nun aber wie jeder Markt viele Möglichkeiten, vor allem befreit er vor religiöser Repression. Dies ist eine große Leistung. Freilich ist er auch blind gegenüber zentralen Phänomenen menschlicher Existenz. Er neigt zum Beispiel dazu, die Unabgeschlossenheit und Geheimnishaftigkeit menschlicher Existenz einzuebnen in ein reduktionistisches Bedürfnis/Konsum-Schema und in einem konsumintensiven Leben das Ziel menschlicher Existenz zu sehen. Vor allem aber ist er gegenüber jenen gnadenlos, die sich nicht auf ihm behaupten können.

In dieser Situation droht der Kirche eine verhängnisvolle Verkehrung: Einerseits lösen die Pluralisierungs- und Relativierungsprozesse, die funktionierende Märkte auslösen, innerkirchlich unübersehbare Probleme allein schon bei ihrer Wahrnehmung aus. Viele kirchliche Leitungsverantwortliche sind offenkundig irritiert vom Souveränitätsverlust, den das bedeutet. Mit anderen Worten: Man hat Probleme mit der freiheitsstiftenden Funktion des Marktes. Das sieht man nicht zuletzt daran, dass man sich gerade hier gerne in enthobene Positionen der Singularität,

[12] Ebd.

der scheinbaren Nicht-Relativierbarkeit und Unangreifbarkeit flüchtet. Natürlich bleiben das im Wesentlichen diskursive Strategien mit vor allem selbsttherapeutischem Charakter. Verhängnisvoll werden sie freilich, wenn sie den Diskurs verlassen und in kontrollierbaren Restfeldern der Kirche praktisch zu werden versuchen, sei es in periodischen Kontrollattacken gegenüber dem wissenschaftlichen theologischen Diskurs, sei es in jenen katholikalen[13] Kristallisationen, die zu beobachten sind.

Andererseits droht die Gefahr, dass man das Problematischste des Marktes akzeptiert: seine Selbstreferenzialität, die den Markterfolg als letztes Handlungskriterium setzt.[14] Manche Reaktionen auf die an sich natürlich erfreulichen Medienerfolge der katholischen Kirche in den letzten Jahren legen diese Vermutung nahe. Es wird nicht reichen, mehr oder weniger heimlich auf den Markterfolg zu schielen, wie es auf den verschiedenen Ebenen der Kirche wohl weit mehr geschieht, als man sich eingesteht. Denn dann holt einen ein, was damit verbunden ist: der religiöse Substanzverlust, genauer und wichtiger: der christliche Substanzverlust, der Verlust des Wissens, warum es einen gibt, unabhängig davon, welchen Erfolg man hat.

Man kann freilich in der gegenwärtigen Situation auch nicht bestehen, indem man sich in behauptete diskursive oder soziale Singularitäten flüchtet, indem man Relationalität, also sich selbst auf die Probe stellende Bezüge grundsätzlich ausschließt. Eine Zeit lang wird eine verunsicherte Kultur ein solches exotisches Gegenprogramm fasziniert beobachten, dann aber holt diese Struktur ein, was ihr eben untrennbar eingeschrieben ist: ihre Selbstgerechtigkeit und ihre Blindheit sich selbst und den realen Bezügen gegenüber.

Die Marktsituation enthält für die Kirche mithin eine doppelte Versuchung: die Versuchung, auf den Markt genauso aufzuspringen wie früher auf die Nähe zur politischen Macht in der alten Verbindung von Thron und Altar oder zur pädagogischen Steuerungsmacht in der Herrschaft über die Einzelnen im geschlossenen katholischen Milieu. Und sie enthält die Versuchung, den Freiheitsgewinn des Marktes in regulierten diskursiven oder gesellschaftlichen Zonen zurückzunehmen.

III. Ein topologisches Programm: Das II. Vatikanum

Freilich gibt es ein Gegenprogramm zu Markteuphorie und kirchlichem Reaktivautoritarismus. Das kirchliche Lehramt selbst hat es entworfen und sich zu ihm bekannt – ein nicht ganz unerheblicher Teil der theologischen Aufgabe besteht zur Zeit

[13] Zum Begriff „katholikal" siehe: *K. Gabriel*, Christentum zwischen Christentum und Postmoderne, Frankfurt/M.–Basel–Wien 1992, 196–198.

[14] Diese Gefahr pointiert mit Blick auf die „Sinus-Milieu-Studie" *M. Blasberg-Kuhnke/U. Kuhnke*, Milieu- oder evangeliumsgemäß? Zukunft der Kirche im Horizont des Reiches Gottes, in: Diakonia 39 (2008), 197–204. Spätestens der Titel des Beitrags schlägt dann freilich in eine problematische Opposition um. Die angeregte Diskussion um die „Sinus-Milieu-Studie" scheint nicht zuletzt auch deswegen so wichtig, weil sie genau diese Gefahren direkt und indirekt sichtbar macht. Vgl. zur Diskussionslage: *H.-G. Hunstig/M. N. Ebertz* (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008. Christian Bauer sieht jedenfalls zu Recht in der Sinusmilieustudie eine „geistliche Herausforderung" und die „grundsätzliche Anfrage an die spirituelle Grundhaltung der Pastoral": *Ders.*, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: Diakonia 39 (2008), 123–129.

darin, es an dieses sein Bekenntnis zu erinnern.

Die katholische Kirche hat sich selbst im II. Vatikanum einen Ort gegeben, denn sie hat sich hier, nach langen Jahrzehnten der Leugnung, zu ihrem konstitutiven Ortsbezug bekannt. Diese Ortsbestimmung hat die katholische Kirche am prägnantesten, weil explizit und konzeptionell, in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" vorgenommen und bereits deren Titel markiert.[15] Es geht in ihr bekanntlich um die „Kirche in der Welt dieser Zeit", wie es wörtlich heißt. Der Kirche wird damit eine doppelte, eine zeitliche wie örtliche Indizierung mitgegeben. Mit „Gaudium et spes" steigt die Kirche vom Olymp des unbeteiligten Beobachters mit göttlichem „view from nowhere" in die Relativitäten von Welt und Geschichte, in der Hoffnung, in der Welt und für die konkreten Geschichten der Menschen Perspektiven zu eröffnen, die sie ohne die Botschaft der Kirche nicht hätten und die diese ihrerseits ohne die konkrete Konfrontation mit der Welt heute überhaupt nicht entdecken würde. Diese Entdeckungsrelationen sind im Konzil der Ort, an dem sich die religiöse Aufgabe und auch die religiöse Autorität der Kirche offenbaren und erschließen.

Dieses konziliare, inkarnatorische (vgl. LG 8), topologische Konzept von Kirche müsste eigentlich Folgen für die Reflexion und Konzeption kirchlicher Reaktionen auf die gegenwärtigen „neuen Zeiten" haben. Es wirkt sich nämlich aus: *erstens* in der Perspektive, von der her wir Kirchenkonstitution entwerfen, *zweitens* im Theoriedesign unserer Transformationsdiskurse und *drittens* in der Spiritualität unserer kirchlichen Kultur.

Der quasi immanenten Häresie einer jeden religiösen Institution, sich mit dem zu verwechseln, weswegen es sie gibt, wird im Konzil ein aufgabenbezogenes sakramentales Verständnis von Kirche entgegengesetzt. Hans Joachim Sander hat diese pastorale Wende des Konzils konstitutionsanalytisch auf die Unterscheidung zwischen der Kirche als Religions- und als Pastoralgemeinschaft gebracht.[16] Als Religionsgemeinschaft ist die Kirche eine immer noch mächtige Institution mit Einfluss und vielen Zeichen bleibender gesellschaftlicher Präsenz, als Pastoralgemeinschaft ist die Kirche ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade abhängiger Ort der Realisation des Evangeliums, ist sie, das „allumfassende Sakrament des Heiles", welches, wie Gaudium et spes 45 fast unglaublich formuliert, „das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht."

Die Polarität und auch die Unentkoppelbarkeit beider Existenzweisen, der religionsgemeinschaftlichen wie der pastoralgemeinschaftlichen, sind unausweichlich; von welchem Pol her man Kirche begreift, ist es aber nicht. Die pastorale Wende des Konzils besteht ganz wesentlich darin, Kirche als Religionsgemeinschaft von ihrem Charakter als Pastoralgemeinschaft her zu entwerfen. Da „Pastoral" im Konzil ein qualifiziertes Geschehen meint, nämlich

[15] Sehr deutlich herausgearbeitet wird dies jetzt bei: *H.-J. Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: *P. Hünermann*/*B. J. Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. IV, Freiburg/Br.–Basel–Wien 2005, 581–886. Siehe bereits auch: *Ch. Bauer*, Kritik der Pastoraltheologie, in: *Ders.*/*M. Hölzl* (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181–216.

[16] Vgl. *H.-J. Sander*, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002.

die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Existenz heute, ist genau dies die „materiale Wende" in der Konzeption und Reflexion kirchlicher Konstitutionsprozesse.

Unsere Transformationsdiskurse sind ziemlich weit von ihr entfernt. Es würde etwa bedeuten, nicht zuerst Sozialformen, also Religionsgemeinschaftliches, zu reflektieren und dabei zu fragen, wie in ihnen Pastoral (noch) möglich ist oder gleich gar, welche Zukunft diese Sozialformen haben, sondern umgekehrt zu reflektieren, wo und warum Pastoral im konziliaren Sinne heute dem Volk Gottes gelingt, um dann an der Weiterentwicklung jener Sozialformen mitzuhelfen, welche bessere Chancen für die Pastoral bieten.[17]

Für das Theoriedesign unserer Transformationsdiskurse würde dies aber erfordern, endlich die moderne Utopik zu überschreiten hin zu einer Lehre von den konkreten Orten, welche die Autorität des Glaubens in seiner Praxis erweisen. Das setzt Aufmerksamkeit für jene Orte voraus, an denen das Volk Gottes schon heute neu entdeckt, wie sich heutige Existenz und Evangelium wechselseitig erschließen, in offenen, experimentellen, unfestgestellten Prozessen.

Utopien sind statische Projektionen der eigenen Wunschproduktion – und unsere Kirche ist voll davon, progressiven wie konservativen. Topologien aber, zumal praktisch orientierte, arbeiten mit den Differenzen im Netz der konkreten Orte und sind fasziniert von all dem, was Utopien nervös macht: Unberechenbarkeit, Differenz und Dynamik. Denn sie vermuten gerade dort jenen Reichtum, den man braucht, aber noch nicht hat. Vor allem sind ihnen Ambivalenzen kein Gräuel, sondern notwendige Voraussetzungen humaner und damit christlicher Existenz.

Das betrifft übrigens auch die Pastoraltheologie. Sie ist ein klassisches Aufklärungsfach und daher utopisch gestimmt, wurde zudem von einer Kaiserin eingeführt und daher schwanken ihre Utopien zwischen Befreiungspathos und hierarchienahem Institutionsmanagement. Ein topologischer Ansatz würde für die Pastoraltheologie wie auch generell für den aktuellen Transformationsdiskurs der Kirche bedeuten, jene Orte zu suchen und zu befragen, an denen gelingt, was nach dem Konzil Voraussetzung von Kirchenbildung ist: die Pastoral.[18]

Es gibt eine Stelle im Konzilstext, die dabei sehr präzise definiert, worum es geht. Sie findet sich in GS 4. Dort heißt es: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten." Das kennt man mittlerweile. Es geht aber spannend weiter: „So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben." (GS 4)

Das ist eine wirklich brillante Formulierung. Sie behauptet nämlich, erstens, dass

[17] Vgl. dazu: *R. Bucher*, Neue Machttechniken in der alten Gnadenanstalt? Organisationsentwicklung in der Kirche, in: *R. Bucher*/*R. Krockauer* (Hg.), Macht und Gnade, Münster 2005, 183–199.

[18] Dies böte auch eine theologische Legitimation empirischer Methoden in der Praktischen Theologie. Zum Diskussionsstand: *G. Ritzer*, Praktisch-theologische Empirie, in: *Ders.* (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch …" FS F. Schleinzer (STS 34), Innsbruck 2008, 327–340; *St. Klein*, Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Stuttgart 2005.

diesseitiges und jenseitiges Lebens in einem untrennbaren Zusammenhang stehen, zweitens, dass es die zentrale, die konstitutive Aufgabe der Kirche ist, dieses Verhältnis von diesseitigem zu jenseitigem Leben in jeder Generation neu zu vermitteln und zwar als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt. Und dass dies drittens nur gelingt, wenn die „Zeichen der Zeit", also die säkulare Realität angemessen im Licht des Evangeliums gedeutet wird. Ohne die Deutung der Zeichen der Zeit also kann die Kirche ihren Auftrag überhaupt nicht erfüllen.

Fürchtet sie sich davor, sich mit den konkreten Herausforderungen der „neuen Zeiten" zu konfrontieren, scheitert sie nicht nur an ihrer Zeit, sondern auch an ihrem eigenen Auftrag. Die Zeichen der Zeit aber sind topologisch, plural in Raum und Zeit, flüssig und neu, und heute, in postmodernen Zeiten, sind sie vor allem eines: überraschend, fremd und verstörend. Und deswegen empfiehlt das Konzil eben auch eine neue Haltung. Niemand hat diese Haltung bewegender verkörpert als jener Papst, der das Konzil einberufen hat. Dieser Papst steht für eine neue kirchliche Kultur als Folge des konsequenten Ortsbezugs der Kirche und ihrer grundsätzlichen Solidarität mit der „Menschheitsfamilie", der sie, wie das Konzil immer wieder sagt, „eingefügt" ist.

Es heißt im „Akt des Glaubens" von Johannes XXIIII., kurz vor seinem Tod: „Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert, nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein ziemlich langes Leben hatte, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Herausforderungen einer sozialen Tätigkeit gegenüber sah, … wer wie ich zwanzig Jahre im Orient und acht in Frankreich verbrachte und dabei verschiedene Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, dass der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und weit nach vorn in die Zukunft zu blicken."[19]

Ein alter Mann und Papst bekennt kurz vor seinem Tod, immer noch am Beginn des Verständnisses des Evangeliums zu stehen. Und er nennt den Grund: die neuen Zeiten. Der oberste Repräsentant der alten Kirche markiert die vielen und ganz unterschiedlichen Orte, die ihn zu diesem Bekenntnis zwingen: sein langes Leben in diesem Jahrhundert, die Herausforderungen der sozialen Verwerfungen, der islamische Orient und das atheistische Frankreich und überhaupt die kulturellen Differenzen der Gegenwart.

Das Evangelium in diesen unüberschaubaren Zeiten und von seinen Problemen her in Wort und Tat besser zu verstehen und zu verwirklichen, das ist die alte Aufgabe der Kirche. Die kulturellen Revolutionen einer postmodern gewordenen Gegenwart stellen völlig neue Fragen an uns und damit an das Evangelium, Fragen, die wir noch kaum verstanden, geschweige denn beantwortet haben. Das ist unsere pastorale Chance.

Diese neuen Zeiten der Gegenwart sind für das pilgernde Volk Gottes eine große Herausforderung, denn das autologische Dispositiv zwingt die Kirche, eine ziemlich neue Konstitutionsform ihrer selbst zu entwickeln und dabei ihre Aufgabe nicht zu verraten, weder an den Markterfolg, noch an die kleingläubige Resignation des Autoritarismus. Das ist die kirchliche Herausforderung.

[19] „Akt des Glaubens", 24. 5. 1963, in: *L. Kaufmann*/*N. Klein*, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 24f.

Diese Zeiten sind aber auch eine große Gnade. Denn sie versprechen neue Entdeckungen der alten Wahrheit des Evangeliums und das im hilfreichen Kontext der Demut.

Der Autor: *Prof. Dr. Rainer Bucher ist Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz. Neuere Veröffentlichungen: Hitlers Theologie. Würzburg 2008; Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche, in: G. Ritzer (Hg.), „Mit euch bin ich Mensch …" FS F. Schleinzer (STS 34), Innsbruck–Wien 2008, 19–46; Gott – Eine pastoraltheologische Annäherung, Wien–Berlin 2007 (hg. zusammen mit R. Krockauer); als Herausgeber: Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen zur Lage der Kirche, 2. Aufl. Würzburg 2005.*

Die Provokation der Krise

Die Beiträge versuchen, die Muster aufzuspüren, die von neuen Möglichkeiten für das Evangelium sprechen – und den verstörenden Reiz der Krise zu entdecken, die darin enthaltene Provokation anzunehmen und als Chance für mutige Aufbrüche zu begreifen.

Rainer Bucher (Hg.): **Die Provokation der Krise**
Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche

2. Auflage, 256 Seiten, Broschur
ISBN 978-3-429-02593-0, € 14,80 (D)

Das Buch erhalten Sie
bei Ihrem Buchhändler.

echter verlag
www.echter-verlag.de

Karol Nandrásky

Gott entledigt sich seiner alten Haut

Christsein nach dem Sturz der Metaphysik

> Eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt. Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse.[1]
>
> *Friedrich Nietzsche*

1. „Gott ist tot"

Zwei Jahrhunderte lang kreist nun schon die europäische Kultur um die Gottesfrage. Dieser Wirbel beginnt mit der kantschen Kritik am Aufbau der Metaphysik. Als L. Feuerbach im 19. Jahrhundert mit seinem Werk *Das Wesen des Christentums* (1841) mitten in den Grundfesten der Kirche das vertrocknete Blätterwerk der gefallenen dogmatischen Illusionen verbrannte, begrüßten viele diesen Atheismus als Befreiung und Erleichterung.

Der dänische Schriftsteller und Naturforscher J. P. Jacobsen zeigt das im Roman *Niels Lyhne* aus dem Jahre 1880. Entzückt bekennt Lyhne, die Hauptperson des Romans, wenn die Menschheit über die „letzte große Illusion" des „Glaubens an einen leitenden und richtenden Gott" endlich hinwegkommt, wird – „wie vom Schlag einer Wünschelrute … – ein neuer Himmel und eine neue Erde geboren. Die Erde wird nun unser wirkliches Vaterland, und wir werden auf ihr nicht mehr nur als Gäste leben … Der große Strom der Liebe, der derzeit zu Gott aufsteigt, senkt sich zur Erde, und er beseelt innig all die schönen menschlichen Eigenschaften und Veranlagungen, mit denen wir die Gottheit erhöht und ausgeschmückt haben, damit er unserer Liebe wert wäre"[2]. Dort hat der Arzt Hjerrild den Eindruck, dass der Atheismus des Niels Lyhne dem Volk eine größere Forderung als das Christentum abverlangen wird, und er fragt sich darum, woher wohl Niels dafür so starke Individuen bekommt? Dieser erwidert ihm, dass der Atheismus sich diese erziehen werde. Was aber, wenn der Atheismus nicht einmal in der Lage sein wird, solche Menschen zu schaffen, die das Christentum erschaffen hat? Jacobsens *Niels Lyhne* stellte sich eine solche Frage nicht. Friedrich Nietzsche hat sie sich gestellt und beantwortete sie: Dann werden wir das schrecklich bezahlen.

Noch als Knabe verlor Niels Lyhne seinen Gottesglauben, nachdem er vergebens gebetet hatte, dass Gott seine geliebte Tante gesunden lassen möge. In Variationen spielte sich ein solcher Prozess in den Herzen so mancher Christen innerhalb der europäischen Kultur ab, während noch der Donner von Nietzsches Ruf „Gott ist tot" grollte. Dessen Echo kommt uns heute aus allen Teilen der Welt entgegen. Es verkündet, dass die Häuser, in denen Religion, Metaphysik, Moral und Kultur wohnte, zu

1 Nietzsches Werke, Bd. XIII, Leipzig 1903, 75 und ebd., Bd. XII, Leipzig 1901, 329.
2 *J. P. Jacobsen*, Niels Lyhne, Praha 1986, 290.

großen Gräbern wurden. Deren Licht wurde gelöscht und Grabesfinsternis brach herein. Nietzsche hielt den „Tod Gottes" für das „größte Geschehnis der neueren Zeit" und definierte ihn dahingehend, „dass der Glaube zu dem christlichen Gott unglaubwürdig wurde"[3]. In seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft* wurde das Geschehnis, dass „Gott tot ist", zweimal mit der Metapher von einer „Sonnenfinsternis" beschrieben.[4]

Nach Georg Picht weist dieses Bild der Sonne auf die Herkunft des „Gottesbegriffes" der westlichen Metaphysik hin, besonders auf Platons Höhlengleichnis, worin „Gott" mit der Sonne verglichen wird. Georg Picht interpretiert die Metapher „Sonnenfinsternis" an Hand von Platons Werk über den Staat. Darin vergleicht Platon das Wesen der Erkenntnis mit der sinnlichen Wahrnehmung folgendermaßen: Damit wir die Sinnenwelt erkennen können, brauchen wir das Licht, in dem sich uns die Welt offenbart. Die Quelle des Lichtes ist die Sonne. Und nur dadurch, dass die ganze Sinnenwelt durch sie erleuchtet ist, können wir etwas erkennen. Was in der Welt der Sinne die Sonne ist, das ist in der geistigen, übersinnlichen Sphäre die Idee des Guten, die Platon eben auch Gott nennt.[5] Wie die Sonne Licht und Wärme ausstrahlt, so strahlt die Idee des Guten Wahrheit und Leben aus. Und wie das sinnliche Auge des Menschen sich vom Licht der Sonne ableitet – so dass man erblicken kann, was sich in diesem Lichte offenbart –, so verknüpft sich auch das geistige Auge des Menschen mit der Idee des Guten, so dass man die Wahrheit erkennen kann.

Nietzsches Feststellung, dass „Gott tot ist", bedeutet für den Religionskritiker, dass der bisherige Glaube – im Lichte des Verstandes als Quelle aller Wahrheit – ein Betrug war und dass wir im Horizont der Metaphysik – wo jene Sonne leuchtete – außerstande sind, die Wahrheit zu erkennen. Mit einem Streich wurde so die Auffassung der Metaphysik vom Bereich des Lebens und des Lichtes zu Grabe getragen. Nietzsche schrieb zwar, dass der Horizont wieder offen sei, aber er sah auch, dass nun eine Reise durch die dunkle Nacht des Nihilismus folgen würde und dass wir nicht wissen, ob unsere Fahrt in einen neuen Tag oder in die Katastrophe führe. Der Nihilismus, in dem wir derzeit schwimmen, hat die Bedeutung einer historischen Krise. Wir stehen nun vor der Alternative: Entweder erklimmen wir eine höhere Stufe des menschlichen Daseins – welche die Wahrheit heraufbringt und die Zwietracht zwischen dem, was zur Zeit geschieht („Gott ist tot") und dem, was sein soll, beseitigt –, oder wir gehen unter. Zwischenzeitlich schwimmen wir nur in einer ständig stürmischer werdenden Woge der Gewalt und stöhnen um unser Leben wie die Schatten in der Hölle, in der niemand mehr Gott feiert. Es bleibt uns nichts übrig, als einen Ausweg zu suchen. Dafür müssen wir uns von Mancherlei verabschieden, vieles kritisieren und abweisen, uns jedoch das aufnötigen, was leben will, und was wir noch nicht sehen, nur erahnen.

2. Auch in unserem Kopf häutet sich Gott

Der Gott der Metaphysik und der metaphysischen Theologie repräsentierte die Union von Güte, Wahrheit und Schönheit. Mit dem Fall der Metaphysik zerfiel diese

[3] Nietzsches Werke, Bd. V, Leipzig o. J., 271.
[4] Ebd., 271.163.
[5] *G. Picht*, Nietzsche, Stuttgart ²1993, 216.

Einheit und in der Gegenwart stolpern wir ständig über Widersprüche. Erfahrungen aus dem Umfeld von Weltkrieg, Gaskammern, Konzentrationslagern, aber auch aus dem Milieu natürlicher Katastrophen erzählen von der unübersehbaren Menge unschuldig Getöteter und dem Aufschrei: „Wenn es einen Gott gäbe, hätte er nie das zugelassen, was ich mit meinen Augen gesehen habe". So ruft der Held in Hemingways Roman *Wem die Stunde schlägt*[6]. Einmal mehr fragen Menschen: „Wie ist es möglich, über Gottes Macht angesichts von Gottes Machtlosigkeit zu sprechen?" Wie verbindet sich „Gottes Gerechtigkeit" und die Liebe des Allmächtigen mit der Menge widersinniger Leiden in der Welt? Die Widersprüche zwischen deklarierten Aussagen über Gott und die erfahrene Wirklichkeit haben die tradierte metaphysische Verkleidung Gottes zerrissen.

In Borcherts Drama *Draußen vor der Tür* bringt es Beckmann nicht fertig, über einen „lieben Herrgott" zu reden. Und Gott wird angefragt: „Warst du lieb, als du meinen Jungen, der gerade ein Jahr alt war, als du meinen Jungen von einer brüllenden Bombe zerreißen ließt?" Als Gott darauf entgegnet, er habe ihn nicht ermorden lassen, sagt Beckmann: „Nein, richtig. Du hast es nur zugelassen."[7] Ernst Barlach dramatisierte diese Problematik in schwindelerregendem Ausmaß in seiner Tragödie *Sündflut*. Darin vertritt „Noah" die Ansicht, dass Gott letztlich auch das will, was er zulässt. Worum es im Prozess der metaphorischen Darstellung – „Gott entledigt sich seiner alten Haut" – geht, ist Folgendes: Man demaskiert, überschreitet das veraltete Gottesbild und erweckt die Fragen: Welch ein Gott ist das, der es in seiner „Majestät" erlaubt, was er nicht ändern kann? Ist das nicht mehr nur eine Karikatur? Zirkuliert in seinen Venen nicht bloß Theologentinte? In Barlachs Drama und in Borcherts Spiel klingt dennoch auch eine Sehnsucht nach einem „neuen Gott" an, einem Gott, der die Erwartungen in den Augen der gegenwärtigen Menschen erfüllen würde. Bei beiden wird nach einem Gott gerufen, der in den Menschen lebt. Das ist nicht der Gott der Metaphysik „hoch oben am Himmel", sondern der Gott mit uns in der Tiefe unserer Hölle.

Bei historischen Geschehnissen ist die Verursachung eines Übels oft als solche bekannt. Daher entfalten Naturkatastrophen den weitaus größten Zweifel an der „Allmacht" Gottes. Die Prozesse der Natur spielen sich unabhängig von unserem menschlichen Willen ab. Zu fragen bleibt, ob auch unabhängig von Gottes Willen? Entsprechend dem Alten Testament spielen sich Naturkatastrophen (z.B. Erdbeben) gemäß der Regie des Gottes Israels ab.[8] Die Kirche übernahm diese Anschauung und transportierte sie weiter. Von Naturwissenschaftlern hören wir aber beispielsweise, dass die tiefen Erdschichten noch nicht ortsfest sind; deren Verschiebungen bringen Erdbeben hervor. Das Weltbild der Gegenwart erlaubt es also nicht, Naturkatastrophen in einen Zusammenhang mit dem Menschen zu bringen oder sie gar als „Sünde" des Menschen auszulegen. Christen sind bei einer Naturkatastrophensi-

6 Zit. n. *F. Hahn*, Bibel und moderne Literatur. Große Lebensfragen in Textvergleichen, Stuttgart ^{2}1967, 145.

7 Zit. n. *H. Sierig*, Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik, Hamburg 1968, 46.

8 Jes 26,6 und Ez 38,29.

tuation wie der des Tsunami in Südostasien dennoch betroffen und können nur schwerlich singen: „Ehre Dir Gott, der Du alles so herrlich regierest".

In jener Reise durch die Nacht, in die wir gerieten, bestürmt uns nun die Frage, in welchem Licht wir die Wahrheit zu erkennen haben, insofern das Licht der Metaphysik erloschen ist? Wo ist die Quelle eines neuen Lichtes der Wahrheit, da sich unsere Erkenntnis nicht mehr auf im Voraus gegebene, apriorische Erkenntnisse stützen kann? Nur eine einzige Antwort gibt es auf diese Frage: Unsere Erkenntnis muss geschichtlich werden. Ein dergestalter Zugang ist deshalb notwendig, weil der Prozesscharakter der Wahrheit ihn erfordert. Aus jedem neuen Gesichtspunkt heraus sind neue Horizonte der Erkenntnis zu entwerfen. All das hängt auch mit der Bildung neuer Augen – eines neuen Sehens – zusammen. Als Perspektivist halte ich es für selbstverständlich, dass jedes Auge seinen eigenen Horizont hat und jeder Horizont sein eigenes Auge. Das gilt auch in unserer neuen Situation. Sie ist neu aufgrund der Erkenntnis, dass wir die Wahrheit nicht besitzen, wie das die alte Metaphysik lehrte, sondern sie vielmehr gestalten müssen. So betonten das sowohl Jesus von Nazareth als auch Nietzsche. Die Wahrheit ist uns nicht geschenkt, sondern als Aufgabe vorgegeben, und das, was sich uns als Aufgabe präsentiert, ist die Schöpfung.[9] Nach dem Sturz der Metaphysik ist es nicht mehr möglich, die Wahrheit als eine im Voraus gegebene „Sonne" zu verstehen. Im Gegenteil, es gilt vielmehr, die „Sonne" wie auch die „Augen" dazu hervorbringen zu müssen.

Wenn uns neue „Augen" wachsen sollen, so müssen wir unserem Gesichtskreis Raum und Zeit öffnen. Es gilt, uns hineinzufinden in den konkreten und mühseligen Weg der Evolution des Weltalls, zu dem die Naturforscher uns die ‚Landkarte' zeichneten. Wir selber sind ja Bestandteil dieses so entstandenen Weltalls, der gleiche Staub, aus dem das ganze Weltall sich entfaltete. Die Wissenschaft hat hinreichende Beweisgründe zu behaupten, dass die Struktur, die das Weltall durchwaltet, auf der Erde und in der organischen Welt in zeitlich langen Schleifen aus einfachsten elementaren Urteilchen entstanden ist. Naturforscher stellen zudem fest, dass es in der Evolution ein großes Maß an Unbestimmtheit, an Zufall, an Versuch und Irrtum gibt. Dieses Unbestimmtheitsprinzip gilt auch für den sich als absurd zeigenden Evolutionsprozess des Lebens auf der Erde, ebenso für den nicht vorherbestimmten Prozess der Entstehung des Menschen auf unserem Planeten. Darum relativiert die naturwissenschaftliche Theorie die Vorstellung von einem „allmächtigen" und „vorhersehend wirkenden Schöpfer". Aus dem Faktum der Evolution ergibt sich, dass wir auf die Vorstellung eines „planerisch wirkenden" Gottes verzichten müssen. Die tradierte Vorstellung eines Schöpfer-Gottes widerspricht dem verschlungenen Weg der Evolution, voll von Versuch und Irrtum. Es ist unmöglich, dieses Weltgeschehen und seine Notwendigkeit mit solchen tradierten Interpretationen auszulegen; davon müssen wir uns verabschieden.

Theologen, die erkannt haben, dass der Theologie ein Zusammenbruch droht, falls sie die Evolutions-Perspektive nicht in ihre Konzeption einbauen, bemühen sich, die Glaubenslehre der Kirche mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu verbinden. Nach Jürgen Moltmann schränkte

[9] *G. Picht*, Nietzsche (s. Anm. 5), 220.

sich Gott in der Schöpfung freiwillig selbst ein. Dies gab dann den Geschöpfen eine Eigenmacht, die er restlos respektiert.[10] Schweigend wird angenommen, dass Gott im Naturgeschehen nicht wirkt. Das Konzept der „Selbstbeschränkung Gottes" versucht zwar das Problem des „Bösen" in der Welt zu klären, steuert aber diesem praktisch nichts bei und entbindet den „Schöpfer" nicht einmal seiner Verantwortlichkeit. Vielmehr ergibt sich hieraus, dass das Böse nur möglich sein kann, weil Gott ihm Raum gab, damit die Schöpfung sich realisieren konnte. Musste das so sein? Die Spekulation über die „Selbstbeschränkung Gottes" beantwortet nicht einmal die Frage, die sich aus einer solchen Konzeption ergibt, nämlich: „Warum sich Gott eben solch eine unvollkommene Welt erwählte, wie wir sie erfahren?" Solch ein Entwurf kann deshalb kaum anders als der trostlose Versuch gewürdigt werden, wenigstens die Schuppen zu retten, die von der rissigen Haut des greisen Antlitzes Gottes abfallen.

Die Rede über den Schöpfer hingegen ist mythologische Rede. Ihre symbolische Sprache hat die existenzielle (wesenhafte) Empfindung und das Sehnen innerhalb der subjektiven Welt des Menschen zum Inhalt – es handelt sich also um Äußerungen des Glaubens –, sie ist jedoch keine objektive „Lehre" über die Außenwelt. Deshalb ist auch das Bemühen derjenigen missverständlich, die mit allem möglichen und unmöglichen Bestreben versuchen, die Glaubenslehre der Kirche mit den Theorien der Naturwissenschaften „in Einklang zu bringen". Sie vergewaltigen die mythologischen Texte und untergraben ihren Sinn. Mythologische Texte haben eine objektivierende Gestalt, sind aber symbolische Chiffren, welche Aussagen über das Selbstverständnis des Menschen machen. Dogmatische Theologen missachten das, indem sie aus dem Glauben eine allgemeingültige „Theorie" machen, ähnlich einer Theorie über Objekte. Aussagen wie Gott sei „Schöpfer" beziehungsweise „allmächtig", sind keinesfalls Wahrheiten allgemeingültiger „Lehre", sondern persönliche Glaubensbekenntnisse. Der Glaube an den „Schöpfer" drückt ein persönliches Vertrauen aus, nämlich, dass die Macht, die mich trägt, auch die Welt trägt, in der wir wirken müssen. Der Glaube an den „Allmächtigen" ist das persönliche Bekenntnis, dass der Mensch sich allem „zum Trotz" und von allem, was ihn blockiert, unabhängig macht und sich ganz frei entscheidet.

Neben der Konzeption, gemäß derer Gott im Vollzug der Schöpfung seine „Allmacht" selbst einschränkte, behaupten einige Theologen (D. Bonhoeffer z.B.), dass Gott zusammen mit seinen Geschöpfen leidet. Da taucht freilich die Frage auf, was hat der Leidende davon, wenn es Gott gleichermaßen schlecht geht wie ihm selbst (Karl Rahner)? Die Idee von Gottes Mitleid ist zwar menschlicher als die Ansicht, dass Leiden eine „Strafe" sei, doch die „Verdoppelung des Leidens" verschärft nur das Problem des Leidens (das der Theodizee). Welcher Gott sollte das sein, der in voller Freiheit ein solches Weltall erfand, in dem sowohl die Geschöpfe als auch er selbst leiden? Damit bersten und schälen sich von der „moralischen" Wange des „entseelten Gottes" menschliche Eigenschaften, die in einer Art Überhöhung auf Gott projiziert wurden – wie z.B. Gottes „Allmacht", seine „Güte" und „Allwissenheit". An diesen anthropomorphen Gott – an Gott als sittliches Postulat – dachte Nietzsche mit seiner Proklamation „Gott ist tot". Ein Gott, verhüllt

[10] *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 99.

in das Gewand der sittlichen Idee des Menschen, ist tot. Und dennoch gilt auch über ihn N. Kazantzakis Äußerung: „Die Götter sterben, aber die Gottheit ist unsterblich."[11] Selbst Nietzsche konstatierte: „Eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.[12] Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse."[13]

Die Metapher von Gott, der seine alte Haut abwirft, mag frommen Christen „furchtbar" erscheinen, Ärgernis und Missfallen in ihnen hervorrufen. Wie bei den biblischen Propheten aber beschreiben solche expressiven Metaphern nicht eine ‚ewige Wahrheit', sondern einen aktuellen Aspekt jenes Prozesses, der sich heute in unserer Beziehung zu dem abspielt, den wir ‚Gott' nennen. Weil Gott und unser Glaube an ihn unzertrennbar verbunden sind, spielt sich die Häutung Gottes gleichermaßen in Gott wie auch in uns ab. In unseren Herzen und in unserem Denken häutet sich Gott. „Gottes Antlitz" ändert sich je nach dem, wie wir auf ihn schauen, wie er sich in uns spiegelt und wir uns in ihm spiegeln. Leben bedeutet abwerfen, was an uns alt wird, was sterben will. Man kann nicht dem zur Rettung verhelfen, was durch die Evolution überwunden wurde. Im Gegenteil, uns kann nur helfen, wenn wir das Christentum selbst in den Kontext der Evolution stellen.

3. Der Gott Jesu

Auf dem Weg vom metaphysischen Gott zum nichtmetaphysischen Gott verlagerte sich der Ort des Wirkens Gottes in das menschliche Subjekt. Manche Denker finden ihn dort als das „moralische Gesetz" in uns (I. Kant), als die „lautlose Stimme des Seins" (M. Heidegger), als das, „was uns unbedingt angeht" (P. Tillich), als den, der „nicht ist, aber gilt" (E. Rádl), oder als das „Woher-unserer-Mitmenschlichkeit" (H. Braun). Hier geht es um einen ähnlichen kulturellen Prozess, wie er sich im antiken Griechenland im 5. Jahrhundert v. Chr. abspielte, als die Sophisten in ihrer Aufklärung den antiken Götterhimmel verwarfen und die Naturphilosophie gegen Mythen mit rationalen Hypothesen austauschten. In das Zentrum der Beachtung trat der Appell: „Erkenne dich selbst!" Nach Kant spielte sich also in der europäischen Kulturgeschichte ein ähnlicher Prozess ab. Man hörte auf, die Religion als „Lehre" über die Welt aufzufassen und verknappte sie zur Fragestellung: Wie ist es um den Menschen bestellt?

Gerd Theißen stellte in seinem Werk *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht* Jesu Handeln in den Kontext der Evolution. Mittels Kategorien der Evolutionstheorie – wie „Mutation", „Selektion" und „Anpassung" – wies er einleuchtend darauf hin, dass Jesu Botschaft die Mechanismen der biologischen Evolution überwindet. An Stelle des Prinzips der Selektion führt Jesus das Prinzip der Solidarität ein.[14] Theißen sieht in Jesus eine „Mutation" menschlichen Lebens, aus der etwas wesentlich Neues erwuchs. Jesus trat für einen Übergang aus der Welt des Zwanges durch natürliche Auslese in eine Welt von neuen Beziehungen zwischen den Men-

[11] *N. Kazantzakis*, Hlášení El Grecovi, Praha 1982, 110 (= Rechenschaft vor El Greco [Ullstein-Buch ^{2}2301], Frankfurt a. M. ^{2}1993).
[12] Nietzsches Werke, Bd. XIII (s. Anm. 1), 75.
[13] Ebd., Bd. XII, Leipzig 1901, 329.
[14] *G. Theißen*, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984, 114.

schen ein. Das alles entsprang Jesu neuer Gotteserfahrung.

Zur Zeit Jesu verbreitete sich die Unheilserwartung, das Gottesgericht stehe bevor. Unter diesem Eindruck verkündete Johannes der Täufer Gott als eine vernichtende Kraft. In seiner mythologischen Verkündigung des baldigen Gerichtes identifizierte er ihn mit der Bedrohung, die aus einem Selektionsdruck erfolge. Gegensätzlich zum Täufer macht Jesus die wesentliche Erfahrung, dass Gott auch in der Situation des „Gerichts" (der Vernichtung) noch eine Chance auf Leben gibt. Hier kam es zu einer Wende. Jesu Botschaft befreite von diesem Selektionsdruck.[15] Er verkündete einen Gott, der gegen das Prinzip der Aussonderung protestiert. Jesu Gleichnisse, in denen offenbar wird, dass sich Gott anders verhält als die Menschen (Mt 20,1ff.; Lk 15,11ff.; Lk 16,11ff.; Lk 14,15ff.), sprechen davon. Er riss dessen alte Haut des „Rächers", des „Nationalisten" und des „Moralisten" herunter, ja er breitete seine Arme aus. Selbst in Jesus kam es zur Mutation, denn sein ganzes Tun hat eindeutig antiselektiven Charakter. Seine Bergpredigt ist der offene Protest gegen das Prinzip der natürlichen Auslese im Verhalten des Menschen. Resultiert infolge der natürlichen Auslese bei Menschen gewöhnlich eine aggressive Haltung Fremden gegenüber, ruft Jesus zur Feindesliebe auf. Ebenso bedeutet Selektion die Verbundenheit mit Blutsverwandten, aggressive Haltung aber anderen gegenüber. Dagegen fordert Jesus einen Abschied von der eigenen Familie und eine solidarische Haltung zu Fremden. Selektion bedeutet Protegierung der Mächtigen. Jesus berief jedoch diejenigen ins „Königreich Gottes" (…), welche die Vertreter der Macht verachten, da sie „funktionslos" und „überflüssig" seien. Alle Forderungen Jesu setzen das elementare Vertrauen voraus, dass die „zentrale Wirklichkeit" – so benennt Gerd Theißen Gott – ein solches Verhalten ermöglicht, während umgekehrt das Gesetz der biologischen Evolution dies nicht toleriert. Seine abweisende Haltung zum gewalttätigen Prinzip der Selektion beglaubigte Jesus gleichfalls mit seiner Tat. Darauf weisen nicht nur seine Wundergeschichten hin, sondern auch die ganze Geschichte seines Lebens.

Jesus sprach Gott mit dem aramäischen Ausdruck „abba" (Papa) an. Diese Metapher für „Vater" vermittelt ein Vertrauen, dass die Energie, die das Weltall bewegt, in höchstem Maße mit der Energie der Liebe übereinstimmt (1 Joh 4,15 und Mt 5,45 „… lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute …"). Sie wirkt außerhalb von „Gut" und „Böse", gibt Überfluss zur Genüge und damit jedem eine Chance, die ausschließt, wehrlos zu Schanden zu werden. Tun in Jesu Intention bedeutet die Überwindung der Aggression, ausgelöst vom Selektionsdruck. Es schafft Strukturen, welche die Kluft zwischen Armen und Reichen abschaffen könnten, die es jedem ermöglicht, am Überfluss der Erde zu partizipieren.

4. Eine Gloriole des ewigen Willens schaffen

Die Metaphysik konstituierte die Überzeugung eines „a priori"-Erkennens, und sie fasste den Schritt vom sinnlichen Erkennen zur intelligiblen Erkenntnis als Transzendenzerfahrung auf. Nach dem Fall der Metaphysik und mit der Rückkehr der Geschichtlichkeit auf den Thron – auf dem lange Zeit die „ewige Wahrheit" der Metaphysik saß –, bekamen wir eine „Zukunft". Ihren Horizont muss sich der Mensch mit

[15] Vgl. ebd., 110.

dem Entwurf neuer Möglichkeiten seines geschichtlichen Seins eröffnen. Damit wird „Zukunft" transzendent und zum Beziehungsort der Transzendierung. Im Antizipieren der Zukunft erhebt sich der Mensch aus seiner Zeitlichkeit und überschreitet sie. Nietzsche schrieb, dass uns die Zukunft die Maxime diktiert, die wir zu leisten haben, weshalb wir die Begründung unserer Taten nicht in der Vergangenheit suchen dürfen. Dazu ist zu bemerken, dass Jesus das bereits vor zwei Jahrtausenden in seinem Evangelium predigte. Er forderte einen Wechsel in der Denkweise des Menschen und rechtfertigte diesen mit der ‚Zukunft'. Auch aus seiner Sicht müssen wir die Zukunft annehmen als die, welche unsere Entscheidungen und Taten in der Gegenwart zu bestimmen hat. Das Reich Gottes, das Jesus ankündigte, ist nicht irgendetwas Fertiges oder irgendwo im Jenseits Verfügbares, sondern es ist der uns gegebene Auftrag, es ist die Wahrheit, die wir schaffen müssen. Daher müssen wir die Wende, die mit dem Fall der Metaphysik eintrat, als ein bedeutsames Korrektiv akzeptieren. Während der Herrschaft der Metaphysik bedeutete Wahrheit dasjenige zu erkennen, was ewig, überzeitlich und übersinnlich ist. Das fasste man als transzendent auf. Durch den Fall der Metaphysik hingegen wurde die Zukunft transzendent, also das, was uns als Aufgabe vorgegeben ist. In der Gegenwart heißt das, den Widerspruch zwischen dem, was ist („Gott ist tot"), und der Wahrheit – der man sich stellen muss – zu überwinden. Dies bedeutet ein neues Zusammentreffen mit Gott außerhalb von Gut und Böse. Das Licht, das uns erlaubt, eine neue Wahrheit zu sehen, hängt mit der Entstehung neuer Augen zusammen und ihre Entstehung mit der Sicht eines neuen Horizontes.

Es existiert nichts, was nicht in Bewegung wäre. Alles, was überhaupt sein kann, erfassen wir als Phänomene, die sich in der Zeit manifestieren. Die Zeit ist der universale Horizont der Welt. Bewegung ist konstitutiv für jedes Phänomen. Anders gesagt: Alles ist in einem unablässigen Prozess, alles verändert sich immerwährend, nichts kann als fester und endgültiger „Zustand" eingeschätzt werden. So lebt selbst Gott in der Veränderung. Nicht einmal Gott ist statisch. Er befindet sich in einem unaufhörlichen Prozess. Niemals „ist" er, immer schon „geschieht" er. Wir haben uns Gott nicht vorzustellen als irgendein Wesen „über" der Welt oder „außerhalb" der Welt, sondern die transzendente (überschreitende) Wirklichkeit begegnet uns möglicherweise in der Welt. Ein solches Zusammentreffen – solche „Offenbarung" – ist stets ein geschichtlicher Prozess, in dem die mit Gott bezeichnete Wirklichkeit in immer neuen leuchtenden Metaphern hervortritt. *Transitio est enim Domini* (Das Passa, die Veränderung nämlich ist des Herrn – Ex 12,11). Also nicht einmal die Göttlichkeit Gottes ist stationär, fest und stehend, sondern sie verändert sich in einer nicht enden wollenden Passage, in (s)einem unendlichen Prozess. Gott als Transition, als Prozess, als Energie durchdringt das ganze Weltall. Er gestaltet – aber er selbst ist ohne Gestalt; er formt, aber er selbst ist ohne Form. Möglicherweise gab es auch aus diesem Grund im biblischen Israel das Bilderverbot.

Dank Gottes, der die Transition ist, bewegt sich alles und es entstehen neue Realitäten. Transition (Passage) ist Unterwegssein. Das erinnert an den „Weg" (das Tao), über den Lao Tse während des Übergangs vom 6. zum 5. Jahrhundert v. Chr. schrieb.[16] Gott schafft die Einheit des Alls. Er ver-

[16] *M. Čarnogurská*, Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky, Bratislava 2006, 27f. (= Chinesische Antworten)

einigt in sich auch das, was wir gern als das „Böse“ aussortieren. Wir wollen es abspalten, aber es dient zum Guten. Das bedeutet nicht, dass alles Gott ist (Pantheismus), aber alles ist eine Äußerung seiner grenzenlosen Energie. In ihr „leben wir, regen wir uns und existieren wir“ (Apg 17,28). Der Evangelist Johannes schreibt in Bezug auf Jesus, dass am Anfang das „Wort“ war (hebräisch „dabar“, das auch soviel bedeutet wie „Tat“, griechisch „ergon“, „energeia“, die Energie), und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort (Joh 1,1). Die sichtbaren Dinge seien „Maske Gottes“, hinter der er sich verbirgt, schreibt Matin Luther. Er erinnert damit daran, dass Gott zwar im Gestein und im Wasser ist, freilich wird er dir nicht befehlen, dich ins Wasser zu stürzen, weil du ertrinken würdest. Vielmehr gibt es für dich Jesus, in ihm findest du Gott; in der Lebensweise Jesu erkennst du seine Einheit mit Gott. Kierkegaard schrieb über Gott als der „Gesamtheit (Totalität) aller Möglichkeiten“. Gott ist die unermessliche Schöpferkraft, die unerschöpfliche Möglichkeit und der Strom des nicht enden wollenden Ausdrucks einer unaufhörlichen Schöpfung. Das, was den Kosmos bewegt und durchdringt, ist der übergroße Wille zu schaffen. Dieser atmet aus dem Weltall, besonders aus allem Lebendigen. In ihm lebt Gott. Der Wille schafft und kennt keine Müdigkeit. Er schläft nicht und schlummert nicht. Seine Gloriole ist immer neu da. In uns selbst will er Gestalt bekommen.

Mit der Mutation in Jesus hat sich Gottes Kreativität transformiert zum Willen, alles Negative in der Schöpfung abzuschaffen. Er will, dass auch wir – wie Jesus – Gott in uns entdecken und Mitgestalter der Welt werden. Es geht um ein neues Bewusstsein, um ein neues Selbstbewusstsein. Nicht nur Gott wirft seine alte Haut ab, sondern auch wir werfen die alte Haut unseres verschleierten Bewusstseins ab und erwerben ein neues. Das ist ein gesamtgesellschaftlicher Prozess der Änderung.

Der Gott des Transformierens (der Transition) wird unablässig neu. Er trägt uns und wir ihn. Er ruft uns in riskante Aktionen. Hellwach mit ihm zu sein, bedeutet, sich nicht zu fürchten in die „ägyptische Hölle Pharaos“ einzutreten und den Weg zur Fülle des Lebens zu beschreiten. Schaffen bedeutet aber stets auch zerstören. Deshalb muss man keine Tränen über das vergießen, was abstirbt, sondern sich freuen an dem, was geboren wird und kommt. Wir sollten uns freuen an der neuen Herrlichkeit Gottes, uns in seinem Glanze verwandeln und alles auf das Menschlichste verändern. Wir alle brauchen die Erneuerung. Es reicht nicht, so zu sein, wie man ist; es gilt ein Anderer werden. Er bittet uns, uns zu übertreffen. Der unbekannte „Herr“, der in Barlachs Drama *Der blaue Boll* Gott symbolisiert, spricht zum Helden des Dramas – aber auch zu uns: „Um Änderung geht es! Die entscheidet. Leiden und Kampf, lieber Herr, sind Werkzeuge des Prozesses der Änderung.“[17] Sie gebären ein neues Selbstbewusstsein, mit Musik im Herzen und mit Tanzschritten in die offene Zukunft zu schreiten.

Der Autor: *Geb. 1927; em. Prof. für Bibelwissenschaften des Alten Testaments der Evangelisch-theologischen Fakultät der Komenius-Universität Bratislava. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a. über die Prophetenbücher Amos (1966), Jeremia (1972), Hosea (1981) sowie Monographien: Theologie des Alten Testaments (1976), Geschichte Israels (1994), Die Magna Charta Jesu und unsere Gegenwart (2004).*

Aus dem Slowakischen von Gerhard Loettel,
Magdeburg, Deutschland

[17] *E. Barlach*, Dramen (Reclam-Bibliothek 1261), Leipzig 1989, 323.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Gillmayr-Bucher, Susanne / Meurer, Thomas / Rahner, Johanna / Söding, Thomas / Weihs, Alexander: Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Theologische Module 4). Herder, Freiburg–Basel–Wien 2008. (190) Brosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-451-29663-5.

Der in der Reihe „Theologische Module" erschienene Band „Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung" vereint fünf Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen. Diese Interdisziplinarität gründet sich auf die im Klappentext genannte Aussage des Zweiten Vatikanums, wonach das Studium der Heiligen Schrift die „Seele der Theologie" (Dei Verbum 24) sei. Wiederholt wird dieses Wort in den letzten Jahren in unterschiedlichen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Diskursen zum Verständnis der Bibel zitiert. Es ist in den je eigenen Zusammenhängen Ausdruck der Frage und der Sorge um die Relevanz und Vermittelbarkeit exegetischer Forschungsergebnisse bzw. der Bibel generell. Gleichsam selbstverständlich ist damit auch der Anspruch verbunden, die Seele „spürbar" zu machen. Der vorliegende Band will dies durch Zugänge aus unterschiedlichen Fachperspektiven erreichen.

So bietet der erste Beitrag (7–36) eine Zusammenfassung dogmatischer Aussagen über Bedeutung und Stellung der Bibel als heiliger Schrift innerhalb der katholischen Tradition. *Johanna Rahner* erläutert die klassischen grundsätzlichen Fragen zum Verständnis der Bibel als Wort Gottes, wie sich Auslegung und Schriftverständnis historisch entwickelt haben, wie Inspiration und Kanon zu verstehen sind oder in welchem Verhältnis Exegese und kirchliches Letzturteil über verbindliche Auslegung zueinander stehen. Dass der letzte Abschnitt fehlt – die Darstellung endet mit dem Gliederungspunkt „a)" (29), führt aber kein „b)" mehr an –, ist schade.

Ebenso grundsätzlich und einführend sind die beiden Kapitel über das Alte (37–86) bzw. das Neue Testament (87–132). Sie bearbeiten einerseits Einleitungsfragen zur Entstehung und zu historischen Settings der biblischen Bücher, andererseits aber auch ihre theologischen Konzeptionen. Dadurch kann der/die Lesende zu einer kanonischen Lektüre angeleitet werden. Einleuchtend ist dabei die von *Susanne Gillmayr-Bucher* für die Erzähltexte durchgezogene Gliederung in eine inhaltliche Darstellung und „Entstehungsmodelle". Den Eindruck von Zusammengehörigkeit innerhalb des komplexen alttestamentlichen Textmaterials erhält man dadurch, dass wiederholt deutlich gemacht wird, welche Ideen die einzelnen Schriften weiterentwickeln und aktualisieren. In ähnlicher Klarheit erfolgt die Darstellung der neutestamentlichen Schriften, die *Thomas Söding* gibt. Der Darstellung von Entstehung und „Theologischen Grundlinien" der einzelnen Schriften gehen einleitungswissenschaftliche Abrisse etwa über das Verhältnis von AT und NT oder die neutestamentliche Kanongeschichte voraus.

Der Abschnitt über die Methodenlehre (133–166) von *Alexander Weihs* erklärt zunächst, wie sich die Historisch-kritische Methodik entwickelt hat, weist aber darüber hinaus auch auf eine notwendige Vielzahl von Methoden hin. Folgend werden die einzelnen historisch-kritischen Analyseschritte nach Aufgaben und Vorgehensweise erklärt, um schlussendlich mit „Schriftinterpretation und persönliche Bedeutung" Hinweise zur eigentlichen Textauslegung zu geben. Dabei wird die *abschließende* „(persönliche) Bedeutung des Textes" stark geprägt von den persönlichen Fragen zum Text, die Odil Hannes Steck – m. E. sinnvoller Weise – an den *Beginn* der Schritte seiner Methodenlehre[1] gestellt hat. Dieser Abschnitt jedoch hat ein deutliches Schwergewicht auf den produktionsästhetischen Schritten der Historisch-kritischen Methodik, lässt allerdings die längst schon in Methodenlehren vorgestellten literaturwissenschaftlichen Analyseschritte, wie etwa die narrative Analyse oder die Rezeptionsästhetik, bedauerlicherweise außer Acht.

[1] *Odil Hannes Steck*, Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn [14]1999.

Im fünften und letzten Beitrag (167–189) über neuere bibeldidaktische Konzepte kommt die praktische Theologie zur Sprache. *Thomas Meurer* führt vor allem entlang der Debatte um die Korrelationsdidaktik in die grundlegenden Probleme heutiger Bibeldidaktik ein. Seine Diskussion stellt er anhand dreier Problemfelder dar, die gleichzeitig jedem bibeldidaktisch arbeitenden Menschen zur Selbstreflexion dienen können, nämlich der Frage nach dem Ziel des Bibeleinsatzes, den Methoden und dem nachhaltigen Ergebnis (175f.). Dieses sieht der Autor nicht in der Glaubensvermittlung. Vielmehr wird ganz einfach darauf verwiesen, dass SchülerInnen und Text in einen Prozess interagierender Auseinandersetzung gelangen. Meurer betont dabei vor allem, die Fremdheit des Textes nicht zu verwischen und die Lese- und Auslegungskompetenz der SchülerInnen ernst zu nehmen, was im Letzten einen tatsächlich interdisziplinären Ansatz zwischen Exegese und Religionspädagogik darstellt.

Das vorliegende Bändchen ist durchwegs klar und einfach geschrieben sowie durch seine ästhetische Aufarbeitung mit unterschiedlichen Schriftarten – Zitate, Wesentliches und Merksatzartiges hervorhebend – leicht zu rezipieren. Schlussendlich stellt sich allerdings die Frage, für wen das Büchlein geschrieben wurde bzw. wem man es empfehlen darf. Da ein Vorwort und eine Zielgruppenformulierung fehlen, tippt man zunächst auf ein theologisch interessiertes Fachpublikum. Die Homepage des Herderverlags belehrt aber eines Besseren: Neue theologische Studienpläne, die das Studium modulartig und interdisziplinär aufbauen, verlangen angemessene Studienbücher. Dieser Notwendigkeit entspricht die Reihe „Theologische Module".

Als Empfehlung sei noch mit auf den Weg gegeben, dass das Bändchen durch eine kleine Einführung, in der man seinen Zweck erklärt sowie warum man auf neuere Forschungsrichtungen der Exegese (ausgenommen der impliziten kanonischen Lektüre der exegetischen Beiträge) und hermeneutische Erklärungen verzichtet, noch an Klarheit gewonnen hätte. Auch die Interdisziplinarität wäre deutlicher zum Ausdruck gekommen, wenn man nicht bei unverbundenen Einzeldarstellungen verblieben wäre. Wenigstens Querverweise, zumindest da, wo man von wiederkehrenden Themen spricht (etwa dem vierfachen Schriftsinn auf den Seiten 13f. und 136) oder gar weiterführende Fragen, welche die Texte verknüpfen, wären in dieser Hinsicht eine Bereicherung gewesen.

Feldkirch *Ursula Rapp*

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

◆ Hoff, Gregor Maria (Hg.): Macht und Ohnmacht (Salzburger Hochschulwochen 2007). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2007. (240) Pb. Euro 21,00 (D/A) / CHF 37,90. ISBN 978-3-7022-2869-9.

Der Dokumentationsband der Salzburger Hochschulwochen 2007 versammelt wieder eine lesenswerte und interessante Vortragsserie, die unter dem elementaren Themenbogen von Macht und Ohnmacht steht. Es liegt in der Natur dieser Pole, dass sie alle Lebensbereiche erfassen und es darum auch keine alle Perspektiven übergreifende Gesamtinterpretation geben kann – der postmoderne Diskurs würde gerade in einem solchen hermeneutischen Versuch nochmals einen „Allmachts-Gestus" erblicken.

Welche Aspekte aber haben die Mentoren der Hochschulwochen unter der Leitung des Herausgebers aufgreifen lassen? Die wissenschaftlichen Vorträge eröffnet der renommierte Religionssoziologe *Thomas Luckmann*, der die anthropologischen und besonders religionssoziologischen Ebenen ausleuchtet, wobei ihm bedauerlicherweise der leitende Gesichtspunkt immer mehr aus dem Blickfeld gerät. *Bertram Stubenrauch* reflektiert das Thema am Brennpunkt der Kreuzestheologie und versucht eine Antwort auf die Dialektik von Macht und Ohnmacht mit dem Begriff der „kenotischen All-

macht" Gottes zu geben, die überzeugt. Die beiden großen öffentlichen Bereiche, wo Macht und Ohnmacht höchst relevant sind – Politik und Medien (Fernsehen) –, erörtern *Claudia Nothelle* und *Armin Laschet*. Unverständlich ist, warum die Veranstalter keinen ökonomischen Vortrag eingeplant haben. Denn ist es nicht die Ökonomie, wo sich in unserer Zeit das Drama von Macht und Ohnmacht am augenfälligsten abspielt? *Jürgen Lenssen* zeigt in seinem ausgesprochen gelungenen Vortrag die „Macht der Bilder". Das sprach- und religionsphilosophische Verhältnis von Macht – Sprache – Gott erschließt *Joachim Valentin* sehr kundig und facettenreich. Einen biblisch-theologischen Beitrag zum Tagungsthema liefert die Publikums-Preisträgerin *Kristell Köhler*, welche die Macht- und Ohnmachtsbilder der Offenbarung des Johannes sehr feinsinnig ausdeutet. Zweifelsohne liegt die Stärke dieses Beitragsblocks in der sachkundigen Kompetenz der Referenten und der Vielfalt, mit der die Aufsätze aus ihrem jeweiligen Blickwinkel die Phänomene Macht und Ohnmacht erfassen. Gleichzeitig wird aber auch sichtbar, wie unterschiedlich und heterogen diese Begriffe aus der jeweiligen Diskursperspektive ausgelegt werden. Ein störender formaler Eindruck sei an dieser Stelle allerdings noch angemerkt: Einzelne Beiträge weisen übermäßig viele Druckfehler auf, was bei der Lektüre dann doch störend wirkt.

Wie schon im letzten Jahrbuch wird auch dieser Band von Vorträgen umrahmt, die sich stilistisch und funktional von den übrigen unterscheiden, jedoch in einem direkten Bezug zum Tagungsmotto stehen. Der Träger des Theologischen Preises *Johann Baptist Metz* darf wohl als jener Theologe der Konzils- und Nachkonzilszeit bezeichnet werden, der am entschlossensten die Wunde der leidvollen Ohnmachtserfahrungen zum theologischen Brennpunkt gemacht hat. Als Begründer der neuen Politischen Theologie, als ein Mentor der Befreiungstheologie und als glaubwürdiger Vordenker einer Theologie nach Auschwitz hat Metz, der in diesem Jahr seinen 80. Geburtstag feierte, der Theologie Impulse verliehen, ohne die eine Theologie der Zukunft nicht zukunftsfähig wäre. Seine Dankrede ist eine lesenswerte persönliche Summe zentraler Motive seines Werks. Als ein rhetorisches und intellektuelles „Schmankerl" darf auch *Erhard Buseks* Laudatio für Johann Baptist Metz empfohlen werden. Buseks Kritik der Geistlosigkeit der Gegenwart und sein Appell, dass Christen aus dem Bewusstsein der ersten Seligpreisung leben, nach Geist „betteln" und seiner „bedürftig sein" müssten, gehören mit zu den stärksten Gedanken dieses Aufsatzbandes. Zum Schluss sei die äußerst beeindruckende, die Hochschulwochen abschließende Festrede von *Sr. Lea Ackermann* erwähnt, die der Herausgeber zurecht an den Anfang des Bandes gestellt hat: „Die Ohnmacht der Mächtigen – Die Macht der Ohnmächtigen." Die Gründerin des Netzwerkes SOLWODI (Solidarity with women in Distress) erzählt, wie aus ihrer eigenen Erfahrung von Ohnmacht und Macht an Frauen in Afrika und Asien eine großartige Hilfsorganisation entstanden ist, die sich die Ermächtigung der Ohnmächtigen zum Ziel gesetzt hat.

Wenn vom Rezensenten ein Eindruck herausgegriffen werden soll, der sich am stärksten nach der Lektüre aufgedrängt hat, so ist dies der folgende: Die Reflexionen über Macht und Ohnmacht sind nützlich und unverzichtbar. Hoffnung und wachrüttelnden Anspruch aber vermitteln die Zeugnisse jener, die nicht nur über Solidarität und Mitleidenschaft reden, sondern sie leben. Vielleicht ist das auch der überzeugendste Beitrag des christlichen Glaubens für eine Welt, die von Macht und Ohnmacht zerrissen ist.

Linz *Franz Gruber*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Vonach, Andreas / Meßner, Reinhard (Hg.): Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen 1). LIT-Verlag, Berlin u.a. 2008. (282) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-8006-4.

Der vorliegende Band ist der erste in einer ehrgeizig geplanten Reihe, in der Mitarbeiter der Universität Innsbruck, vor allem aus dem Bereich der Theologie, gemeinsam mit namhaften Experten anderer Universitäten einen Forschungsschwerpunkt Innsbrucks schriftlich dokumentieren wollen. Wie es im Vorwort heißt, soll die Publikationsfolge zu „einem gern genutzten Forum der Reflexion des theologisch aufeinander verwiesen Seins von Judentum und Christentum" werden. Der erste Band ist tatsächlich sehr vielversprechend. Das Thema des Tempels unter dem Aspekt der Deutung auf das Volk anzulegen, bedeutet, ein wichtiges

Motiv aufzunehmen und gleichzeitig kritisch zu beleuchten. Doch der Titel macht in seiner thematischen Einschränkung auch Probleme, denn genau genommen kreist eine Reihe der Beiträge darüber hinausgehend allgemeiner um die Frage nach der Funktion des Tempels, der Heiligkeit des Volkes, des himmlischen Heiligtums und Ähnlichem.

Andreas Vonach etwa entdeckt in seiner Spurensuche im Alten Testament eine Vorbereitung des Themas „Volk als Tempel" in der Rede vom heiligen Volk Israel, ein Thema, das auch andere weiterentwickeln. *Josef Oesch* zeichnet Volk und Gott im AT unter dem Aspekt von Leben im Beisein Gottes nach, eine wichtige und umfassende Betrachtung, bei der deutlich gezeigt wird, wie Zelt und Tempel sowie schließlich das Wort zum Werkzeug des Lebens in der Gegenwart Gottes für das Volk werden. Auch wenn dies nicht expliziert wird, zeigt der Beitrag doch auf bewundernswerte Weise auf, wie sehr sich biblisches Denken und biblische Theologie in der jüdischen Tradition fortführen.

Georg Fischer widmet sich dem Jeremiabuch mit dem negativen Ergebnis, dass auch hier das Volk nicht zum Tempel wird, das durch Jeremia vermittelte Wort aber an die Stelle des heiligen Ortes tritt.

Bedeutsame Einsichten bietet der Beitrag von *Johann Maier*, der die Qumran-Gemeinde in sehr differenziertem Licht betrachtet und damit viele weit verbreitete Vorurteile abbaut. Von der Gemeinde als Tempel kann nicht gesprochen werden. „Nicht der Tempel wird ersetzt, sondern einige seiner Funktionen" (104). Der Beitrag ist eine sehr dicht geschriebene und fast ein wenig überladene Einführung in das Thema Qumran. Er lohnt die doch mitunter etwas mühsame Lektüre allemal.

Ebenso lohnend ist *Günter Stembergers* brillanter Beitrag zum allgemeinen Priestertum in der rabbinischen Theologie, der zeigt, dass zwar von einer Abhebung gegenüber den Völkern, jedoch nicht von einer Auflösung der prinzipiellen Unterschiede von Volk und Priestern die Rede sein kann, wenngleich tatsächlich in der Praxis die meisten Unterschiede irrelevant geworden sind. „Das Studium der Tora ersetzt den Kult und hebt alle wesentlichen Standesgrenzen auf" (121).

Die Synagoge von Dura Europos und eine Auflösung vieler Fragen im Zusammenhang mit ihrem Bildprogramm zum Heiligtum stehen im Mittelpunkt der Untersuchung von *Joop van Banning*. Die konkrete Frage nach dem „Volk als Tempel" tritt dabei in den Hintergrund.

Boris Repschinski wendet sich den Tempelworten im Matthäusevangelium zu, *Martin Hasitschka* dem Pauluswort in 2 Kor 6,16 („Wir sind Tempel des lebendigen Gottes"), *Konrad Huber* der Apokalypse des Johannes und *Reinhold Messner* schließlich frühchristlichen Quellen wie der Ascensio Isaiae und den darin enthaltenen Reden vom himmlischen Heiligtum sowie der Integration des Menschen in eben dieses. Den Abschluss macht eine sehr gelungene Studie von *Martin Lang* zum Verhältnis der Arche Noachs als Bild für die frühe Kirche.

Der Band lohnt als wichtige Informationsquelle zu Heiligtum und Heiligkeit des Volkes, zu den biblischen Quellen zum allgemeinen Priestertum und ihren Auslegungen und natürlich auch für die Frage nach der Substitution des Tempels sowie zur Baumetapher und zur Vorstellung vom himmlischen Heiligtum.

Kritisch anzumerken ist die bedauerlicherweise schlechte Qualität der Abbildungen, die vor allem für ein Verständnis des doch sehr am „Bild" haftenden Beitrags über Dura Europos enorm stört. Hier wären viel genauere Darstellungen und Detailansichten von Nöten, wohl auch in Farbe. Ebenso schade ist, dass der Band ein Register vermissen lässt.

Mit sanften Verbesserungen ist der Reihe jedoch in jedem Fall viel Glück zu wünschen.

Salzburg *Gerhard Langer*

◆ Wachowski, Johannes: Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und im Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche (Arbeiten zur Praktischen Theologie 36). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008. (319) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 49,90 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-374-02608-1.

Der vorliegende Band stellt die Dissertation des Verfassers dar, die er 2007 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau eingereicht hat. Sie geht in der Hauptsache der Verwendung des Buches Levitikus im Gottesdienst der Synagoge und in der christlichen Kirche nach und diskutiert in diesem Zusammenhang auch die Frage, inwiefern eine christliche Tora-Lesung möglich wäre.

Der erste Teil der Arbeit (21–119) führt ein in den synagogalen Gottesdienst, wobei der

Verfasser zuerst das Verständnis der Liturgie als „Dienst“ (Abodah) allgemein darstellt. Anschließend befasst er sich eingehend mit der Tora-Lesung; hier bringt er nicht nur viel Interessantes über die Herstellung einer Tora-Rolle und ihren liturgischen Schmuck, sondern auch über die Einrichtung in der Synagoge, vor allem das Lesepult, und über den Vorgang der Verlesung selbst. In weiterer Folge bespricht er die Bedeutung des Buches Levitikus im Rahmen der Tora. Hier geht es u.a. um die Vorstellungen von Reinheit und Heiligkeit, die im jüdischen Leben eine große Rolle spielen und daher auch einen wichtigen Teil des Tora-Lernens ausmachen. Schließlich ist noch von der Leseordnung selbst die Rede und von dem Platz, den Levitikus als Lesetext an den großen Festen einnimmt. Dieser erste Teil ist häufig durchsetzt von hebräischen Texten, sodass die Lektüre eine entsprechende Kenntnis der Sprache voraussetzt. Bedauerlicherweise muss jedoch dazu angemerkt werden, dass diese Texte durch den Zeilenumbruch oft verkehrt zu lesen sind (z.B. 23; 65; 91 u.a.), teilweise Fehler enthalten oder in der Umschrift falsch wiedergegeben werden (z.B. 62: Ma*k*tir anstatt Maftir; 71: A*z*e anstatt Atze; 73: way*g*ebra anstatt wayiqra) u.a.m.

Der zweite Teil behandelt das Buch Levitikus im Evangelischen Gottesdienst (121–274). Ein erster größerer Abschnitt setzt sich mit der Rezeptionsgeschichte auseinander. Der Verfasser beginnt bei der frühchristlichen Rezeption des Buches, die von der Abgrenzung vom Judentum bestimmt war, setzt dann einen Schwerpunkt mit Luther, wobei er ausführlich Texte zitiert. Hernach bespricht er punktuell noch einige weitere Bereiche, u.a. die Ablehnung des Alten Testaments durch die Deutschen Christen auf der einen Seite und die protestantische Bibelfrömmigkeit auf der anderen. Einen weiteren Abschnitt bildet die Darstellung der verschiedenen Perikopenordnungen, und zwar hauptsächlich von solchen in der Evangelischen Kirche; die katholische Leseordnung kommt nur am Rande zur Sprache. Auf der Basis dieser Beispiele diskutiert der Verfasser schließlich noch Möglichkeiten einer umfassenderen Lektüre des Buches Levitikus in Abstimmung mit der synagogalen Leseordnung. Ein dritter Abschnitt besteht in Überlegungen zur Gestaltung des Leserituals; er greift dabei nicht nur auf die Beschreibung des Synagogengottesdienstes im ersten Teil zurück, sondern verhandelt auch viele andere Details wie z.B. die Gestaltung des Lektionars, der übrigen Einrichtungen und nicht zuletzt den Dienst des Lektors. Auch diese zweite Hälfte des Buches vermittelt keinen besseren Eindruck; die einzelnen Abschnitte lesen sich wie schlecht redigierte Exzerpte diverser Fachliteratur und tragen oft zum Thema wenig bei. Sprachlich begegnet man auf Schritt und Tritt hingeworfenen Schlagworten (z.B. „In-Gang-Haltungsbedürftigkeit der Welt“ [185]; bzw. was ist ein „narratives Genesischristentum mit ethisierender Stoßrichtung“ [200]?; was sind „actiones formaliter / modaliter ritorum“ [74]? u.a.m.), seltsamer Bildung und unnötiger Verwendung von Fremdwörtern („Karitativität“ [115]; „Opferlogizität“ [172]; „Lektionabilität“ [183]; „oikodomisch“ [225; 232] u.a.), falschen Fachbegriffen („mischnäisch“ statt „mischnisch“; „marianologisch“ statt „mariologisch“ [125 u.ö]), Fehlern in Zitaten („Churching of wom*a*n“ [124]; „*Lehr*moral“ statt „Lohnmoral“ [163]; „Fest des ‚denckblaens‘“ [154]), falschen Abkürzungen (*OLK* anstatt OLM für „Ordo Lectionum Missae“ [12]) u.a.m. Dazu kommen noch zahlreiche Tippfehler. Man fragt sich mit Recht, wie dieses Buch das Begutachtungsverfahren passieren konnte.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Ammann, Christoph: Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (Forum Systematik 26). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2007. (258) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 50,70. ISBN 978-3-17-019971-2.

Nach zweieinhalbtausendjährigem Dornröschenschlaf scheinen die Emotionen in den letzten Jahren als ein zentrales und bedeutsames Thema der Philosophie wiederzuerwachen. Als Thema der theologischen Ethik steht ihre Renaissance allerdings noch aus, insbesondere dort, wo nicht an die spirituelle Tradition der Unterscheidung der Geister angeknüpft wird, die den „Seelenbewegungen“ durch alle Jahrhunderte größte Aufmerksamkeit gewidmet hat. Zur Renaissance der Reflexion von Emotionen möchte die vorliegende Arbeit, eine Dissertation an der Universität Zürich, einen Beitrag leisten. Dabei unterscheidet der Verfasser zu Recht zwischen Gefühlen als unmittelbar körperlichen Empfindungen und Emotionen als

deren kognitiver Verarbeitung (11), vertauscht damit allerdings exakt die in den Naturwissenschaften üblichen Begriffe.

Welche Relevanz haben Emotionen – so die Leitfrage – für die theologische Ethik? Um eine Antwort zu finden, orientiert sich der Verfasser vorwiegend an Texten der angelsächsischen analytischen Philosophie der letzten Jahrzehnte. Hier ist die Debatte schon weiter fortgeschritten als im deutschsprachigen Bereich und kann diesem daher substanzielle Impulse vermitteln.

In einem *Prolog* (25–45) sucht der Verfasser zunächst in Auseinandersetzung mit Rüdiger Bittner nach der *(Un-)Vernunft der Reue*. Bittner sieht die Reue als unvernünftig an, weil sie den Menschen dazu dränge, seine schlechten Handlungen zu korrigieren. Auf diese Weise verliere er seine Identität. Ammann kann als Theologe eine solche These natürlich nicht stehen lassen. Reue ist für ihn zwar keine notwendige Bedingung für Umkehr und Identitätsfindung, aber immerhin ein möglicher Weg dorthin (33). Sie ist nicht vernünftig, weil die Kategorien von Vernunft und Unvernunft hier verfehlt sind, wohl aber ist Reue unter gegebenen Umständen sinnvoll (45).

Kapitel 1 (47–100) wendet sich in einem Durchgang durch neuere philosophische Theorien der Frage zu, *was Emotionen sind*: Emotionen sind gehaltvolle „Werturteile" (Martha Nussbaum) und haben im Regelfall kognitiven Gehalt (Peter Goldie: „feeling towards", vgl. 67). Sie sind eine distinkte Weise, die Welt wahrzunehmen und zu erfassen (101).

In *Kapitel 2* (101–194) untersucht der Verfasser die Rolle der *Emotionen im Netz unserer zweiten Natur*, also im menschlichen Ethos. Emotionen sind in der Lage, ethische Erkenntnis zu erschließen. Das setzt freilich voraus, dass deren epistemologischer Status richtig wahrgenommen wird. Ammann distanziert sich hier vom Projektivismus Simon Blackburns, der die Ethik als eine Projektion des menschlichen Geistes auf die tabula rasa der Welt ansieht (105). Ein solcher Ansatz, so der Verfasser, bliebe immer noch der distanzierten Dritte-Person-Perspektive verhaftet, welche die Naturwissenschaft einnehme. Hingegen müsse Ethik, wenn sie auch nicht nur auf Emotionen beruhe, als Reflexion der Erste-Person-Perspektive verstanden werden. Ethische Urteile werden nicht in neutraler Distanz von außen gefällt, sondern aus teilnehmender Nähe und Betroffenheit von innen. Genau diesen Standort sieht der Verfasser im aristotelischen Theorem der „zweiten Natur" angesprochen (118). Emotionen erschließen ethische Wirklichkeit. Wie dies genau geschieht, zeigt der Verfasser exemplarisch an aktuellen bioethischen Debatten um den Schutz ungeborener oder schwerstbehinderter Menschen: Erst in der konkreten Begegnung von Angesicht zu Angesicht (Christopher Cordner: „ethical encounter", 183ff.) kann dem Menschen klar werden, welchen Anspruch der Mitmensch an ihn stellt.

Kapitel 3 (195–250) schließlich stellt Erwägungen an, wie *Emotionen im Horizont des christlichen Ethos* fruchtbar gemacht werden könnten und sollten. Im Gegenüber zu objektivistischen Ethosbegründungen möchte der Verfasser hier eine hermeneutisch ausgerichtete Ethik entwickeln (197). Hierzu sucht er nach paradigmatischen „Schlüsselszenarien" (Ronald de Sousa, 197), in denen Kernaspekte der christlichen Ethik deutlich werden. Ausgehend vom alttestamentlichen Bilderverbot, das auf eine Öffnung des Subjekts gegenüber der stets neuen und überraschenden Umwelt zielt, entwickelt der Verfasser eine christliche „Meta-Einstellung" (traditionell könnte man ruhig sagen: eine Grundtugend) gegenüber dem rufenden und berufenden Gott. Sodann wird als herausgehobene zwischenmenschliche „Meta-Einstellung" das Mitgefühl profiliert, wie es in Jesu Gleichnissen vom barmherzigen Samariter und vom barmherzigen Vater paradigmatisch dargestellt ist.

Das *Literaturverzeichnis* (251–258) schließt die Arbeit ab.

Vom *Stil* her ist Ammanns Dissertation sehr verständlich gehalten und flüssig zu lesen. Wie in der Sprachphilosophie üblich, wird stark narrativ an Beispielen gearbeitet, die manchmal ein wenig überborden und den systematisch auf den Punkt gebrachten Ertrag in den Schatten stellen. Gerade weil es sich hier aber um eine typische Darstellungsweise der analytischen Philosophie handelt, wird sie Kundigen wohl vertraut sein und bietet zugleich Unkundigen einen günstigen Einstieg.

Inhaltlich orientiert sich der Verfasser stark an einzelnen Aufsätzen ausgewählter AutorInnen, die er einen nach dem anderen darstellt. Dennoch gelingt es ihm, abschließend jeweils eine eigenständige, auch kritische Position zu diesen Aufsätzen einzunehmen. Die klare und stringente Gliederung sorgt dafür, dass hier ein wertvoller Strang der aktuellen angelsächsischen

Diskussion für den deutschen Sprachraum und insbesondere für die Theologie fruchtbar gemacht wird. Man vermisst allerdings – wie oft in sprachanalytischen Arbeiten – klare Definitionen, so etwa bei der Etablierung der „construals" von Robert C. Roberts, die der Verfasser zwar zwei Seiten lang aufwändig umschreibt, nie aber klar und präzise definiert (77–78).

Insgesamt ist dem Verfasser dennoch eine überzeugende Dissertation auf hohem Niveau gelungen. Wenn dennoch einige kritische Anmerkungen gemacht werden, dann nicht, um seine Leistung zu schmälern, sondern um die Debatte weiterzuführen und ihren Horizont zu weiten. Es lohnt sich, an der gestellten Frage weiterzudenken und insbesondere die Erkenntnisse anderer philosophischer und theologischer Strömungen sowie anderer Wissenschaften einzubeziehen. Dazu abschließend einige Hinweise:

1) Zweimal greift der Verfasser auf Erkenntnisse der *Psychologie* zurück. Beide Male überzeugt das nicht. Im ersten Fall wird 89ff. gefragt, *wie* Affekte (!) entwicklungspsychologisch entstehen. Das trägt zum Thema freilich rein gar nichts bei. Viel treffender wäre hier evolutionsbiologisch zu fragen gewesen, *wozu* die Natur Emotionen (!) hervorgebracht hat. Im zweiten Fall wird 214ff. ein psychoanalytisch fundierter Offenbarungsbegriff versucht. Das scheint mir in dieser Kürze relativ gewagt und ist für den Fortgang des Ganzen auch nicht notwendig.

2) Für einen katholischen Moraltheologen, der naturphilosophischen Tradition verbunden, ist es verblüffend, wie analytische Philosophie und evangelische Theologie eine Philosophie der Emotionen ohne Rückgriff auf *naturwissenschaftliche Erkenntnisse* entwerfen kann. Gerade die neurowissenschaftlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben bahnbrechende Erkenntnisse zutage gebracht, die der Hirnforscher Antonio Damasio in seiner allgemein anerkannten These von den Gefühlen als „somatischen Markern", also „leibhaften Hinweisen" naturphilosophisch zusammengefasst hat (der Begriff scheint mir übrigens treffender als der von den „Seismographen der Bedeutung"). Die Nähe zu Ammanns Thesen liegt auf der Hand!

3) Mehr nachzudenken wäre auch über die zugrunde liegende *Erkenntnistheorie*. Unterschwellig scheint der Verfasser eine gewisse Abneigung gegenüber dem Konstruktivismus zu haben. In Wirklichkeit aber ist die Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive gar nicht anders denn gemäßigt (!) konstruktivistisch zu verstehen. Und erst der Konstruktivismus ermöglicht eine klare Zuordnung und Verbindung der beiden Perspektiven, die in der vorliegenden Arbeit nicht wirklich gelingt. Hier hätte eine Orientierung an dem analytischen Philosophen Jürgen Habermas vielleicht weiter geholfen.

4) Auch die klassischen Ansätze *katholischer Ethik* könnten womöglich manches zur Horizonterweiterung beitragen. So ist es mindestens nach katholischer Tradition keineswegs beliebig, ob jemand auf seinem Umkehrweg Reue empfindet oder nicht (33). Reue ist notwendig, um das Verharren des Leibes (!) in einer schlechten Grundhaltung zu überwinden. Umkehr tut weh. Das ist die ratio bzw. der Logos der Reue, die damit sehr wohl „vernünftig" ist. – Auch stellt sich die Frage, warum der hermeneutische Ansatz des Verfassers eine „Tugendethik" sprengen sollte (219), wenn dann doch wieder auf „Meta-Einstellungen", also auf Grundtugenden rekurriert wird. – Schließlich würde die Brücke zur Spiritualität des Ignatius von Loyola und zur Existenzialethik im Gefolge Karl Rahners manche überraschende Parallele bieten und manche Weiterführung ermöglichen.

Mit diesen Anmerkungen ist aber keine Abwertung dieser sehr lesenswerten Arbeit gemeint. Vielmehr zeigen sie, welch reiches Feld an denkbaren Forschungen sich mit dem Thema auftut, zu dem Ammann einen wichtigen Beitrag geliefert hat.

Linz *Michael Rosenberger*

FESTSCHRIFT

◆ Kapeller, Michael / Einspieler, Klaus (Hg.): Horizonte der Hoffnung. Christsein im Heute leben. Festschrift für Msgr. Helmut Gfrerer zum sechzigsten Geburtstag. Hermagoras Verlag, Klagenfurt–Ljubljana–Wien 2007. (301) Brosch. Euro 14,40 (D/A). ISBN 978-3-7086-0336-0.

Wie kann christlicher Glaube im Heute verkündet und gelebt werden? Diese Fragen sind wesentliche Themen der Tätigkeit von Helmut Gfrerer, dem Direktor des Seelsorgeamtes der Diözese Gurk in Klagenfurt. Zu seinem 60. Geburtstag haben Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieser pastoralen Einrichtung ihren Dank in 19 Beiträgen dargeboten (Auflistung der Titel

Zwischen kirchlichem Anspruch und gesellschaftlicher Realität

Guido Fuchs
Wochenende und Gottesdienst
Zwischen kirchlicher Tradition und heutigem Zeiterleben

160 Seiten, Hardcover
ISBN: 978-3-7917-2149-1
€ (D) 16,90/sFr 30,90

Die Zeit von Freitagnachmittag bis Sonntagabend wird von vielen Menschen vor allem als Ende der Arbeitswoche erlebt, man hat Zeit für sich selbst. Kirchliche Kreise stehen dem zwiespältig gegenüber: Einerseits gibt es eigene christliche Traditionen, von denen die Tage Freitag, Samstag und besonders der Sonntag als erster Tag der Woche liturgisch geprägt sind. Andererseits ist es eine pastorale Aufgabe, das veränderte Zeiterleben der Menschen durch entsprechende gottesdienstliche Formen wie „Work-out-Gottesdienst", „Wochenschluss-Andacht", „Eröffnung des Sonntags" oder „Wochen(w)ende" aufzugreifen und zu deuten.

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

siehe unten). Auf dem Hintergrund der Frage nach dem Menschen und seinen Sinnhorizonten beleuchten die Autorinnen und Autoren deren unterschiedliche Themen-, Aufgaben- und Handlungsfelder im Hinblick auf die anfangs genannten Bereiche. Entsprechend vielfältig sind daher die Inhalte der Beiträge, die immer wieder erfrischende An- und Einsichten bieten und zum Nach- und Weiterdenken einladen. Die Stärke vieler Aufsätze ist der deutliche Bezug zur konkreten, heutigen Wirklichkeit von Kirche und Welt. Zwei slowenischsprachige Beiträge spiegeln die diözesane Gegebenheit in Kärnten wieder. Theologie und Praxis treffen sich auf lobenswerte Weise in diesem Sammelwerk. Möge dieser Impuls zur gemeinsamen Reflexion und theologischen Auseinandersetzung auch andere Pastoralämter anstecken.

Die einzelnen Beiträge und Ihre Autoren: Erinnerungen eines Weggefährten – Helmut Gfrerer: Rückblick auf 60 Lebensjahre (*Karl Schnabl*); Hinführung: Christsein im Heute leben – Eine Annäherung an den Kern eines Lebensentwurfs (*Michael Kapeller*). Ein erster Teil der Festschrift ist überschrieben mit „Menschsein als Frage, die auf Gott verweist". Unter dieser Überschrift finden sich folgende Beiträge: I. Die ewiggleichen Grundfragen im Spiegel der aktuellen Situation (*Peter Allmaier*); II. Erneuerung aus dem Ursprung – Schöpfungsglaube und Schöpfungsverantwortung (*Ernst J. Sandrieser*); III. Gott begegnen in Krankheit und Leid – Von der Verletzlichkeit menschlichen Lebens und ihrer Chance, Beziehung zu stiften. a) Warum Herr, all das Leid und all die Not? (*Georg Haab*); b) „Wenn ich schwach bin, bin ich stark" (2 Kor 12,10) (*Eva-Maria Perner*). Ein „Zweiter Teil: Feststehen in der Gewissheit, die Leben trägt" umfasst nachstehende Aufsätze: I. „Gott hört mich, er, der als König thront seit Ewigkeit" (Ps 55,20) – Eine Hinführung zum Bild von Gott als König am Beispiel der Psalmen (*Klaus Einspieler*); II. Auf Christus schauen – in Reihe 11, fußfrei! – Beispiele zeitgenössischer Jesusdarstellungen im Kino (*Maximilian Fritz*); III. … damit die Welt verwandelt wird – vom Sein der Christen im Heiligen Geist (*Klaus Einspieler*); IV. Halt finden auf felsigem Grund – Überlegungen zu einer „kirchlichen" Existenzweise (*Michael Kapeller*). „Leben aus der Kraft, die Welt gestaltet" ist der Dritte Teil überschrieben: I. Leben aus der Kraft der Mitte – Gebet und geistliche Übungen als Schlüssel zu einem achtsamen Leben (*Waltraud Kraus-Gallob*); II. „Prüft alles …" (1 Thess 5,21a) – Eine Begegnung mit Grundlinien und Spielarten Neuer Religiosität (*Lambert Jaschke*); III. Mauern oder Brücken? – Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs der Religionen mit einem Ausblick auf das Bewährungsfeld Kärnten (*Sr. [Maria]-Andreas Weißbacher*); IV. Der Mensch ist der Weg der Kirche – Politisches Engagement der Kirche in Kärnten jenseits von Parteipolitik und politischer Abstinenz. a) Von Nachhaltigkeit und sozialem Frieden – Überlegungen über die Relevanz der christlichen Botschaft angesichts massiver gesellschaftlicher Veränderungen (*Winfried Süßenbacher*); b) Wertschätzung als Schlüssel zur Verständigung – Das Zusammenleben der beiden Volksgruppen in Kärnten im christlichen Kontext (*Anton Rosenzopf-Jank*); V spoštovanju je ključ za sporazumevanje – Sožitje narodnih skupnosti na Koroškem s krščanskega vidika (*Anton Rosenzopf-Jank*). Vierter Teil: Den Glauben feiern, weil Gott Gutes für den Menschen will: I. Schöpfen aus den Quellen des Heils – Gottes-Dienst als Auftrag und Bestärkung: a) Einkehr halten auf der Reise des Lebens – Feierfragmente inmitten des Alltags als Grundlage oder Weiterführung der Liturgie der römisch-katholischen Kirche (*Dagmar Kleewein*); b) Weiter klingt, was Anklag fand – Das Weiterklingen der Feier des Gottesdienstes in den Alltag (*Marlies* und *Roland Stadler*); II. Wirksame Zeichen der Nähe Gottes – Hinweise zur Vorbereitung und Feier der Sakramente auf dem Hintergrund sich auflösender volkskirchlicher Strukturen (*P. Reinhold Ettel*); III. Die Nacht ist voller Sterne – Der Segen und seine Bedeutung (*Karin Klune*)

Linz *Werner Urbanz*

GESCHICHTE

◆ Braun, Manuel / Herberichs, Cornelia (Hg.): Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. Wilhelm Fink Verlag, München 2005. (436, 41 SW-Abb.) Kart. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-7705-3881-2.

Gewalt, Grausamkeit und Krieg (Fehde) werden seit einigen Jahren in der mediävistischen Forschung verstärkt behandelt. Nicht sosehr die tatsächlich ereignete Gewalt – von der die schriftlichen und bildlichen Quellen voll sind (und die als *tatsächliche* zu bezeichnen trotz-

dem nicht wenig problematisch ist) –, sondern Bild, Vorstellung, Funktion und Wahrnehmung von Gewalt sind ins Zentrum des Interesses gerückt. Vorliegender Sammelband dokumentiert auf vorzügliche Weise Fragestellungen, Stand und Perspektiven dieses Forschungsfeldes.

Im Rückgriff auf neuere soziologische Forschungen und Theoriebildungen führen *Braun* und *Herberichs* (7–37) in das Thema ein. Nachdrücklich weisen sie auf spezifische Probleme hin: etwa, dass noch keine Einigkeit darüber herrscht, *was* und *warum* Gewalt ist, sondern man zunächst nur angeben könne, *wie* sie sich äußert – Gewaltäußerungen aber finden ihren Sinn oder *Un*-Sinn in Kommunikationssituationen. Für uns *sinnlose* Gewalt kann durch den mittelalterlichen Menschen – sogar durch das „Opfer" – durchaus sinnvoll-positiv bewertet werden. Wir wissen überdies nicht, wie die im Mittelalter zweifelsohne sichtbare (und in erheblichem Maße ritualisierte und inszenierte) Gewalt auf das außerhalb der Opfer-Täter Beziehung stehende *Publikum* wirkte bzw. wirken sollte. Diese und andere Schwierigkeiten lassen die pragmatische Vorgehensweise ratsam erscheinen, „möglichst dichte Befunde an Material möglichst ergebnisoffen zu erheben. Nur dann können etwa die Rationalität von Gewalt und ihre Ordnungsleistungen für die feudale Gesellschaft in den Blick kommen. In bewusster Interdisziplinarität soll hier eine Übersicht über die Gewaltverhältnisse des Mittelalters versucht werden, um so der Frage nach dem historisch Spezifischen nachzuspüren" (14).

Jeder Beitrag bringt interessante Gesichtspunkte; einige Streiflichter mögen genügen: *Werner Meyer* weist u.a. auf die Seltenheit mittelalterlicher Waffenfunde hin und gibt zu bedenken, dass sich mit Alltagsgegenständen verübte Gewalt realienkundlich nicht nachweisen lasse (45). Man bleibt also auf eine sorgfältige Interpretation der Schriftquellen angewiesen und kann sich nicht auf die Selbstevidenz der Funde berufen – interessant der Hinweis, dass viele museale Halbarten Repliken des 19. Jahrhunderts sind (51). Dass „Krieg" in der frühmittelalterlichen Historiografie eine ganz spezifische Funktion zukommt, arbeitet *Thomas Scharff* heraus; dies hat für die Interpretation frühmittelalterlicher Quellen weitreichende Konsequenzen und bedeutet nicht zuletzt „dass wir […] aller Wahrscheinlichkeit nach sehr viel weniger gut über die historischen Abläufe der Kriege ‚informiert' sind, als es die Geschichtswissenschaft bisher meist annimmt" (80). Der noch kaum untersuchten Fehdeführung von Bauern widmet sich in Abgrenzung bzw. Erweiterung der von Otto Brunner begründeten Lehrmeinung *Christine Reinle*: Die Fehde Nicht-Adeliger war ganz offenbar ein Gewohnheitsrecht und konnte dieselben Formen wie adelige Fehden annehmen – allerdings wurde sie früher und nachhaltiger dem landesfürstlichen Gewaltmonopol unterworfen (119f.). Man wird den gängigen Fehde-Begriff sicher diskutieren müssen; angemerkt sei jedoch, dass Brunner sehr wohl immer wieder den Handlungsspielraum Nicht-Adeliger hervorgehoben und auch für die bäuerliche Fehde vermutet hat, sie sei ursprünglich ‚echte Fehde' gewesen.

Literarische Darstellungen adeligen Zweikampfs behandelt *Udo Friedrich*. Bemerkenswert ist, dass selbst als legitim aufgefasste Gewalt nicht umstandslos gefeiert werde, vielmehr zeige sich das Wissen um die „gefährdete Balance zwischen Bindung und Eskalation" (133) von Gewalt und damit um die Grenzen ihrer Disziplinierbarkeit.

Eine kaum bekannte Quellengattung stellt *Elisabeth Hollender* vor: Mehrere hebräische liturgische Dichtungen des 12.–14. Jahrhunderts erinnern Pogrome während des 1. und 2. Kreuzzugs bzw. am Ende des 13. Jhs. Wird in den liturgischen Texten auf explizite Darstellung von Gewalt großteils verzichtet – das Hebräische hat überdies die Möglichkeit, das ausführende Subjekt im Aktiv nicht zu nennen und so die Täter aus der Memoria auszublenden – , so geben chronikalische hebräische Berichte erschütternde Einblicke in das gewalttätige Geschehen *innerhalb* der Gemeinden: erzwungene Martyrien (Tötung der eigenen Kinder) hatten nicht die Aufgabe, Gewalt aus der Gemeinde herauszuhalten. Denn hier werden „diejenigen geopfert, die der Gewalt der Angreifer entzogen werden sollen"; diese Opfer lassen sich nur als „Gott dargebrachte" legitimieren (216). Dieses Beispiel zeigt u.a., dass Gewalt sehr wohl auch bei Opfern verortet sein kann, ja Täter und Opfer in einem Körper zusammenfallen können – eine der vielen Schwierigkeiten beim Reden über Gewalt.

Grenzgesellschaften in europäisch-arabischen Kontaktzonen beschreibt *Bertram Turner* als „überlappende Gewalträume". Die Gesellschaften greifen vielfach ineinander, arbeiten zusammen, verbinden sich mitunter familiär, ja es kann sogar zu einem grenz- und religions-

überschreitenden Kult kommen – bei latenter Gewaltbereitschaft, die jederzeit eskalieren kann oder sich (von unterschiedlichster Seite) instrumentalisieren lässt. Zu beobachten sei, dass *Frontier societies* einander in ihrem Ethos stärker ähneln als den jeweiligen Herrschaftszentren.

Nach der in der Kunstgeschichte bisher kaum untersuchten Repräsentation von Gewalt in den bildenden Künsten fragt *Silke Tammen*. Vor allem auch auf den ganzen und zerstückelten Leib in der säkularen Kunst (313) lenkt sie die Aufmerksamkeit.

Die um eine sehr gute Auswahlbibliografie ergänzten 18 Beiträge zeigen ein differenziertes Bild mittelalterlicher Verhältnisse – ein Beitrag mit Erkenntnissen der Psychologie (der freilich behutsam einzuflechten wären) hätte sicher weitere Impulse gebracht. Der Band eröffnet ein besseres Verständnis der mittelalterlichen Gesellschaft – auch über die Fragestellung hinaus – und vermittelt zugleich einen fundierten Einblick in Methoden und Theorien verschiedener Disziplinen.

Arnreit *Kren Reinhard*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Boshof, Egon u.a. (Hg.): Ostbairische Lebensbilder. Band I–III (Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau 54/1–3). Dietmar Klinger Verlag, Passau 2004–2007. (184, 13 Abb. / 200, 23 Abb. / 240, 20 Abb.; Schmuckschuber) Brosch. Euro 39,90 (D). ISBN 978-3-932949-71-5.

In den drei schön gestalteten Bänden werden auf 624 Seiten 31 Lebensbilder aus dem ostbairischen Raum geboten. Die Auswahl wirkt allerdings eher zufällig. Behandelt werden Gestalten aus den Bereichen Kirche und Staat, Kultur und Wirtschaft, Dichtung und Volkskunde. Der zeitliche Bogen spannt sich von der Antike bis zur Gegenwart. Von den zumeist sehr kompetenten Autoren ist in erster Linie Egon Boshof zu nennen, emeritierter Mediävist der Universität Passau, der auch als Herausgeber fungiert.

Im Rahmen einer Rezension kann nur auf einige wenige der aufgenommenen Persönlichkeiten eingegangen werden.

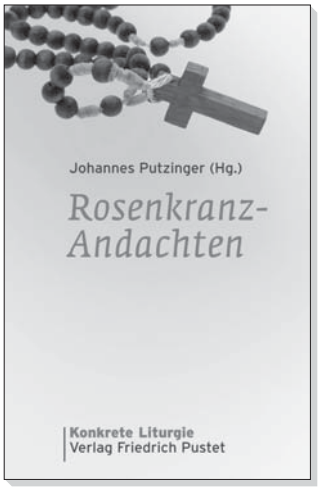
In Bd. I schildert *H. Wolff* Leben und Wirken des hl. Severin. Die Hauptquelle, die „Vita S. Severini" des Eugippius, stellt eine „Tendenzschrift" dar, was die Interpretation erschwert. Dem Autor gelingt es aber (unter Berücksichtigung der reichlich vorhandenen Literatur), ein überzeugendes Porträt des Heiligen nachzuzeichnen. *E. Boshof* würdigt den Bischof von Passau und Patriarchen von Aquileja Wolfger von Erla, dessen Wirken als Bischof (1191–1204) bzw. Patriarch (1204–1218) in zwei annähernd gleiche Hälften zerfällt. Neben seiner kirchenpolitischen Rolle in einer sehr bewegten Zeit ist er als Mäzen der Dichtung bekannt geworden. Er förderte, wie es seine „Reiserechnungen" festhalten, Walther von der Vogelweide durch die Ausbezahlung des nicht unbedeutenden Betrages von „fünf langen Solidi zur Anschaffung eines Pelzes", was schlaglichtartig nicht nur das Gönnertum Wolfgers, sondern den damals schon hohen Bekanntheitsgrad Walthers erhellt. Zur Zeit Wolfgers nahm in Passau auch das Nibelungenlied seine Endgestalt an.

In Bd. II behandelt *Th. Nolte* den „Verfasser" des Nibelungenliedes. Die Anonymität einer der wichtigsten Dichtungen des deutschen Mittelalters hängt offenbar damit zusammen, dass Heldenepen eine lange Traditionsgeschichte haben, in welcher mündlich überlieferte Texte erst allmählich ihre Endgestalt annehmen, so dass also „kein Autor seinem Publikum namentlich und voller Dichterstolz" entgegentreten kann. Die Studie von *J. Hecht* über Alfred Kubin stößt – fünfzig Jahre nach dem Tod des Zeichners, Illustrators und Schriftstellers (gest. 1959) – auf besonderes Interesse. Die Autorin geht ein auf Leben und Schaffen des Künstlers, dessen ausdrucksstarke, oft skurrile Bilder, die zum bleibenden Bestand der Kunstgeschichte gehören, vielfach von persönlichen Erlebnissen sowie Begegnungen und Freundschaften geprägt wurden.

Die Biographien von Bd. III reichen vom Märtyrer der Frühzeit St. Florian († 304) über Leonhard Käser († 1527), den evangelischen „Martyrer" der Reformationszeit, bis zum Passauer Dogmatiker Alois Winklhofer († 1971). Dieser war vielseitig begabt und hat viel publiziert. Über die lokale Bedeutung hinaus ist sein Werk deshalb von besonderem Interesse, weil es dazu beitrug, die „sterile Theologie" der Neuscholastik zu überwinden und der Dogmatik einen pastoralen Aspekt zu verleihen, sie also zu einer „Anthropologie von Gott her" zu machen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Konkrete Liturgie: Die Neuerscheinungen



Das vorliegende Buch enthält 5 mal 5 Rosenkranz-Andachten mit kurzen Schrifttexten, Impulsen und Liedern zu einzelnen Gesätzen, die Aussagen von und über Jesus Christus aufnehmen (z. B. „Ich bin"-Worte, Heilungswunder, Philipperhymnus, Bilder der Offenbarung u. a.). Das Rosenkranzgebet ist dabei nicht auf den Monat Oktober beschränkt, sondern kann leicht auch kirchenjahreszeitliche Färbung annehmen. Deshalb werden auch Andachten zur Advents- und Weihnachtszeit und zur Fasten- und Osterzeit angeboten.

Johannes Putzinger (Hg.)
Rosenkranz-Andachten

Reihe: Konkrete Liturgie
152 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2138-5
€ (D) 14,90/sFr 27,50

Mit liturgischen Symbolen (z. B. Asche, Kerzen und Weihrauch) sowie mit alltäglichen Symbolen (Steine, Stundenglas, Schlüssel usw.) gestaltet Eizinger meditative Gottesdienste, die von Laien ohne große Vorbereitungszeit geleitet werden können. Die Modelle mit einer schlichten Inszenierung des jeweiligen Symbols, einem biblischen Impuls, einer kurzen Meditation und einem Gebetsteil eignen sich besonders für die unterschiedlichen Gruppen in der Gemeinde, Einkehrtage oder Kurzandachten mit Schülern.

Werner Eizinger
Wie Weihrauch steige mein Gebet vor dir auf
Meditative Gottesdienste mit Symbolen

Reihe: Konkrete Liturgie
120 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2137-8
€ (D) 12,90/sFr 23,90

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

KIRCHENRECHT

◆ Groß, Engelbert / Weiß, Andreas: Religion und Schule in der Rechtsprechung. Sammlung relevanter Gerichtsurteile (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit 8). LIT-Verlag, Münster 2005. (568) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A). ISBN 978-3-8258-7647-0.

Der vorliegende achte Band der Reihe „Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit" enthält eine Sammlung relevanter Urteile deutscher Gerichte zu einschlägigen Rechtsfragen an der Schnittstelle von Religion und Schule. Zu folgenden Themen werden Gerichtsentscheide vorgestellt: – Schulgebet in öffentlichen Pflichtschulen außerhalb des Religionsunterrichts; – Kreuze in Schulräumen; – Teilnahme bekenntnisloser bzw. -fremder Schüler am Religionsunterricht; – „LER" in Brandenburg; – „Ethik" für Nichtteilnehmer am RU und konfessionslose Schüler; – Islamischer Religionsunterricht; – Mangelnde Eignung zum Lehrer bei demonstrativem Religionsbekenntnis in Form der Kleidung.

Mit dieser Sammlung wollen die Herausgeber folgende Ziele erreichen:

– Die Erörterung der Frage „Wie sollen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften ihre Didaktik zum Demokratie-Lernen entwerfen?"; – Förderung des Diskurses über die gemeinpolitische Kompetenz der Religionsgemeinschaften, konkret im Bereich des Schulwesens; – Dauerhafte Sicherung christlicher Werte und Grundüberzeugungen in Sachen „Religion und Schule".

Der Urteilssammlung sind zwei Beiträge der Herausgeber vorangestellt. *Engelbert Groß* gibt unter der Überschrift „Religion und Schule im Recht" eine Einführung, wobei er das Thema im Kontext eines demokratisch verfassten Gemeinwesens betrachtet. Er stützt sich dabei auf das einschlägige Forschungswerk von Ernst-Wolfgang Böckenförde sowie Otto Depenheuer und erwartet hier zu Recht eine solide Basis für eine differenzierte und kritische Auseinandersetzung mit dem gewählten Forschungsgegenstand. Der Aufsatz von Engelbert Groß ist in fünf Abschnitte gegliedert. Unter der Überschrift „Komplexität der Alltagsprobleme" wird auf die große Bedeutung des Selbstverständnisses der Kirchen und Religionsgemeinschaften hingewiesen, dem ein nicht zu unterschätzender Einfluss auf das Spannungsverhältnis von Religion und Schule zukommt. In aller Kürze wird die Sichtweise der katholischen Kirche sowie die der protestantischen Kirchen skizziert und einander gegenübergestellt. Der zweite Abschnitt „Erosion der Tradition" beleuchtet den Einfluss der gesellschaftlichen Entwicklungen im 20. Jahrhundert auf das tradierte „Leitbild von Kirche" und die daraus resultierende Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung. „Das Charakteristische der Dimension des Rechts", wie das dritte Kapitel überschrieben ist, behandelt die Auseinandersetzung mit juristischen Entscheidungen zum Thema „Religion und Schule" in kirchlichen Kreisen, die häufig von Bestürzung und Unverständnis geprägt ist. Mit einer kritischen These wird der vierte Abschnitt eingeleitet. Engelbert Groß ortet „Tendenzen, als Kirche das Charakteristische der Dimension des Rechts abzuwiegeln", insofern es Versuche gibt, moraltheologische Prinzipien in den Bereich des Rechtlichen zu transferieren und dem Ethos der modernen Demokratie grundsätzlich negativ gegenüber zu stehen, was mit einem Mangel an innerer Bejahung der Demokratie einhergeht. Dazu stellt er fest, dass Recht etwas ist, was dem Menschen als Menschen zukommt. Mit Ernst-Wolfgang Böckenförde kommt der Autor zur Erkenntnis, dass der Christ und die Kirchen wie die übrigen Religionsgemeinschaften im Rahmen des demokratischen Ethos ihre aus Offenbarung und Naturrecht hergeleiteten Ordnungsvorstellungen für den Staat nicht als das „allein Gültige" vorbringen und für alle Bürger verbindlich machen dürfen.

Konflikte im Verhältnis von Religion und Schule – z. B. Zeugnisnoten, Kreuz und Kopftuch – haben – so Engelbert Groß – nicht nur eine sachliche Komponente, sondern müssen immer auch unter dem Gesichtspunkt des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaften mit dem Selbstverständnis der juristischen Dimension der modernen Demokratie betrachtet werden.

Zur Verwendung der Sammlung gibt *Andreas Weiß* eine kurze Einführung. Als Zielgruppe des Bandes werden „Eltern und Schüler, Lehrer und Lehramtsanwärter, Schulleiter und Verwaltungsleute, Politiker und Richter, Anwälte und Betroffene, sowie Studenten und Interessierte jeglichen Colours" genannt. Die Herausgeber haben sich bei der Auswahl der Urteile auf den Bereich der öffentlichen Schule beschränkt. Abgedruckt sind dabei die Argumentation der Gerichte sowie die Entwicklung

des Verfahrens im Instanzenzug. Auf eine Kommentierung der ausgewählten Urteile haben sie allerdings verzichtet.

Die Urteilssammlung „Religion und Schule in der Rechtsprechung" greift höchst aktuelle und für den Schulalltag brennend interessante Fragen auf. Weiters ist dieses Buch als „Fundgrube" für die einschlägige Forschung von großem Wert und wird für Kanonisten wie Juristen eine wichtige Unterstützung in ihrem wissenschaftlichen Arbeiten darstellen. Als Desiderat für eine leichtere Benützbarkeit durch Pädagoginnen und Pädagogen als wichtige Zielgruppe bleibt die notwendige Hinführung zu den einzelnen Gerichtsentscheiden sowie eine Kommentierung derselben.

Salzburg *Gerlinde Katzinger*

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ Bischof, Hartwig: Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie (ikon. Bild + Theologie). Verlag Schöningh, Paderborn 2007. (304) Kart. Euro 38,90 (D) / Euro 40,00 (A) / CHF 66,00. ISBN 978-3-506-76327-3.

Man kennt den Namen Couturier; man kennt ihn im Umfeld der Zeitschrift L'art Sacré; man kennt ihn als einen Anreger der Zuwendung der katholischen Kirche zur Modernen Kunst in Frankreich; man bringt bahnbrechende Sakralbauten wie die *Chapelle du Rosaire* in Vence oder das Dominikanerkloster *La Tourette* in Éveux-sur-l'Arbresle mit seinem Namen in Verbindung. Doch ist Marie-Alain Couturier (1897–1954) in der deutschsprachigen Diskussion möglicher Beziehungen zwischen der Kunst der Moderne und der Religion, der Theologie beziehungsweise der Kirchen weitgehend ausgeklammert. Diese Person ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt zu haben und sein Denken für eine deutschsprachige Leserschaft (im wahrsten Sinn des Wortes) übersetzt zu haben, ist die besondere Leistung der vorliegenden Studie.

Einleitend wird das zeitgenössische Umfeld Frankreichs in den Jahren 1890–1910 hinsichtlich politischer Gruppierungen, naturwissenschaftlicher Entwicklungen, geistesgeschichtlicher Strömungen, theologischer Positionen und künstlerischer Neuorientierung knapp skizziert. Die weitere Untersuchung bringt entlang eines biografischen Leitfadens in zehn Kapiteln die zentralen Lebensetappen und Impuls gebenden Weggenossen Couturiers. Ein elftes Kapitel beschreibt herausragende, im Umfeld Couturiers und auf seine Anregung hin entstandene architektonische und künstlerische Projekte; das letzte Kapitel reflektiert charakteristische Züge seiner Persönlichkeit und nennt mit Gnadenlehre und Pneumatologie die zentralen Ansatzpunkte seiner Theologie.

Der biografische Ansatz zeichnet ein sehr differenziertes und lebendiges Bild dieses bahnbrechenden Theologen; er bedingt aber andererseits gewisse Längen und Redundanzen – der Autor selbst spricht von einem Zick-zack-Kurs –, was die Lektüre mitunter etwas ermüdend macht. Die detaillierte tabellarische Kurzbiografie sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis im Anhang bilden eine solide Basis für eine weiterführende Beschäftigung mit diesem ungewöhnlichen Ordensmann am Beginn der Moderne. Eine für die Fachwelt wie für eine/n am Dialog von zeitgenössischer Kunst und Kirche(n) interessierte/n Leser/in gleichermaßen empfehlenswerte Publikation.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LITERATUR

◆ Solowjew, Wladimir: Kurze Erzählung vom Antichrist. Morus Verlag GmbH, Berlin 2007. (Audio-CD, Booklet) Jewelcase. Euro 17,80 (D) / Euro 18,00 (A). ISBN 978-3-00-021938-2. (Hörbuch)

Zu allen Zeiten haben biblische Motive, besonders jene der apokalyptischen Tradition, nicht nur die bildende Kunst begeistert, sondern auch Eingang in die Literatur gefunden und die Menschen beschäftigt. Als Schlussteil seines größeren Werkes „Drei Gespräche" veröffentlichte der russische Dichter und Religionsphilosoph Wladimir Sergejewitsch Solowjew (1853–1900) knapp vor seinem Sterben die „Kurze Erzählung vom Antichrist". Diese dramatische, auf Ökumene hin gerichtete endzeitliche Apokalypse ist wohl Ausdruck seines innigsten Wunsches nach Vereinigung der christlichen Kirchen unter dem Primat Petri, insofern der Autor in der katholischen Kirche die christlichen Prinzipien klarer vertreten sah als in der russisch-orthodoxen Kirche oder im Protestantismus. Dennoch war er weitsichtig genug, um zu erkennen, dass eine Kircheneinheit zu seiner Zeit

unmöglich sein würde. Erst beim Nahen des Weltendes werden die verschiedenen christlichen Konfessionen mit ihren Oberhäuptern im Angesicht der Herrschaft des personifizierten Bösen zueinanderfinden.

Damit befinden wir uns bereits mitten in der Erzählung: Zu einer Zeit, da sich die Menschen nach Frieden und nach religiöser Versöhnung sehnen, tritt ein Mann auf, der das begonnene Werk Jesu Christi weiterführen möchte. Von humanitären Idealen beseelt, will er der Menschheit Glück und Wohlergehen ermöglichen. Als er zum neuen Weltherrscher (Imperator) aufgestiegen ist, bringen ihm die Menschen ihre Zuneigung entgegen. In am überkommenen Glauben festhaltenden Kreisen regt sich allerdings langsam Skepsis. Auf einem einberufenen Konzil, das die getrennte Christenheit zu einen versucht, zeigt sich immer deutlicher, dass der auch als Kaiser bezeichnete Weltherrscher sich selbst anstelle von Christus zum Zentrum des Glaubens macht („er liebte nur sich allein").

Viele Christen laufen, fasziniert von seiner Person sowie seinen Versprechen, zu ihm über. Die glaubenstreuen Katholiken, die rechtgläubigen Orthodoxen und die widerständigen Protestanten sammeln sich um Papst Petrus II. Als der charismatische Starez Johannes (Oberhaupt der Orthodoxen) den Antichrist entlarvt, spricht Papst Petrus die Exkommunikation über ihn aus. Beide werden auf der Stelle vom großen Zauberer und Bischof Apollonius (Berater des Imperators) durch einen Blitz getötet. Der die Protestanten am Konzil vertretende deutsche Theologe Dr. Ernst Pauli ruft die Endzeit aus und führt die verbliebene Christenheit, der die apokalyptische Frau am Himmel erschienen ist, ins Exil in die Wüste zum Sinai, um die Wiederkunft Christi zu erwarten. Weil sich der Welt(en)herrscher, dessen Unbeschnittenheit publik wird, zum Messias Gottes erklärt hatte, kommt es auch zum Aufstand der Juden in Jerusalem. So trifft der wiedergekommene Christus nicht nur auf eine geeinte Christenheit, sondern ebenso auf Juden, die sich den Christen angeschlossen haben. Der Welt(en)herrscher und sein zum endzeitlichen Kampf aufgestelltes Heer werden von einem flammenden See, der sich unter dem Toten Meer auftat, verschlungen.

Interessant ist das Aufgreifen zahlreicher biblischer Bilder nicht nur aus der Johannesoffenbarung, sondern auch die literarische Zeichnung einer Antitrinität: Vater – Satan, Sohn – Welt[en]herrscher oder Imperator, Geist – Bischof (Zauberer, Berater) Apollonius. Gleichsam eine Gegentrias bilden die Hauptvertreter der christlichen Konfessionen: Papst Petrus II. (petrinisches Apostelamt), Starez Johannes (johanneische Liebeskirche) und Professor Pauli (protestantisch-paulinischer Rechtfertigungsglaube). Hauptsächliches Anliegen der Erzählung Solowjews ist die Konfrontation der Christenheit mit dem modernen Atheismus sowie das Eintreten für die Wahrheit des christlichen Glaubens.

In ansprechender szenischer Lesung, umrahmt von Musik, liegt Wladimir Solowjews „Kurze Erzählung vom Antichrist" seit einiger Zeit als Doppel-Audio-CD vor. Selbst Papst Benedikt XVI. kommt in seinem jüngst erschienen Buch „Jesus von Nazareth" mehrmals auf dieses Werk der Weltliteratur zu sprechen.

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Schnabel, Nikodemus C.: Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus. Echter-Verlag, Würzburg 2008. (162, 13 Abb.) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 43,90. ISBN 978-3-429-03002-5.

Es gibt sie noch! Benediktiner, die sich gemäß dem päpstlichen moto proprio *Equidem verba* (1924) in besonderer Weise mit Ostkirche(-n) beschäftigen. Nikodemus C. Schnabel, ein junger Mönch der Abtei Hagia Maria Sion/Dormitio, Jerusalem, ist einer von ihnen. Als Autor der Neuerscheinung, übrigens eine Kurzfassung seiner Diplomarbeit, erschließt er auf über 160 Seiten die byzantinische Liturgie von einem besonderen und weitgehend unbekannten Aspekt her. Interessantes und Wissenswertes wird zum großen Themenkreis „Liturgische Gewänder und Insignien", wie sie in den Kirchen des byzantinischen Ritus im Nahen Osten, über den Balkan bis nach Russland und in der Diaspora Verwendung finden, geboten. Das Buch gliedert sich in zwei Teile, stellt aber auch Bezüge zwischen den beiden her, da sich der Ordo bzw. das kirchliche Weiheamt korrelativ in liturgischen Gewändern und Insignien widerspiegelt.

Didaktisch klug wird jedes liturgische Objekt einzeln beschrieben und erschlossen: a) Gestalt und Verwendung, b) Bezeichnung und Etymologie, c) Ursprung und Entwicklung, d)

Symbolische Deutung. In bewusst ökumenischer Absicht verfasst, wird auch ein Brückenschlag zur westlichen Tradition unternommen. Dem praktizierenden Christen, dem Freund byzantinischer Liturgie sowie dem gottesdienstvorstehenden Kleriker gleichermaßen, ist das Buch ein praktisches Nachschlagewerk, welches viel Aufschlussreiches aus Historie und Praxis bietet! Für den Liturgiewissenschaftler hält es vielleicht wenig Neues bereit, doch diesen Anspruch erhebt der Autor auch nicht. Sowohl für den Freund wie den Kenner des byzantinischen Ritus ist das Opus eine gewinnbringende Lektüre, die man auf keinen Fall ungelesen im Bücherregal verstauben lassen sollte!

Weingarten *Nikolaus Dorner OSB*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Krockauer, Rainer / Schuster, Max-Josef: Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde. Schwabenverlag, Ostfildern 2007. (218) Pb. Euro 22,90 (D) / Euro 23,60 (A) / CHF 40,40. ISBN 978-3-7966-1341-8.

Die Rede von der Schwelle als markierte Grenze bzw. als Übergang macht deutlich, dass eine Raumveränderung, ein Wechsel bzw. Ortsverlagerung möglich, wenn auch nicht nötig ist. Die Schwelle selber ist ein Ort, eine Art Zwischenraum, der zum Weitergehen und nicht zum Verharren einlädt. Diesem Motiv des Wechselns, der Übersetzens, der Brücke oder des Wandels gehen die beiden Autoren in diesem Buch in Form von Fragen, Impulsen, Beispielen und theologischen Essays nach. Sie nehmen einleitend (9–18) die Perspektive der Schwellenerfahrungen heutiger Menschen ernst und entwerfen daran anknüpfend eine Pastoral der Zwischenräume, in der es um Brücken und Übergänge zwischen Kirche und Welt geht, die einen gewünschten Gestaltwandel von Kirche nach sich ziehen kann und soll.

In vier Schritten markieren die beiden Autoren diesen Weg. Im ersten Teil (19–42) vertiefen sie den Begegnungsraum zwischen Kirche und Welt und thematisieren die dabei auftauchenden Schwellensituationen und wechselseitigen Fremdheitserfahrungen. Sie plädieren für einen „Weg zu den Anderen als Ziel" (31) der Pastoral, der „eine heilsame Provokation" (37) für kirchliche Menschen sein kann. Sie schließen mit dem biblischen Impuls, auf Gott zu „hören und sich rufen lassen" (39) durch das Fremde und die Anderen.

Der zweite Teil (43–75) eröffnet Sichtweisen für eine realistische Gemeindeentwicklung. Schuster und Krockauer sehen diesbezüglich die Verbindung von Spiritualität und Organisationsentwicklung als notwendig und heilsam an. Dazu dient ihnen der systemische Blick, der Zusammenhänge sieht und herstellt, „eine neue Art des Lernens" (54) ermöglicht und wertschätzend den Menschen vor und auf der Schwelle begegnet. Angeregt durch den biblischen Impuls aus dem Lukasevangelium, verstehen sie die Pfarrgemeinde „neu" als „die ‚Organisationsgestalt' des barmherzigen Samariters" (72).

Im dritten Teil (76–130) verorten beide Autoren die „Gemeindeentwicklung in Zwischenräumen" (76). Dadurch werden verschiedene Grade von Beteiligung und Engagement möglich, nehmen sie doch die plurale und ausdifferenzierte Gesellschaft ernst und kreieren eine projektorientierte Pastoral. Eine Gemeinde, die diese Impulse ernst nimmt, öffnet ihre Milieuverengung und sieht „neue Formen der Vernetzung" (118) als Chance für sich und für die Menschen, da sie so Gott im Alltag der Menschen und außerhalb der ‚Kerngemeinde' sehen und entdecken kann. Krockauer und Schuster stellen dies an der Sternsinger-Aktion, die „das größte Besuchsprojekt innerhalb der Pfarrgrenzen" (121) ist, exemplarisch dar.

Der vierte Teil (131–197) charakterisiert die Pfarrgemeinden „als verbindende ‚Zwischenräume' mit Brückenfunktion zwischen den Alltagswelten der Menschen und dem Evangelium" (131). Die kirchliche Identität lebt aus der Verbindung von Himmel und Erde, sie baut Brücken zwischen Menschen unterschiedlichster Herkunft und Begabungen, lässt „Raum für Gottes Visionen" (156) zu und wagt missionarische Öffnung: „Spirituell werden also Pfarrgemeinden herausgefordert, ihren Missionsauftrag neu zu entdecken." (162). Das Autorenduo sieht Mission als Evangelisierung, die Suchen und Lernen mit einschließt. Mit dem biblischen Motiv von „Sterben und sich wandeln lassen" (187) schließen die beiden den vierten Teil ab und eröffnen damit Spuren in eine lebendige Zukunft der Gemeinden.

Den Abschluss des Buches bildet eine Ermutigung (198–208), welche die Autoren in acht Punkten ausfalten, indem sie den Gestaltwandel der Kirche bzw. der Gemeinden durch

alle Hindernisse und Klüfte, die sich zwischen ‚weltlich' und ‚heilig' auftun, in den „Raum der Gnade" (198) stellen. Diese Ermutigung nimmt der Rezensent gerne auf und wünscht dem Buch eine weite Verbreitung, weil es exemplarisch jene Brücke zwischen Theorie und Praxis, zwischen Vision und Erdung, zwischen theologischer Fundierung und experimentellen Impulsen schlägt, die selten so lesenswert und inspirierend am theologischen Buchmarkt zu finden ist. Uneingeschränkt empfehlenswert.

Linz *Helmut Eder*

SPIRITUALITÄT

◆ Abeln, Reinhard (Hg.): Ein Fest der Freude. Geschichten zur Weihnachtszeit. (Topos plus 637). Verlagsgemeinschaft Topos plus, Kevelaer 2007. (126) Kart. Euro 7,90 (D) / Euro 8,20 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-8367-0637-7.

Passend zum Schwerpunktthema des vorliegenden Heftes der ThPQ – Das Fest der Menschwerdung – fügt sich dieses schmale Bändchen aus der Topos plus-Reihe mit „Gedanken, Geschichten, Lieder[n] und Gedichte[n], die sich alle auf ihre Weise mit dem Advent und Weihnachten befassen" (9) von Reinhard Abeln ein. Eröffnet werden die drei Teile (Advent, Weihnachten, Dreikönig) des Büchleins je mit einem (vom Verfasser nacherzählten) biblischen Text. In lockerer Folge werden daraufhin jeweils teils heitere Geschichten bzw. Legenden aus unterschiedlichsten Länder (z.B. Russland, Italien, Indien …, aber auch Österreich), nachdenklich stimmende Gedanken und lyrische Texte großer Dichter (Goethe, Mörike, …) geboten. Erfreulicherweise findet sich darunter auch die berühmte Weihnachtsmeditation von Karl Rahner (84), aber ebenso eine kleine Geschichte des unvergesslichen Karl Heinrich Waggerl (119ff.)

Weihnachten ist ein Fest der Freude, wie der Herausgeber berechtigt in seinem „Wort zuvor" bemerkt, insofern Gott ausnahmslos zu jedem von uns sein unverbrüchliches „Ja" sagt. Selbst wenn nicht wenige Menschen heute das Weihnachtsfest als Krisenzeit erleben, so mag ihnen die in diesem Büchlein versammelte Vielfalt an Texten ein Stück weit die Frohbotschaft und Freude dieses Festes bzw. dieser Festzeit vermitteln. Ganz in diesem Sinne: Fröhliche Weihnacht!

Rutzenmoos *Bernhard Kagerer*

◆ Dobhan, Ulrich (Schriftl.): Edith Stein Jahrbuch 2006. Hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland. Echter Verlag, Würzburg 2006. (168) Pb. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 35,20. ISBN 978-3-429-02790-2.

Den Kern dieses Jahrbuches bilden zwei Artikel über die Ordensspiritualität von Edith Stein. Zum einen beschreibt *Katharina Oost* Edith Steins Verbindung zum Benediktinerkloster Beuron an der oberen Donau (57–74). Die Liturgie in Beuron hat die junge Philosophin fasziniert; Festtage verbrachte sie bevorzugt in diesem „Vorhof des Himmels". Erzabt Raphael Walzer war jahrelang ihr Begleiter. Oost arbeitet heraus, wie u.a. dessen Haltung gegenüber dem nationalsozialistischen Regime mit Edith Steins Überzeugung konvergierte. *Ulrich Dobhan* untersucht dagegen die prägende Kraft des Karmel für Edith Stein (75–123). Ein Motiv ist der Sühnegedanke. Der im Vorwort angekündigte Beitrag von Elias Füllenbach über Edith Steins Beziehung zum Dominikanerorden fehlt allerdings in diesem Jahrbuch. Weitere Artikel beschäftigen sich mit Edith Steins Reise nach Paris (*M. Amata Neyer*), bieten einen Vergleich von Edith Stein und Hermann Platz (*Joachim Feldes*), gehen auf die Grenzen heutiger Neurologie im Lichte von Edith Steins Philosophie ein (*Andreas Uwe Müller*) und referieren über „Edith Stein in Mexiko" (*Alberto Pérez Monroy*). Weihbischof *Karl-Heinz Wiesemann* kommt in seiner Predigt vom Weltjugendtag in Köln auf Steins eucharistische Frömmigkeit zu sprechen. Der Band schließt ab mit der neuesten Bibliografie zu Edith Stein sowie Veranstaltungen im deutschen Sprachraum.

Kremsmünster *Bernhard A. Eckerstorfer OSB*

THEOLOGIE

◆ Biser, Eugen: Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (112) Geb. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-79-17-2110-1.

„*Jesus in seinem Licht*: Das ist der von allen anderen grundverschiedene Zugang dieses Jesusbuches" (7). Mit diesem einleitenden Satz umreißt der Autor das Anliegen seines jüngst erschienenen Büchleins, das sich mit seinen gerade 101 Seiten Text auch in quantitativer Hin-

Tod und Trauerarbeit

Die Feier der Aussegnung ist eine erste liturgische Reaktion auf den Tod eines Menschen. Sie versucht, die Trauer der Angehörigen im Gebet aufzufangen und zu begleiten und bietet allen Trauernden die Möglichkeit, Abschied zu nehmen. Daschner stellt einen passenden Ritus für die Feier der Verabschiedung eines Verstorbenen vor. Zudem zeigt er in über 80 Kurzansprachen zu konkreten Sterbefällen, wie die Situation der Trauer auf die christliche Auferstehungshoffnung hin aufgebrochen werden kann.

Dominik Daschner
Mögen Engel dich geleiten
Die Aussegnung –
Liturgie und Kurzansprachen

120 Seiten, kart., ISBN: 978-3-7917-2139-2
€ (D) 12,90/sFr 23,90

Das Buch stellt eine neue Möglichkeit vor, Trauerarbeit aktiv zu leisten: durch die Teilnahme am Prozess der Grab- und Grabmalgestaltung. Auf dem Friedhof nämlich kann das Gedenken an einen lieben Menschen Gestalt gewinnen. Anhand von zwölf Beispielen zeigen der Theologe und Trauerbegleiter Holzschuh und der Bildhauer Lang, wie sich die Beziehung der Trauernden zu einem Verstorbenen in der Zeichensprache eines Grabsteins darstellen kann.

Wolfgang Holzschuh/Günter Lang
Grabmalgestaltung als
kreative Trauerarbeit
Ein spiritueller Prozess
mit Bildhauer und Seelsorger

80 Seiten, 12 Farbabb., Hardcover
ISBN: 978-3-7917-2143-9
€ (D) 14,90/sFr 27,50

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

sicht von den eher opulenten früheren Werken Bisers unterscheidet, etwa von der „Glaubensgeschichtlichen Wende", der „Glaubensprognose" sowie der „Einweisung ins Christentum", das der Autor rückblickend als sein theologisches Hauptwerk bezeichnet.

Das vorliegende Jesusbuch erscheint genau zum 90. Geburtstag des Autors und bildet daher auch eine Art „geistige Ernte" des bedeutenden Theologen und Schriftsteller.

Was ist das Anliegen und die Eigenart dieses Büchleins? Biser hat schließlich eine ganze Reihe von Jesusbüchern geschrieben: „Das Licht des Lammes" (1958), „Der Helfer" (1973), „Der inwendige Lehrer" (1994), „Der Freund" (1989) und 1999 „Das Antlitz".

Im Vergleich zu diesen früheren Jesusbüchern wählt Biser für den vorliegenden Band nun offenbar eine neue Methode. Während in den früheren Schriften die Gestalt Jesu immer nur in eine „Außenbeleuchtung" gesetzt werde, unternimmt der Verfasser in dieser späten Schrift den kühnen Versuch, einen Zugang zur „Selbstreflexion Jesu zu gewinnen und ihn in seinem eigenen und von ihm selbst ausgehenden Licht zu sehen" (8). Näher expliziert Biser diesen Ansatz in dem ebenfalls 2008 veröffentlichen Aufsatz „Mein Lebens- und Denkweg" (in: E. Biser, Keine Angst, glaube nur, Gütersloh 2008). Dort wird seine Neuorientierung im christologischen Denken durch einen eigenen Begriff markiert. Biser spricht vom Übergang der Christologie in eine „Christomathie". Dieser Ausdruck, den er schon bei Ignatius von Antiochien vorfindet, bedeutet nicht nur eine „Christologie von innen", sondern eine theologische Gesamtkonzeption, in der es darum geht, alles, gerade auch das über und von Jesus Gesagte in eine umfassende Selbstaussage zu verwandeln. „Es geht dabei, anders und noch radikaler ausgedrückt, um den Versuch, Zugang zur Selbstreflexion Jesu zu gewinnen, und ihn in seinen eigenen und von ihm selbst ausgehenden Licht zu sehen" (8). Sprachlich komme dies folgerichtig dem Übergang von einem informativen Text zu einem performativen gleich.

Wie erfolgt die Umsetzung dieser Programmatik einer „christomathischen Relecture" der biblischen Botschaft Jesu? Die Forderung, Jesus in seiner Selbstreflexion „unverstellt" zur Sprache kommen zu lassen, bedeutet für Biser keineswegs eine unkritische Rückkehr zu bloßem Biblizismus und auch nicht den Verzicht auf hermeneutisches Denken.

Die Lektüre von Bisers Jesusbuch zeigt, dass es sich um eine klar konzipierte Rekonstruktion des Lebens Jesu in 14 chronologischen Kapiteln von der Geburt bis zur Auferweckung handelt. Eine Analogie zum Verfahren der Evangelien ist also unübersehbar. Gleichzeit aber versteht es Biser, durch eine breit angelegte „synoptische Methode", die auch das Corpus der paulinischen Schriften einbezieht, seinem Jesusbuch eine hohe theologische Dichte zu verleihen. Man liest Bisers Texte mit spirituellem Gewinn und manche wohlbekannten biblischen Perikopen beginnen durchaus in neuem Lichte zu strahlen. Manchmal werden sie auch zur kühnen Provokation: „Wenn Gott, wie gesagt wird, Menschen braucht, um er selbst zu sein, gilt von Jesus, dass er Menschen braucht, um er selbst zu sein. Ihr Glaube an ihn ist sein Selbstbewusstsein in ihnen" (91). Nicht selten bezieht sich Biser über die biblischen Autoren hinaus auch auf die denkerischen Traditionen eines Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Rosenzweig oder Buber und le Forts. Dieser Umstand weist Biser auch diesmal als den aus, als der er von seinen zahlreichen Büchern her bekannt und zu würdigen ist. „Unter den Theologen der Gegenwart zählt Eugen Biser […] zu den Großen. Diese Feststellung ist angesichts seines Lebens und seines Werkes nicht überzogen. Wenngleich sie nicht von jedem geteilt wird […] Es gibt Theologen, die sagen, dass er ‚eigentlich' kein richtiger Wissenschaftler sei." (Biser, Keine Angst, 7).

Spiegelt sich etwas von dieser angedeuteten Umstrittenheit der Methode Biserschen Denkens auch im vorliegenden Jesusbuch? Zwei Anmerkungen dazu seien erlaubt.

1. Ist eine Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu im Stile einer radikalen Selbstreflexion in letzter Konsequenz tatsächlich möglich? Sind wir wirklich schon so „sehend" oder gilt nicht auch hier das Pauluswort, dass wir den Schatz des Glaubens nur in irdenen Gefäßen tragen und uns auf Erden mehr mit rätselhaften Bildern als mit einem „Durchblick" zu begnügen haben? Das würde aber auch für die Wahrnehmung der Person Jesu bedeuten, dass sie uns immer nur (ich nehme einzig die eher seltene mystische Erfahrung aus) durch das „Zeugnis der Zeugen" zugänglich ist, selbst dann, wenn es sich um die Wahrnehmung Jesu „in seinem Lichte" handelt. Es geht also letztlich um die Frage biblischer Hermeneutik, die Biser übrigens (fast entgegen seiner programmatischen

Ankündigung einer Christomathie) bestens beherrscht und auch permanent anwendet.

2. Wenn Biser dem vorgebrachten Zweifel an der Wissenschaftlichkeit seiner Theologie tatsächlich Nahrung geben sollte, dann sind daran Bemerkungen Schuld, die (unnötiger Weise) meinen, seine mystisch-innerliche Methode gegen andere „wissenschaftliche" Paradigmen ausspielen zu müssen. „Die Besinnung auf Jesus beginnt mit einem Zwiespalt, der durch den Unterschied von der ‚christlichen Wahrheit' und der ‚Wahrheit Christi' markiert ist. Denn die Theologie steht immer noch – bis hinein in die Äußerungen der Kirchenspitze – im Zeichen der aus der Amalgamierung des Evangeliums mit platonisch-aristotelischen Denkformen hervorgegangenen ‚christlichen Wahrheit', der sie ihre Stringenz und Argumentationskraft verdankt, für den sie allerdings auch einen hohen – im Grunde zu hohen – Preis entrichtete. Er bestand in ihrer Skelettierung, durch die sie zwar mit der Philosophie und den Wissenschaften konkurrenzfähig wurde, aber gerade das verlor, was sie ursprünglich besaß und auszeichnete: die von Jesus ausgehende Heilkraft, die Bilderwelt seiner Gleichnisse und die Energie der von ihm ins Leben gerufenen Gemeinschaft und damit gerade das, was ihr von Jesus mit auf den Weg gegeben worden war." (Biser, Keine Angst, 58)

Bisers Schriften und vor allem sein jüngstes Jesusbuch liefern zweifellos einen äußerst ansprechenden Beitrag zur mystisch-spirituellen Literatur der Gegenwart von faszinierender literarischer Qualität und tiefem theologischem Gehalt, der es eigentlich nicht nötig hätte, sich von Theologie als kritisch argumentierender Wissenschaft in dieser Form zu distanzieren.

Linz *Alfred Habichler*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Piepke, Joachim G. (Hg.): Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg 56). Steyler Verlag, Nettetal 2007. (207) Pb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A). ISBN 978-3-8050-0544-9.

„Den Blick über die eigene Kultur hinaus zu richten" (10) – so umreißt *Anton Quack* das Ziel von *Anthropos*, einer von den Steyler Missionaren herausgegebenen Fachzeitschrift für Ethnologie, Kultur- und Religionswissenschaft, die im Februar 1906 zum ersten Mal erschien. Zum 100jährigen Jubiläum dieser Zeitschrift veranstalteten die Philosophisch-Theologische Hochschule SVD sowie das *Anthropos*-Institut (beide St. Augustin) vom 16. bis 20. Oktober 2006 ein Symposium zum Thema „Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden". Die zwei Autorinnen und fünf Autoren dieses Sammelbandes gehen dabei auf Spannungsfelder ein, die sich im Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen und/oder Religionen ergeben und üblicherweise unter dem Titel „Synkretismus", „Inkulturation" bzw. „Mission" verhandelt werden.

Interessante Hinweise finden sich etwa zu dem als „häretisch" bekannt gewordenen ersten anglikanischen Bischof von Natal (Südafrika), John William Colenso (1814–1883), der durch kritische Fragen eines Katecheten dazu kam, biblische Geschichten „aus der Sicht eines Fremden zu betrachten" (*Ulrich Berner*, 62), wodurch ihm die eigene Tradition fremd wurde. *Klaus Hock* macht auf die Grundkonfiguration der „Ganzheitlichkeit" (108) sowohl des Islam als auch der Traditionellen Afrikanischen Religionen aufmerksam, was wohl ein entscheidender Grund für die vielfache Hinwendung zum Islam in Schwarzafrika sein dürfte. Ein weiteres spannendes Phänomen ist die „synkretistische" Identität andiner Religiosität, die sich „kumulativ und integrierend" (*Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz*, 166) verhält und – trotz äußerer Anpassung an das (koloniale) Christentum – ihre traditionellen Denk- und Lebensformen behält. *Susanne Schröter* schließlich weist auf die Bemühungen Willem van Bekkums hin, der als Bischof von Ruteng (Indonesien) schon im Jahr 1956 „die Angemessenheit lateinischer Riten" in Frage stellt und „dezidiert für die Anerkennung und Achtung autochthoner Kulturen" (188) votierte. Entscheidend – und das gilt für alle hier genannten Kontexte – ist wohl die Einsicht in die Reziprozität von Mission, die sowohl den Verkündern als auch den Adressaten der Erstverkündigung „Reinterpretationen und Modifikationen ihrer Glaubenssätze und der daraus abgeleiteten religiösen Handlungen" (186) abverlangt.

Auch wenn dieser Tagungsband keine weitergehende Systematik des Spannungsfeldes Kultur/Religion/Fremderfahrung entwickeln kann und einige Überlegungen kritisch zu hin-

terfragen sind (z. B. die Definition: „Kultur sind alle variablen Vorstellungen, Verhalten und Verhaltensprodukte der Menschen“ [37] oder die problematische Formulierung, die „Bereitschaft zum interkulturellen Vergleich“ sei eine „Möglichkeit, die Fremdheit zu überwinden“ [67]), regt er auf vielfältige Weise dazu an, sich einem Thema zu stellen, das dem kirchlichen Leben und theologischen Denken *unausweichlich* aufgegeben ist.

Salzburg *Franz Gmainer-Pranzl*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Balthasar, Hans Urs v., Priesterliche Spiritualität. Mit einem Vorwort von Felix Genn und einer Einführung von Vojtěch Brož. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2007. (103) Geb. Euro 15,50 (A) / Euro 15,00 (D) / CHF 22,50. ISBN 978-3-89411-401-5.

Spiritualität und Theologie werden – so die Überzeugung Balthasars – nur in ihrer wechselseitigen Durchdringung fruchtbar. Was priesterliche Existenz ausmacht und trägt, lässt sich daher nicht unabhängig von der theologischen Grundlegung des Amtes erschließen. Sie geschieht vor allem im zweiten, dritten und vierten Band seiner Skizzen zur Theologie, im „Antirömischen Affekt“ und in dem Bändchen „Paulus ringt mit seiner Gemeinde“. Im vorliegenden Werk wird sie im Aufsatz „Maria und das Priesteramt“ (31–53) am deutlichsten greifbar. Charakteristisch für den Zugang Balthasars sind eine vom Glauben der Kirche geleitete Auslegung der Schrift, welche die biblischen Texte in ihrer Gesamtgestalt betrachtet (vgl. z.B. 68–71), die aus ihr gewonnene Fundierung des neutestamentlichen Priesteramtes im trinitarisch verstandenen Paschamysterium (52f.) und eine Deutung der kirchlichen Institution, die bei den sie verkörpernden und prägenden Personen ansetzt (44).

Indem Christus im Geist seine Sendung vom Vater entgegennimmt und verwirklicht, erweist er sich nicht nur als überragendes Urbild des alttestamentlichen, sondern auch des neutestamentlichen Priestertums. Er allein ist „Identität von Amt und Existenz“ (70.73) und damit „personifizierter Auftrag“ (75). Deshalb fallen in der Person des Gekreuzigten Priester und Opfer in eins. Sofern die Kirche aus seiner erlösenden Hingabe entspringt, bleibt er ihr uneinholbar vorgeordnet und repräsentiert ihr gegenüber den Vater als den Ursprung schlechthin (vgl. 51). Sofern aber die Erlösung der Schöpfung gilt, gelangt seine Entäußerung erst in der glaubenden Aufnahme seitens der marianisch-bräutlichen Kirche zur Verwirklichung und setzt so die „Ecclesia immaculata“ (47) und damit die Vorerlösung Marias „als Realsymbol der Kirche“ (51) voraus.

Aus der eben skizzierten Beziehung zwischen Christus und der Kirche ergibt sich der theologisch-spirituelle Ort des Amtes: Sein Empfang verlangt eine zumindest anfanghafte Christusnachfolge (vgl. 44) und die Teilhabe am marianisch-kirchlichen Glauben. Nur so vermag es innerhalb der Kirche Christus als ihren Ursprung zu repräsentieren und – in gehorsamer Ausübung seiner Sendung – notfalls auch mit Autorität (vgl. 77-84) aufzutreten. Dabei steht der Amtsträger bleibend in der Spannung zwischen der ihm übertragenen Vollmacht und seiner eigenen Sündigkeit. Das Fruchtbarwerden seiner amtlich-objektiven Sendung erwächst deshalb aus der marianisch-kirchlichen Haltung des Sich-einbeziehen-Lassens in die vielgestaltigen Formen des stellvertretenden Mitleidens mit Christus.

Im vorliegenden Band sind – einer Anregung Balthasars folgend – sechs Beiträge aus den Jahren 1968–1979 zusammengetragen, die sonst einem breiteren Leserkreis nur schwer zugänglich wären. Zu ihrem besseren Verständnis werden sie durch ein Vorwort des für den priesterlichen Zweig der Johannesgemeinschaft verantwortlichen Bischofs von Essen, Felix Genn, und eine Einführung von Vojtěch Brož erschlossen.

Abgesehen von einigen wenigen Anmerkungen zur Zeitsituation haben die Erwägungen Balthasars nichts von ihrer Aktualität verloren. Sie bieten auch in den gegenwärtigen Diskussionen um das Amt Orientierung aus der Mitte des Christlichen und laden zum Wagnis der radikalen Nachfolge ein. Die Abhandlung „Maria und das Priesteramt“ (31–53) kann darüber hinaus als ein erster Zugang zur Mariologie und zur Ekklesiologie Balthasars empfohlen werden.

St. Pölten *Hilda Steinhauer*

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

Ostheimer, Jochen: Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse (Praktische Theologie heute 92). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008. (353) Kart. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-17-020357-0.

Reiland, Werner: Gott ist kein Wahn. Sieben Thesen zum Sinn der Religion. Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 2008. (168) Geb. Euro 17,95 (D/A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-7022-2928-3.

BIBELWISSENSCHAFT

Bühlmann, Walter: Frauen und Männer im Alten Testament. Rut und Boas, David und Michal, Abigajil, Batseba, Salomo und seine Frauen. Band 2. rex verlag, Luzern 2008. (144) Brosch. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 28,80. ISBN 978-3-7252-0832-6.

Gillmayr-Bucher, Susanne / Meurer, Thomas / Rahner, Johanna / Söding, Thomas / Weihs, Alexander: Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Theologische Module 4). Herder, Freiburg–Basel–Wien 2008. (190) Brosch. Euro 17,95 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 32,90. ISBN 978-3-451-29663-5.

Martini, Carlo M.: Das Evangelium des Paulus. St. Benno-Verlag GmbH, Leipzig 2008. (159) Geb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-7462-2418-3.

Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008. (272) Geb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-534-16521-6.

Schmitz, Barbara: Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (Forschungen um Alten Testament 60). Mohr Siebeck, Tübingen 2008. (XII, 462) Geb. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A). ISBN 978-3-16-149665-3.

Wachowski, Johannes: Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und im Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche (Arbeiten zur Praktischen Theologie 36). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008. (319) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 49,90 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-374-02608-1.

DOGMATIK

Menke, Karl-Heinz: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008. (592) Geb. Euro 39,90 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-7917-2115-6.

ETHIK

Cordes, Paul Josef (Hg.): Helfer fallen nicht vom Himmel. Caritas und Spiritualität. Mit einem Geleitwort von Papst Benedikt XVI. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008. (200). Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 35,90. ISBN 978-3-451-29870-7.

Grasse, Renate / Gruber, Bettina / Gugel, Günther (Hg.), Friedenspädagogik. Grundlagen, Praxisansätze, Perspektiven (rororo – rowohlts enzyklopädie 55698). Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2008. (313) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-499-55698-2.

FESTSCHRIFT

Kapeller, Michael / Einspieler, Klaus (Hg.): Horizonte der Hoffnung. Christsein im Heute leben. Festschrift für Msgr. Helmut Gfrerer zum sechzigsten Geburtstag. Hermagoras Verlag, Klagenfurt–Ljubljana–Wien 2007. (301) Brosch. Euro 14,40 (D/A). ISBN 978-3-7086-0336-0.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Bentz, Udo: Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 80). Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien

2008. (552) Brosch. Euro 54,00 (D/A) / CHF 90,90. ISBN 978-3-7022-2919-1.

Naab, Erich / Böttigheimer, Christoph (Hg.): Den Glauben nicht beherrschen, doch eure Freude unterstützen (Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge 20). EOS Verlag, St. Ottilien 2008. (229) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A). ISBN 978-3-8306-7330-0.

KIRCHENGESCHICHTE

Gelmi, Josef: Die Päpste mit dem Namen Benedikt. Verlag A. Weger, Brixen 2008. (173) Geb. Euro 15,00 (D/A). ISBN 978-88-88910-52-9.

Lohrmann, Klaus: Die Päpste und die Juden. Zweitausend Jahre zwischen Verfolgung und Versöhnung. Patmos Verlag, Düsseldorf 2008. (310, zahlr. s/w-Bilder) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 43,70. ISBN 978-3-491-35014-4.

Schuller, Florian / Veltri, Giuseppe / Wolf, Hubert (Hg.): Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005. (310) Geb. Euro 26,90 (D) / Euro 27,70 (A) / CHF 47,50. ISBN 978-3-7917-1955-9.

KUNSTWISSENSCHAFT

Maier, Hans: Die Kirchen und die Künste. Guardini-Lectures. Spiel vor Gott – die Liturgie. Bibel, Wort und Ton. Bilderstreit – Bilderfrieden. Kann das Christentum schön sein? Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2008. (80) Geb. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 23,90. ISBN 978-3-7954-2052-9.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Fürst, Alfons: Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie. Aschendorff Verlag, Münster 2008. (310) Pb. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 29,90. ISBN 978-3-402-06961-5.

Pacik, Rudolf / Redtenbacher, Andreas (Hg.): Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg. Band 1/2007. Echter Verlag, Würzburg 2008. (268) Pb. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-429-02920-3.

PASTORALTHEOLOGIE

Kläden, Tobias / Könemann, Judith / Stoltmann, Dagmar (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Festschrift für Udo F. Schmälzle (Theologie und Praxis 35). LIT-Verlag, Berlin u.a. 2008. (296). Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-8258-1190-7.

Spielberg, Bernhard: Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 73). Echter Verlag, Würzburg 2008. (461) Pb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 70,90. ISBN 978-3-429-02999-9.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Arens, Edmund: Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionsphilosophie. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008. (272) Geb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 44,90. ISBN 978-3-451-29670.

SPIRITUALITÄT

Knechten, Heinrich Michael: Das Jesusgebet bei russischen Autoren (Studien zur russischen Spiritualität III). Verlag H. Spenner, Waltrop 2006. (267) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A). ISBN 978-3-89991-061-2.

Knechten, Heinrich Michael: Starzen in Optina (Studien zur russischen Spiritualität IV). Verlag H. Spenner, Waltrop 2007. (254) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A). ISBN 978-3-89991-069-8.

Langner, Dietlind / Sorace, Marco A. / Zimmerling, Peter (Hg.): Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 9). W. Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart 2008. (390) Geb. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 69,00. ISBN 978-3-17-020525-3.

THEOLOGIE

Pauly, Wolfgang: Abschied vom Kinderglauben. Ein Kursbuch für aufgeklärtes Christsein. Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 2008. (253) Pb. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A). ISBN 978-3-88095-173-0.

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Studienjahr 2007/08

Rektorat

Rektor:
Dr. theol. Dr. theol. habil. Michael Rosenberger
Professor für Moraltheologie
Prorektorin:
Mag.[a] theol. Dr.[in] theol. Ilse Kögler
Professorin der Katechetik/Religionspädagogik

A. Theologische Fakultät

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2007/08

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotionen

Graf Jutta, Mag.[a] theol.: Menschlicher Sprache anvertraut. Die Erschließung der Offenbarung durch Entwicklung im Licht des sakramentalen und des dogmatischen Prinzips bei John Henry Newman (Fundamentaltheologie)

Opatrný Michal, Mag. theol.: Caritas als Ort der Evangelisierung. Empirische Befunde in der Caritas Plzeň und theologische Reflexion (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

b. Lizentiat

Nnebedum Chigozie, BA, BPh, BTh: Migrants, Asylum Seekers and Refugees: A Euro-African Problem in the 21st Century. The Relevance of the Encyclical „Sollicitudo Rei Socialis" (Christliche Gesellschaftslehre)

c. Magisterium

Czajkowski Rafal: Die Sorge um den Glauben in den Predigten von Kardinal Karol Wojtila in den Jahren von 1962 bis 1978 (Pastoraltheologie)

Ecker Bernhard: Religionsunterricht an Berufsschulen?! Zur Legitimation und Didaktik eines umstrittenen Faches (Katechetik/Religionspädagogik)

Eder Christine: „Auf gute Weide will ich sie führen". Der Hirte, seine Arbeit und sein Leben mit besonderer Berücksichtigung von Ez 34,1–31 (Altes Testament)

Gattringer Eva-Maria: Innerlich bewegt werden. Verortung der theologischen Grundkategorie des Scheiterns in der Wohnungslosenhilfe (Pastoraltheologie mit Schwerpunkt Caritaswissenschaft)

Gillesberger Michael, Mag. rer. nat: Globalisierung und Gerechtigkeit. Der offensichtliche Gegensatz zwischen Globalisierung und Gerechtigkeit kann beseitigt werden (Christliche Gesellschaftslehre)

Hammerl Barbara: Die Figur Marias, der Mutter Jesu, in den synoptischen Texten (Neues Testament)

Hartl Doris Maria: Die Chance, im Alter eine Biographie zu haben – auch für Menschen im Altenheim? Seelsorge mit alten Menschen (Pastoraltheologie)

Kimla Anton: Das Ständige Diakonat. Von der historischen Entwicklung des Diakonates über die gegenwärtige Ausbildung zu den pastoralen Aufgaben der Ständigen

Diakone in der Diözese Linz (Pastoraltheologie)

Luginger Karin: Singt und spielt unserem Gott, ja singt und spielt ihm (vgl. Ps 47,7). Bedeutung und Aufgabe von Musik und Gesang in der Liturgie (Liturgiewissenschaft)

Mayr-Kern Karina Maria: Die Karfreitagsliturgie. Ihre Geschichte und ihre Feiergestalt heute (Liturgiewissenschaft)

Obermüller Wolfgang: Das Böse als Voraus des Menschen. Zur Neuprägung der Erbsündentheologie bei Karl Rahner und Eugen Drewermann (Dogmatische Theologie)

Peherstorfer Andrea: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est". Die Interpretation des Menschen und Theologen Ignatius von Loyola durch Hugo Rahner und ihre Bedeutung für die Fundamentaltheologie (Fundamentaltheologie)

Winkler Georg Wolfgang: Kritik vs. Wahrheit. Gesellschaftstheorie des Abendlandes im Spannungsfeld zwischen Popper und Platon (Philosophie)

Wurzer Melanie: Der Tod – Ende oder Vollendung? Deutungen des Todes in der modernen Gesellschaft und in der christlichen Theologie (Dogmatische Theologie)

2. Personalia

Mit Schreiben vom 21. Jänner 2007 stimmt der Magnus Cancellarius der Vertragsverlängerung von *Mag. Helmut Eder* als Assistent am Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre und der Vertragsverlängerung von *Dr. Ansgar Kreutzer* als Assistent am Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik für weitere drei bzw. vier Jahre zu.

Ass.in Dr.in Edeltraud Koller wurde am 15. November 2007 der WER-Preis verliehen.

Mit Schreiben vom 14. Februar 2008 wurde *Dr. Günter Wassilowsky* nach Einlangen des Nihil obstat durch den Magnus Cancellarius mit Wirkung vom 1. Oktober 2008 zum Professor für Kirchengeschichte ernannt.

Am 21. Februar 2008 verstarb der emeritierte Professor für Moraltheologie *Bischofsvikar Alfons Riedl*.

Rektor Prof. Dr. Michael Rosenberger wurde am 10. März 2008 in den Ethikbeirat des KEPLER-Ethik- und Nachhaltigkeitsfonds berufen.

Mit Schreiben vom 15. Mai 2008 wurde *Prof. Dr. Michael Rosenberger* auf der Grundlage der Wahl des Fakultätskollegiums vom 16. Jänner 2008 und der Erteilung des Nihil obstat durch die Studienkongregation vom 23. April 2008 vom Magnus Cancellarius für eine zweite Funktionsperiode als Rektor bestellt.

Zum Ende des akademischen Studienjahres 2007/08 beenden folgende Personen ihren Dienst an der KTU: *Dr. Helmut Wagner* (Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte und Patrologie), *Dr.in Monika Udeani* (Assistentin am Institut für Pastoraltheologie und Gesellschaftslehre), *Mag.a Anita Schwantner* (Assistentin am Institut für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik, Karenzvertretung) sowie *MMag. Christoph Lauermann* (Rektoratsreferent für universitäts- und studienrechtliche Angelegenheiten).

B. Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie ad instar facultatis

1. Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2007/08

Angeführt sind die Namen und bisherigen akademischen Grade der AbsolventInnen

sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Promotion

Gelsinger Martina, Mag.ª phil.: Gewachsener Zustand oder ästhetisches Ärgernis? Kirchen in Oberösterreich. Künstlerische Eingriffe und Umgestaltungen 1945 bis 2005 (Kunstwissenschaft)

b. Magisterium

Wimmer Erich: Das Stahlsymposium Riedersbach 1990–2007 (Kunstwissenschaft)

2. Personalia

Dr. Max Gottschlich hat mit 1. September 2007 seine Tätigkeit als Assistent im Fachbereich Philosophie aufgenommen.

Der Dienstvertrag von *Dr.in Barbara Schrödl* (Assistentin am Institut für Kunstwissenschaft und Philosophie, Fachbereich Kunstwissenschaft) wurde mit Schreiben vom 21. Jänner 2008 vom Magnus Cancellarius um weitere drei Jahre verlängert.

In der konstituierenden Sitzung des Vorstands des Verbandes österreichischer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker am 9. November 2007 wurde *Prases Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl* zur stellvertretenden Vorsitzenden gewählt.

Praeses Prof.in DDr.in Leisch-Kiesl wurde ebenso in den Vorstand der Freunde des Lentos-Kunstmuseums bestellt.

Am 26. Februar 2008 wurde *Praeses Prof.in DDr.in Monika Leisch-Kiesl* zum zweiten Mal in den Universitätsrat der Johannes Kepler Universität berufen.

Prof. Dr. Michael Hofer ist Lehrender im Rahmen des Graduiertenkollegs „Gottesfrage und Ethik nach dem Atheismus" (Kath.-Theol. Fakultät/Universität Wien).

Univ.-Ass.in Dr.in Johanna Schwanberg ist seit Jänner 2008 Mitglied im Kuratorium des Otto-Mauer-Fonds/Wien.

C. Veranstaltungen

1. Dies Academicus

Der Dies Academicus am 8. November 2007 stand unter dem Thema „Abbruch – Umbruch – Aufbruch. Kirche in der Tradierungskrise". Hauptreferent war *Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher* (Graz).

2. Ehrensenator

Am 3. Dezember 2007 wurde die Würde eines Ehrensenators der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz an Herrn *KommRat Dr. Josef Kolmhofer* verliehen.

3. Thomas-Akademie

Zur Thomas-Akademie am 22. Jänner 2008 wurde *Univ.-Prof. Dr. Thomas Söding* (Wuppertal) eingeladen. Das Thema des Festvortrages lautete: „Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Glaube und Vernunft im Neuen Testament."

4. Kinderuniversität

Am 18. Jänner 2008 startete an der KTU Linz die dritte Kinderuniversität. Abschluss der Veranstaltung war am 25. April 2008 die Sponsionsfeier, bei der den Kindern das KinderUniLinz-Diplom überreicht wurde.

5. Philosophisches Kolloquium

In Zusammenarbeit mit dem Institut für Christliche Philosophie der Kath.-Theol.

Fakultät der Universität Wien veranstaltete *Univ.-Prof. Dr. Michael Hofer* gemeinsam mit Univ.-Prof. Dr. Rudolf Langthaler vom 28.–29.3.2008 in Wien ein Kolloquium unter internationaler Beteiligung unter dem Titel: „Philosophische Theologie im Denken von Dieter Henrich".

6. Studientag

„Exzess. Vom Überschuss in Religion, Kunst und Philosophie", so lautete das Thema des am 19. April 2008 von den AssistentInnen der KTU veranstalteten Studientags.

7. Vortragsreihe

Im Rahmen dreier Vorträge – Jan Tabor (Wien), Wilfried Lipp (Linz) und Friederike Hildebrand (Wien) – zum Thema „Umgang mit einem schwierigen Erbe" wurde im Sommersemester 2008 die nationalsozialistische Architektur in Linz beleuchtet.

8. Interuniversitäre Ringvorlesung

„Muss Kunst schön sein?" – Unter diesem Generalthema stand im Sommersemester 2008 die von IKP und Anton Bruckner Privatuniversität mit vier Vorträgen von Marianne Betz (Anton Bruckner Privatuniversität, Linz), Walter Ötsch (Johannes Kepler Universität, Linz), Monika Leisch-Kiesl (IKP der Katholisch-Theologischen Privatuniversität, Linz), Reinhard Kannonier (Kunstuniversität, Linz) veranstaltete interuniversitäre Ringvorlesung.

9. Kooperationsprojekt

In Rahmen eines Kooperationsprojekts der Universität Oldenburg, der Universität Köln und des IKP der KTU Linz veranstaltet *Dr.in Barbara Schrödl* gemeinsam mit Kolleginnen der beteiligten Universitäten vom 12. bis 14. Juni 2008 eine Wissenschaftliche Tagung zum Thema „Totenkleidung" an der Universität Oldenburg.

10. 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 9. bis 11. Juli 2008 die 10. Ökumenische Sommerakademie im Stift Kremsmünster zum Thema: „Wozu Wahrheit" statt. Folgende Persönlichkeiten konnten als ReferentInnen gewonnen werden: *Prof. DDr. Otfried Höffe* (Tübingen), *Prof. Dr. Eilert Herms* (Tübingen), *Prof. Dr. Wolfgang Thönissen* (Paderborn), *Dr.in Regina Polak MAS* (Wien), *Prof. DDr. Klaus Müller* (Münster), *Prof. Dr. Christof Landmesser* (Tübingen), *Prof.in Dr. Martha Zechmeister CJ* (Passau).

D. Publikationen

Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge

Im Rahmen der Schriftenreihe sind folgende Bände erschienen:

Bd. 15: Severin J. Lederhilger (Hg.), Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder. 8. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2006, Frankfurt/M. u.a. 2007

Bd. 16: Severin J. Lederhilger (Hg.), Die Marke „Gott" zwischen Bedeutungslosigkeit und Lebensinhalt. 9. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2007, Frankfurt/M. u.a. 2008

Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 13. November 2008
14.00–22.00 Uhr

Gewalt im Erbe

Die Kirche von Linz in der Zeit des Nationalsozialismus

Sieben Jahrzehnte nach dem „Anschluss" Österreichs an Hitler-Deutschland im Jahr 1938 ist die Aufarbeitung der austrofaschistischen und nationalsozialistischen Vergangenheit noch immer notwendig. Der diesjährige Dies Academicus will dazu einen spezifischen Beitrag leisten. Das Interesse konzentriert sich dabei auf das Verhältnis von Kirche und nationalsozialistischer Ideologie in Linz und Umgebung.

Nur wenige Menschen erkannten frühzeitig die Gefahren dieser Ideologie und bemerkten, in welchem Maße menschenverachtende Anschauungen transportiert und propagiert wurden. Auch die Kirche von Linz musste auf Grund leidvoller Erfahrungen erst nach Standpunkten gegenüber den tief greifenden Veränderungen von Staat und Gesellschaft suchen.

Zu fragen ist, wie die „Bewegung" der Nazis solche Attraktivität, ja Faszination gewinnen konnte. Wie reagierte die Kirchenleitung von Linz auf dieses Phänomen? Wie haben sich die Mitglieder der Gemeinden, insbesondere die Frauen, verhalten? Wie kam es zu einem religiös motivierten Widerstand?

Nicht allein historisches Interesse fordert eine Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit, sondern auch die noch immer gegenwärtige Verführungsmacht von Ideologien unterschiedlichster Herkunft.

14.00 Uhr
Eröffnung
Rektor Univ.-Prof. Dr. Michael Rosenberger

14.15 Uhr
Die verführerische Macht der Ideologie
Eine Reflexion mit Lokalbezügen
Rektor Univ.-Prof. Dr. Reinhard Kannonier, Kunstuniversität Linz

15.30 Uhr
Die Haltung der Linzer Kirche(n) zum NS-Regime
em. Univ.-Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

16.15 Uhr
Versuche, anständig zu bleiben.
Widerstand und Dissens von Frauen im Reichsgau Oberdonau
am Beispiel von religiös motivierten Handlungen
Mag.ª Martina Gugglberger, Johannes Kepler Universität Linz

18.00 Uhr
Buffet

20.00 Uhr
Film: Die große Liebe (1941/42, Regie: Rolf Hansen)
Einführung: Univ.-Ass.in Dr.in Barbara Schrödl, Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 156. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt

Franz Gruber: Editorial ... 2–3
Rainer Bucher: Es geht um etwas Neues. Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte ... 4–12
Stefan Bonath: Vom Schicksal zur gelegentlichen Mitgliedschaft?! Die katholische Kirche und ihre (ver-)schwindenden Mitglieder ... 13–18
Maximilian Liebmann: Kirchenbeitrag / Kirchensteuer – Kultussteuer / Kultursteuer ... 19–33
Zwei Stellungnahmen aus der Sicht des Kirchenrechts:
Bruno Primetshofer: Der Kirchenaustritt und seine rechtlichen Folgen ... 34–38
Georg Bier: Der Kirchenaustritt – ein Akt des Schismas? ... 38–48
Konrad Huber: Mitglied in der Gemeinde Jesu Christi. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage der Kirchengliedschaft ... 49–57
Lioba Zodrow/ Stefan Wiesel: „Taufbewusstsein" – Grundlage selbstbewussten Christseins. Impulse aus der französischen Sakramenten- und Liturgiepastoral ... 58–68

Glaubensverkündigung heute

Franz Gruber: Editorial ... 113–114
Norbert Mette: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung ... 115–122
Stephanie Klein: Das Lebenszeugnis als Glaubenszeugnis ... 123–131
Wilhelm Gräb: Wie Glaube entsteht: Das Konzept der Spiritualität ... 132–141
Matthias Scharer: „… und wenn euch eure Söhne (nicht mehr) fragen" (vgl. Ex 12,26). Katechese im Gelingen und Scheitern ... 142–149
Eberhard Tiefensee: Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten ... 150–158
Christian Rathner: Religionsjournalismus im Fernsehen. Eine Entwicklung ... 159–165

Katholisch – von außen gesehen

Franz Gruber: Editorial ... 225–226
Susanne Heine: „Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz" (Gal 5,18). Die römisch-katholische Kirche aus evangelischem Blickwinkel ... 227–235
Grigorios Larentzakis: Die römisch-katholische Kirche. Bemerkungen aus orthodoxer Sicht und ökumenischer Verantwortung ... 236–246
Walter Homolka: Von der Versöhnung zur Eiszeit? Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über Judenmission ... 247–258
Hamideh Mohagheghi: Die katholische Kirche aus der Perspektive einer Muslima ... 259–268
Bhante Seelawansa: Wie ich als Buddhist das Christentum sehe ... 269–276

Das Fest der Menschwerdung

Franz Gruber: Editorial ... 337–338
Claudia Hofrichter: Zwischen Christkind und Weihnachtsmann. Heute Weihnachten feiern ... 339–345
Alois Halbmayr: Zwischen Menschwerdung und Geldwertung. Weihnachten im Spannungsfeld von religiöser Entleerung und ökonomischer Überformung ... 346–355
Hans Hermann Henrix: Die Geburt des Erlösers. Differenz und Gemeinsamkeit des Messiasbildes und Gottesverständnisses in Judentum und Christentum ... 356–367
Franz Gruber: „Du sollst deine Natur selbst bestimmen" (P. della Mirandola). Menschwerdung als kulturgeschichtliche Utopie ... 368–379

Ina Praetorius: Die Welt und den Menschen neu denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit Martha C. Nussbaums „Fähigkeitenansatz“ 380–387
Artur R. Boelderl: „Born to be alive“. Zur philosophischen Bedeutung der Gottesgeburt. Erwägungen im Konjunktiv 388–395

Abhandlungen:

Rudolf Zinnhobler: Die österreichischen Bischöfe Rohracher und Memelauer protestieren gegen die NS-Euthanasie 69–80
Hansjörg Schmid: Als Christ Muslimen begegnen. Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis 166–177
Erich Garhammer: „Im Herzen barfuß sein“. Anmerkungen zu einer neuen Bibelübersetzung 277–285
Thomas Söding Weisheit Gottes –Weisheit der Welt. Glaube und Vernunft im Neuen Testament 286–295
Rainer Bucher: Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten. Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise 396–405
Karol Nandrásky: Gott entledigt sich seiner alten Haut. Christsein nach dem Sturz der Metaphysik 406–414

Bericht:

Herbert Kalb/ Severin Lederhilger: Römische Erlässe 81–87

Autorenverzeichnis:

Abeln Reinhard (Hg.), Ein Fest der Freude. Geschichten zur Weihnachtszeit (*B. Kagerer*) 431
Ammann Christoph, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik (*M. Rosenberger*) 419
Anker Elisabeth, Was Menschen in der Kirche hält: Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung (*M. Udeani*) 90
Balthasar Hans Urs von, Die Antwort des Glaubens (*H. Steinhauer*) 215
Balthasar Hans Urs von, Priesterliche Spiritualität (*H. Steinhauer*) 435
Balthasar Hans Urs von, Theologie der Geschichte. Ein Grundriss / Kerygma und Gegenwart. Mit einem editorischen Hinweis von Alois M. Haas (*H. Steinhauer*) 106
Balthasar Hans Urs von, Unser Auftrag. Bericht und Weisung (*H. Steinhauer*) 328
Berger David (Hg.), Karl Rahner. Kritische Annäherungen (*F. Gmainer-Pranzl*) 330
Berndt Rainer (Hg.), Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer (*F. Gmainer-Pranzl*) 307
Bertsch Ludwig SJ/Evers Martin/Moerschbacher Marco (Hg.), Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. FS Georg Evers (*F. Gmainer-Pranzl*) 327
Biesinger Albert/Kohler-Spiegel Helga (Hg.), Gibt's Gott? Die großen Themen der Religion. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten (*M. Rosenberger*) 298
Bischof Hartwig, Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie (*M. Leisch-Kiesl*) 428
Biser Eugen, Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht (*A. Habichler*) 431
Bonaventura, Breviloquium (*F. Gmainer-Pranzl*) 304
Boshof Egon u.a. (Hg.), Ostbairische Lebensbilder. Band I–III (*R. Zinnhobler*) 425
Braun Karl-Heinz/Raab Engelbert W./Wagner Helmut (Hg.), Christliche Gastfreundschaft – einst und jetzt. 250 Jahre Konventspital Barmherzige Brüder Linz (*R. Zinnhobler*) 93
Braun Manuel/Herberichs Cornelia (Hg.), Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen (*R. Kren*) 423
Bsteh Andreas/Mahmood Tahir (Hg.), Armut und Ungerechtigkeit. Krisenzeichen der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung weltweit (*F. Gmainer-Pranzl*) 220
Bsteh Andreas/Mahmood Tahir (Hg.), Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen – Gründe – Zugänge (*F. Gmainer-Pranzl*) 219
Bucher Rainer (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (*F. Gmainer-Pranzl*) 212

Bucher Rainer/Krockauer Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrages (*A. Kreutzer*) ... 311
Capol Cornelia/Müller Claudia, Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–2005 (*H. Steinhauer*) .. 215
Danz Christian/Körtner Ulrich H.J. (Hg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 218
Dienberg Thomas/Fasel Gregor/Fischer Michael (Hg.), Spiritualität & Management (*J. Hintermaier*) ... 317
Dietrich Walter, David. Der Herrscher mit der Harfe (*F. Hubmann*) ... 91
Dobhan Ulrich (Schriftl.), Edith Stein Jahrbuch 2006 (*B.A. Eckerstorfer OSB*) ... 431
Drobesch Werner/Stauber Reinhard/Tropper Peter G. (Hg.), Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit (*R. Kren*) ... 306
Eckholt Margit/Pemsel-Maier Sabine (Hg.), Räume der Gnade. Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 325
Egger-Wenzel Renate (Hg.), Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 94
Engelberg Meinrad von: Renovatio Ecclesiae. Die „Barockisierung" mittelalterlicher Kirchen (*M. Gelsinger*) ... 97
Etzlstorfer Hannes/Hajni István, Habsburg – Die schönsten Residenzen (*R. Zinnhobler*) ... 190
Fiedrowicz Michael, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 314
Fößel Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 188
Fresacher Bernhard, Kommunikation. Verheißung und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs (*F. Gruber*) ... 105
Gelmi Josef, Bischof Albuin – Ein Heiliger um die Jahrtausendwende (975–1006) (*R. Zinnhobler*) ... 191
Gelmi Josef, Das Papsttum. Beschreibung einer faszinierenden Institution (*R. Zinnhobler*) ... 309
Gillmayr-Bucher Susanne/Meurer Thomas/Rahner Johanna/Söding Thomas/Weihs Alexander, Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (*U. Rapp*) ... 415
Groß Engelbert/Weiß Andreas, Religion und Schule in der Rechtsprechung. Sammlung relevanter Gerichtsurteile (*G. Katzinger*) ... 427
Guggenberger Wilhelm/Steinmair-Pösel Petra (Hg.), Religionen – Miteinander oder Gegeneinander? Vorträge der sechsten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2005 (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 319
Häfner Gerd/Schmid Hansjörg (Hg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 318
Hardt Peter, Genealogie der Gnade. Eine theologische Untersuchung zur Methode Michel Foucaults (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 213
Hartmann Gerhard, Für Gott und Vaterland. Geschichte und Wirken des CV in Österreich (*R. Zinnhobler*) ... 308
Hartmann Gerhard, Kirche und Nationalsozialismus (*R. Zinnhobler*) ... 96
Hellgermann, Andreas: Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen (*H. Sauer*) ... 95
Henrix Hans Hermann (Hg.), Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (*F. Hubmann*) ... 96
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der alten Griechen und Römer (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Atheisten (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Buddhisten (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Chinesen und Japaner (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Hindus (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Muslime (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube der Urmenschen (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hierzenberger Gottfried, Der Glaube in den alten Hochkulturen. Ägypter, Mesopotamier, Indoeuropäer, Altamerikaner (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Hoff Gregor Maria (Hg.), Macht und Ohnmacht (*F. Gruber*) ... 416
Hosselmann Roland, Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen (*J.W. Mödlhammer*) ... 107

Hudelmaier Ulrike, Zu verkünden und zu heilen (Lk 9,2). Entwurf eines humanwissenschaftlich und biblisch begründeten Handlungsmodells zur Stärkung der gemeindlichen Diakonie (*M. Udeani*) ... 196
John Ottmar/Möhring-Hesse Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede (*A. Kreutzer*) ... 88
Kämpchen Martin, Franziskus lebt überall. Seine Spuren in den Weltreligionen (*B.A. Eckerstorfer*) .. 104
Kapeller Michael/Einspieler Klaus (Hg.), Horizonte der Hoffnung. Christsein im Heute leben. Festschrift für Msgr. Helmut Gfrerer zum sechzigsten Geburtstag (*W. Urbanz*) ... 421
Keller Christoph/van Meegen Sven/Wahl Otto, Lebensdeutung aus der Genesis (*F. Hubmann*) ... 211
Kern Renate, Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 217
Khoury Adel Theodor, Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 204
Kleden Paulus Budi, Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 305
Knechten Heinrich Michael, Evangelische Spiritualität bei Tichon von Zadonsk (*B.A. Eckerstorfer*) ... 211
Knechten Heinrich Michael, Freude bringende Trauer. Väter-Rezeption bei Ignatij Brjančaninov (*B.A. Eckerstorfer*) ... 318
Knechten Heinrich Michael, Katholische Spiritualität bei Theophan dem Klausner (*B.A. Eckerstorfer*) ... 211
Koller Edeltraud/Kreutzer Ansgar/Vondrasek Bernhard, Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen. In Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz (*M. Schlagnitweit*) ... 180
Koziel Bernd Elmar, Apokalyptische Eschatologie als Zentrum der Botschaft Jesu und der frühen Christen? Ein Diskurs zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie über die bleibende Bedeutung einer neuzeitlichen Denklinie (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 183
Krockauer Rainer/Schuster Max-Josef, Menschen auf der Schwelle. Neue Perspektiven für die alte Pfarrgemeinde (*H. Eder*) ... 430
Lengerke Georg von, Die Begegnung mit Christus im Armen (*J. Hintermaier*) ... 320
Leuze Reinhard, Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (*F. Gmainer-Pranzl*) 207
Lies Lothar, Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott (*Ch. Freilinger*) ... 101
Löffler René, Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht (*P. Hofer*) ... 89
Longfei Xu, Die nestorianische Stele in Xi'an. Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 310
Luz Ulrich/Michaels Axel, Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich (*F. Gmainer-Pranzl*) .. 208
Malek Roman (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ. Bd. 1 (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 323
Malek Roman (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ. Bd. 2 (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 323
Malek Roman (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ. Bd. 3a (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 324
Malek Roman (Hg.), The Chinese Face of Jesus Christ. Bd. 3b (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 324
Mall Ram Adhar, Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 199
Menke Karl-Heinz, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 185
Mensen Bernhard (Hg.), Ethische Fragen heute (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 187
Mensen Bernhard (Hg.), Europäische Union: Erwartungen – Befürchtungen (*F. Gmainer-Pranzl*) 299
Meßner Reinhard/Pranzl Rudolf (Hg.), Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 193
Metz Johann Baptist, Armut im Geiste. Passion und Passionen (*J. Hintermaier*) ... 103
Moll Helmut (Hg.), Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd. I u. II. (*R. Zinnhobler*) ... 192
Müller Klaus, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 201
Niemand Christoph, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild (*Ch. Heil*) ... 178

Oeldemann Johannes, Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven (*B.A. Eckerstorfer*) ... 194
Panhofer Johannes/Scharer Matthias/Siebenrock Roman (Hg.): Erlöstes Leiten. Eine kommunikativ-theologische Intervention (*H.M. Stenger*) ... 313
Park Hyun-Chang, Laien auf dem Weg der Evangelisation. Die „Gemeinschaft Christlichen Lebens" als geistliche Bewegung (*M. Udeani*) ... 197
Parsch Pius, Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang (*Ch. Freilinger*) ... 100
Pichl Siegfried R., Joseph Anton Gall. Josephiner auf dem Bischofsstuhl (*R. Zinnhobler*) ... 309
Pieper Josef, Was heißt Philosophieren? Vier Vorlesungen. Mit einem Nachwort von T.S. Eliot (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 315
Piepke Joachim G. (Hg.), Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 434
Recker Dorothee, Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Oesterreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung (*H. Sauer*) ... 194
Remenyi Matthias, Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns (*F. Gruber*) ... 303
Renöckl Helmut/Dufferová Alžbeta/Rammer Alfred (Hg.), Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 92
Scheele Paul-Werner, Ein Leib – ein Geist. Einführung in den geistlichen Ökumenismus (*B.A. Eckerstorfer*) ... 196
Schlager Stefan/Telser Andreas, SpurenSuche. Feiern – leben – vollenden. Inhalte und Stundenmodelle (*M. Udeani*) ... 198
Schmidinger Heinrich/Zichy Michael (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 202
Schnabel Nikodemus C., Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus (*N. Dorner OSB*) ... 429
Schüßler Werner (Hg.), Religionsphilosophie (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 203
Siebenrock Roman/Tolksdorf Wilhelm (Hg.), Sorgfalt des Denkens. Wege des Glaubens im Spiegel von Bildung und Wissenschaft. Ein Gespräch mit John Henry Newman (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 189
Siewerth Gustav, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 316
Simek Rudolf, Der Glaube der Germanen (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Solowjew Wladimir, Kurze Erzählung vom Antichrist (*B. Kagerer*) ... 428
Strasser Peter, Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 200
Stuhlmacher Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung (*A. Fuchs*) ... 300
T'Sas, Anne-Marie: Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von „Personalität" und „Transpersonalität" (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 329
Thies Christian, Einführung in die philosophische Anthropologie (*A. Bohmeyer*) ... 101
Thimm Andrea, Die Bildung der Moral. Zum Verhältnis von Ethik und Pädagogik, Erziehung und Moral (*St. Meyer-Ahlen*) ... 186
Tugendhat Ernst, Anthropologie statt Metaphysik (*A. Bohmeyer*) ... 182
Udeani Chibueze, Inculturation as Dialogue. Igbo Culture and the Message of Christ (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 326
Verweyen Hansjürgen, Warum Sakramente? (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 209
Vonach Andreas/Meßner Reinhard (Hg.), Volk Gottes als Tempel (*G. Langer*) ... 417
Wachowski Johannes, Die Leviten lesen. Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und im Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche (*F. Hubmann*) ... 418
Wagner Verena, Jüdisches Leben in Linz 1849–1943. Band I: Institutionen; Band II: Familien (*E. Drechsler*) ... 296
Werner Winfried, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 215
Wernhart Karl R., Ethnische Religionen. Universale Elemente des Religiösen (*F. Gmainer-Pranzl*) ... 205
Eingesandte Schriften ... 109, 221, 332, 436

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Führen und Leiten in der Kirche

Hermann M. Stenger: ..... Führen und Leiten zu allen Zeiten
Valentin Dessoy: ..... Führen und Leiten von Pfarren
Jürgen Werbick: ..... Gemeindeleitung mit Profil – aber mit welchem?

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

Wie wir Heiligabend feiern

Guido Fuchs
Heiligabend
Riten, Räume, Requisiten

240 Seiten, 15 Abb., Hardcover
ISBN: 978-3-7917-1809-5
€ (D) 19,90/sFr 35,90

Vielerlei Symbole und Riten prägen den Heiligen Abend. Ihre Geschichte und die heutige Bedeutung werden in diesem Buch aufschlussreich und kritisch dargestellt. Zahlreiche Abbildungen und Zitate von Schriftstellern und Dichtern runden die Erschließung der familiären „Liturgie" dieses Tages ab.

„Als kompetent in Theorie und Praxis erweist sich der geschätzte Autor und Fachkollege bei diesem Thema." (Archiv für Liturgiewissenschaft)

„Guido Fuchs hat die Spuren dieses Familienfestes nachgezeichnet und fördert interessantes und lesenswertes Quellenmaterial zutage. Ein faszinierend zu lesendes Buch, das manchen Denkanstoß für die eigene Feier des Weihnachtsfestes in sich birgt." (Passauer Bistumsblatt)

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

Große Fragen des Glaubens und des Lebens

Karl-Heinz Kronawetter/
Michael Langer (Hg.)
Von Gott und der Welt
Ein theologisches Lesebuch

288 Seiten, Hardcover
ISBN: 978-3-7917-2142-2
€ (D) 24,90/sFr 44,90

Im Jahre 1984 begründete der damalige Kärntner Bischof Egon Kapellari die St. Georgener Gespräche. Alljährlich sprachen seither herausragende Theologen des deutschsprachigen Raums über die aktuellen Themen des Glaubens und des Lebens im Stift St. Georgen am Längsee.

Dieses theologische Lesebuch bietet einen hochinteressanten Querschnitt durch die großen Themen der letzten 25 Jahre. Die Liste klangvoller Autorennamen aus verschiedenen theologischen Disziplinen reicht von Hans Urs von Balthasar und Eugen Biser über Karl Lehmann und Johann Baptist Metz bis zu Joseph Ratzinger und Manfred Scheuer, das Themenspektrum von der Gottesfrage bis zu den brisanten ethischen Problemen unserer Zeit.

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